

Dr. Stevan Pataki

# Problemi filozofijske pedagogije

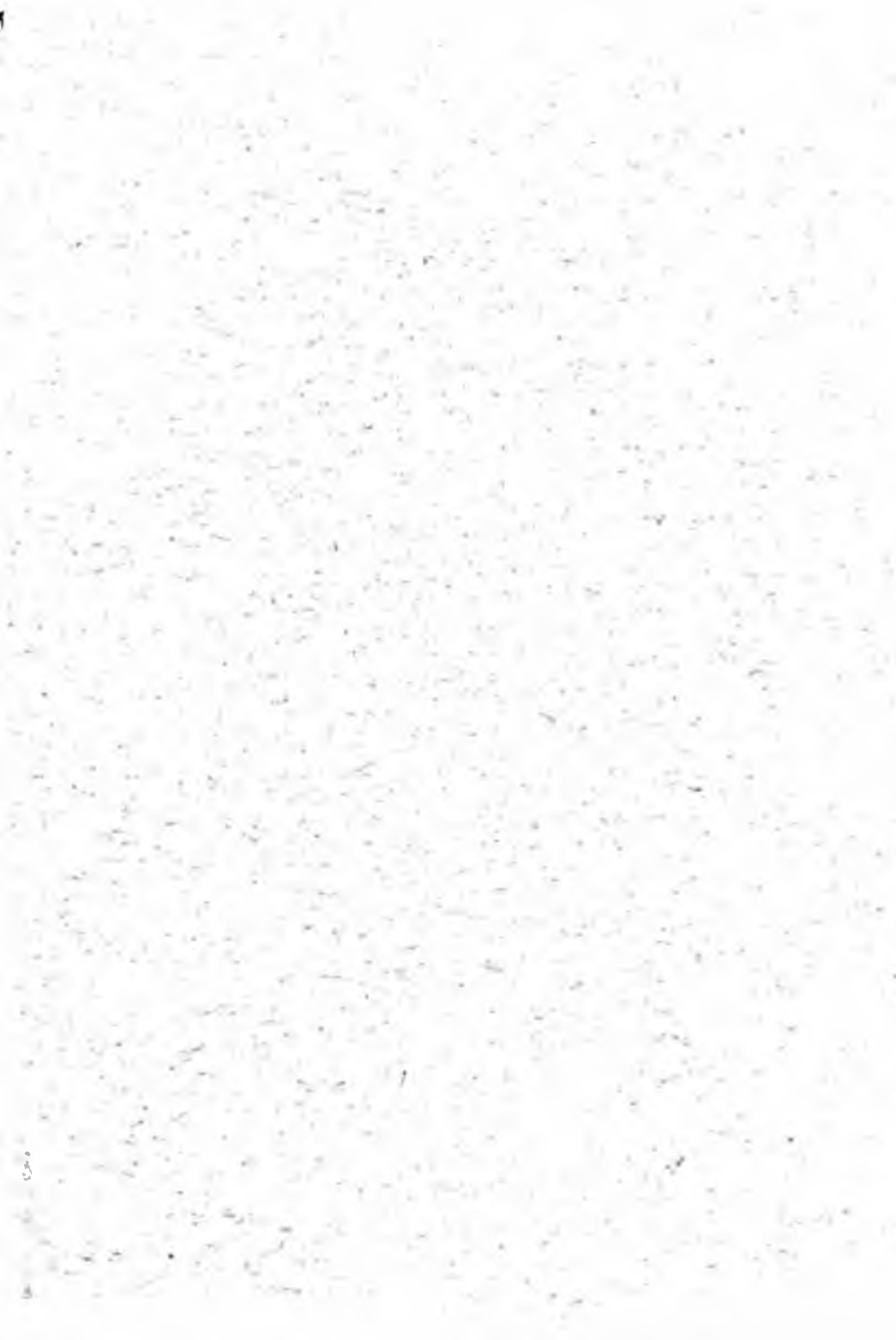
(Odnos filozofije i obrazovanja)

Uvodnu riječ napisao :

Dr. Albert Bazala  
univerzitetski profesor.

**ZAGREB**

Zadružna štamparija — Berislavićeva 10 (B. Miletić)  
1933.



STAV  
25 346/45  
SVEUČILIŠTA U ZAGREBU  
ZAGREB AVENIJA VUKOVIĆA 54  
Telefon: 511-841; 511-532; 511-583

Dr. Stevan Pataki .

# Problemi filozofijske pedagogije

(Odnos filozofije i obrazovanja)

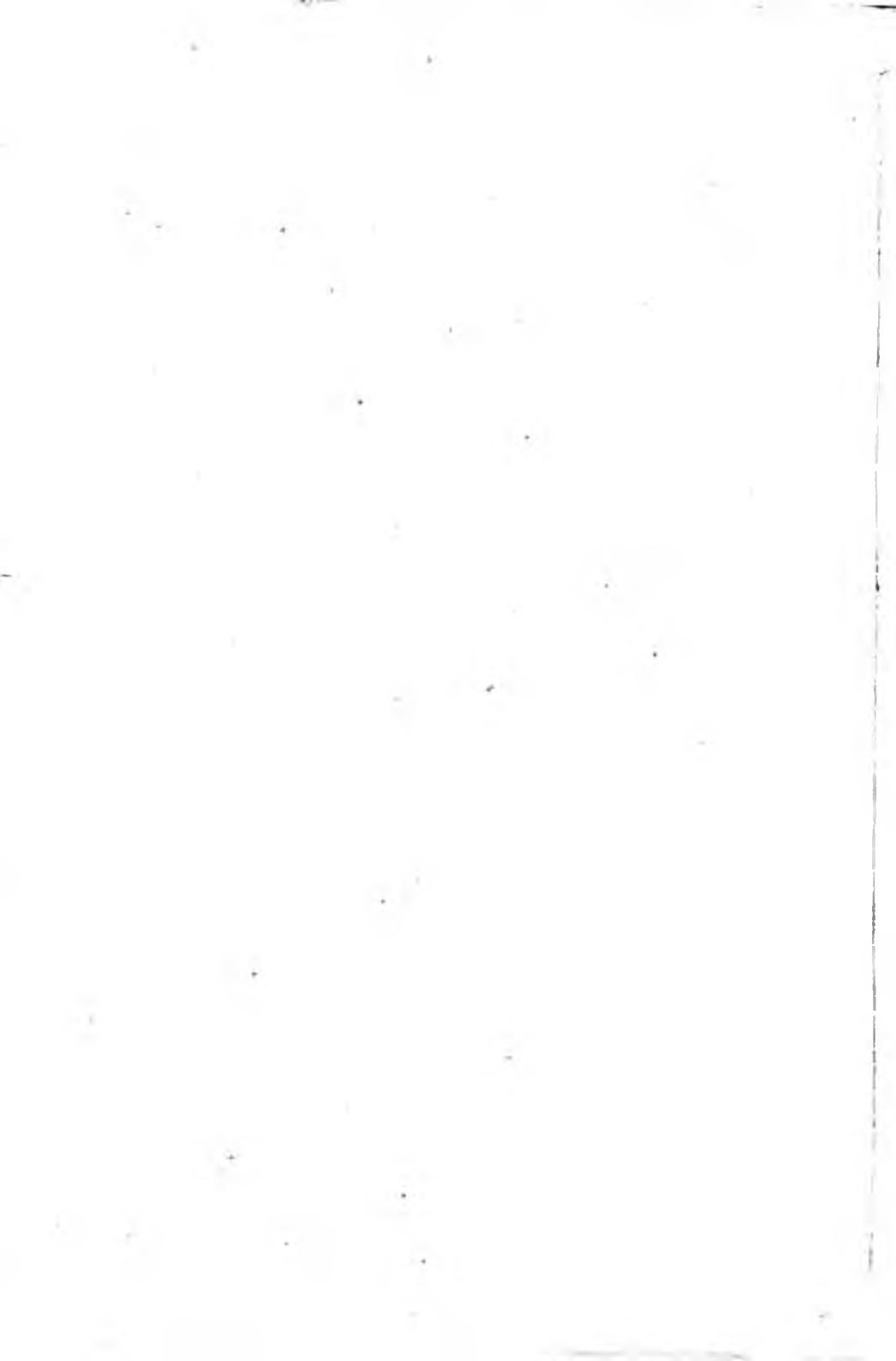
Uvodnu riječ napisao :

Dr. Albert Bazala  
univerzitetski profesor.



**ZAGREB**

Zadružna štamparija — Berislavićeva 10 (B. Miletić)  
1933.



**Dr. A. Bazala:**

### **UVODNA RIJEČ.**

»Čovjek nije ništa no što  
uzgoj načini od njega«.

**Kant.**

Govoriti o krizi postalo je danas već trivijalno, ako se pod tim pomišlja samo na neprilično ekonomsko stanje, gdje se zna ili se bar osjeća, da je poremećaj ekonomskoga života tek jedan, iako možda najočitiiji i najosjetljiviji simptom općega previranja, koje je zahvatilo sadašnji svijet i koje u posljednjem redu ide na promjenu čitava naziranja ljudskoga, a povlači za sobom i promjenu životnoga reda na sve strane. Kao učesnici u tom previranju mi nismo u stanju pravo prosuditi domašaj tendencija, što oko nas nastaju, no ne može biti sumnje o tom, da postoji prilično općeno uvjerenje, da se nalazimo na prekretnici historijskoga događanja, iako se ne vide još pravo konture oblika, na kojima će se život srediti. Smijemo li to naše stanje isporučiti s prilikama, u kojima se zapadni svijet nalazio krajem srednjega i na prelazu u novi vijek? Nije li danas kao i onda kolebanje osnova ekonomskoga života, razvijanje novih oblika u državnim i međunarodnim odnosima, traženje novoga duhovno-obrazovnoga ideala i njemu primjerena reda životnoga — nije li sve to znak završavanja jednoga historijskoga perioda i početak nove epohe, koja će se kad sazrije, činiti tako razumljiva, te će se kasnija pokoljenja čuditi, što je naše vrijeme nije moglo vidjeti.

U tom velikom gibanju sačinjava jedan dio i strujanje, koje se nazad decenija opaža na području

## II

nauka, koje se bave kulturnim životom, a u red njihov spada i pedagogika. Dovoljno je poznato, kako su se u pedagogijskoj refleksiji odrazili nedostaci savremenoga života i urodili raznim reformnim mislima i pokušajima, kako je teorija pedagoška postala upravo organom savjesti savremenoga društva. Pored nastojanja, da se uzgojnom radu dade novi pravac i cilj — tako po moralnoj pedagogici (u Forsterera), po umjetničkom proživljavanju (u Lichtwarcka), po razvijanju ličnosti (u Litta, Scharrelmanna i dr.), po »radnoj školi« (u Kerschensteineru i mnogih drugih) — iskrslo je tako i pitanje »autonomne« nauke o uzgajanju i naposljetku pitanje o bivstvu pedagogijske funkcije uopće. U skupu raznih pogleda i iznesenih poticaja ostala je, čini se, nedirnutu jedna osnovna misao, da je uzgajanje »prafenomen«, radnja, na kojoj se osniva obnova i nastavljanje kulturnoga sadržaja. Kakogod se naime uzgojni rad odredio, konačno on izlazi na ono, što veli Will m a n n: »Uzgoj se može razumjeti samo tako, ako se posmatra kao ujedinjenje radnja upravljenih na pojedinca i na društvo — on je uvrštavanje (»Hineinbildung«) omladine u zajednički život, a istovremeno je razvijanje (»Herausbildung«) vlastite prirode pojedinčeve; uzgojem treba da se nedoraslo pokoljenje osposobi, da uđe u ono, što naziva, ali i da se stavi u mogućnost, da se snažno primi poboljšanja, koje mu se ukazuje.«<sup>1)</sup>

Manje ili više kreću se oko toga sva određenja o metodi i cilju, postavljena instinktivno, na iskustvu ili rezonovanjem, i ako se pravo uzme, razni zahtjevi i upute nisu drugo no povremeno, prema potrebi jače naglašeni motivi, koji u pravoj mjeri i odnosu svi zajedno padaju u ideju uzgoja. Pojedini smjerovi pedagogijski ukazuju se kao momenti procesa, koji se u historijskoj zabiljnosti razvija u polarnim opre-

<sup>1)</sup> Aus Horsal und Schulstube 1912., str. 26.

kama: između prirodne djelovnosti i kulturna obzira (zahtjeva), između impresionističkoga primanja i ekspresionističkoga očitovanja, između stvarna obogaćenja i formalna usavršavanja, između realizma i humanizma, psihološkoga razrešenja »(prava djeteta« po E. Key-ovoj) i logičkoga sredenja »(prava predmeta« po Littu), između »škole učenja« i »škole »rada« i. t. d. Kulturno historijsko isticanje pojedinih motiva zaporedo u vremenskom slijedu ne bi međutim smjelo da pomuti gledanje, te se ne bi vidjelo, da su sve to različite varijacije na opću temu — a to je: razvoj čovjeka. Uzgajanje naime stoji u najužoj vezi s pojmom ljudskoga života i duhovnom zabiljnosti, koja se iz njega kao kulturni sistem izdiže. Premalo je, ako se kaže, da uzgajanje služi životu; treba zapravo reći, da se uzgajanje i život kao duhovno-kulturni bitak međusobno poklapaju: kulturni sistem po bivstvu svojem održaje na uzgoju. Promatramo li naime život kao nagonско očitovanje, onda govorimo o prirodnoj historiji (»Naturgeschichte«) i o razvitku, promatramo li taj isti život s druge strane, sa stajališta oblikovnih sila (po Kriecku), onda imamo pred očima uzgojnu »umjeću«, i to kao sposobnost i težnju od prirode, a svijesno razvitu do umne vještine, koja bi se s pravom nazvala »stvaranjem (duhovnoga) čovjeka«. Očito je naime, da nastojanje po toj težnji i vještini pretpostavlja neku organizatornu ideju, prema kojoj će da se u pravi razmjer stave ljudski darovi i snage i da se slože u jednu cjelinu. U tom je eto srednost uzojne funkcije sa filozofijskom žicom, jer kaogod što ova, druga, provodi sintezu duhovnoga sadržaja, stvarajući »jedinstvo znanja i htijenja« u ideji, u ocrtanom naziranju na svijet i život, tako ona, prva, u živom čovjeku razvija zao-kruženu potpunost interesa, ostvaruje ravnotežu proporcionalno razvitih sila i provodi izrazitu, jedinstvenu ustavnost lične koncentracije. Uzgoj je filozofija, koja je postala živim čovjekom.

#### IV

Intimna veza između filozofijskoga duha i smisla u jednu i pedagoškijskoga utjecanja u drugu ruku čini posve razumljivim, da se pedagoškijska teorija kulturno-historijski paralelno razvija s naziranjem na svijet i život. Historija pedagogije u glavnim je potezima pendant historiji filozofije. I nije čudo, da je pedagogija posljednjih decenija proživjela gotovo sve faze, kojima je prošla i filozofija. U prilično rastrojenoj duhovnoj atmosferi, bez jedinstvena pogleda na svijet i smisao života u njem, pedagoškijska se funkcija našla u zabuni i neizvjesnosti o svojem predmetu i svrsi. Pozitivističke i relativističke tendencije zadobile su utjecaja na mišljenje pedagoga. Osjećaj neke nemoći, da se u pitanjima naziranja na život zauzme odlučno stajalište, kao i želja ukloniti se sporovima, koji se samim dokaznim postupkom logike ne dadu riješiti, već apeliraju na odluku volje, — to je eto dovelo do misli o »pedagogiji bez filozofije«. Predviđao se završetak »filozofijske pedagogije« (Kretzschmar) slično kao što se u pozitivističkoj struji predviđao završetak filozofije (R. Wahle). U najmanju ruku izgledalo je, da pedagogija nalazi ciljeve i vrednote u kulturnoj zabiljnosti, kakva jest, te ima samo da nađe sredstva i puteve, kako će se oni ciljevi i vrednote približiti duhu generacije, koja treba da ih na se preuzme. Budućnost pedagogije neki su stali tražiti u tom, da ona postane »čistom naukom«, u pretpostavci, da je utjecanje na nedoraslu svijest vezano na izvjesne (biologijsko-psihologijske) uvjete i zakone i da će se tako u mogućnostima utjecaja samim naći norme za što bolji uspjeh; pedagogija prometnula bi se tim u nekakvu uzgojnu tehniku, koja slično tehnici materije »prirodu svladava pokoravajući se njenim zakonima«, uzgojni rad svodio bi se na metodizam, koji ili precjenjuje didaktički postupak ili se gubi u psihologizmu neodređena razvijanja. A sve je to



zapravo uzaludno trudenje, da se pedagojska funkcija pretvori u samo znanje, i obilaženje osnovnoga značaja njezina, koji ne dopušta, da se utjecanje na mladi život naprosto odvoji od umjetničko-stvaralačke zamisli, koja se vezuje na naziranje na svijet i život. Pravi uzgajatelji nisu samo »učitelji« omladine nego stvaraoci života, nosioci naprednoga duha i pripravljači budućnosti. Taj odnos pedagojske funkcije prema ideji života daje radu uzgajatelja sve odlike umjetničkoga djelovanja, dok je bez toga odnosa rad bez prava duha i smisla, a kao zvanje jedva što više no — zanat.

Nastojanje, da se pedagogija stavi na vlastite osnove, opravdana je, koliko pedagojsku funkciju izbavlja neugodnog položaja, u koji je stavljaju oni, koji od nje traže, da živi »na posudbu«, od etike uzimajući cilj, a od psihologije metodu. Težnja, da ona postane naukom t. j. sustavom određenih ciljeva i svijesno metodički promišljenim prosljeđivanjem tih ciljeva, opravdano je, koliko zadovoljenje potrebe obrazovanja iziskuje teorijsko svladavanje »uzgojnoga fenomena« i određenje primjerene pedagojske prakse. Ona nije teorija znanja, ali je teorija o sticanju znanja. Nije teorija morala, već teorija i uputa (teleologija) o stvaranju moralnog osjećaja i raspoloženja kao onova moralnoga habitusa. Nije teorija umjetnosti, ali je teorija o tom kako se umjetnički ukus razvija. Ona pretpostavlja naučni smisao, pretpostavlja moralni i religijski duh, socijalno i pravno uređivanje zajednice ljudske, pretpostavlja govor kao sredstvo saobraćaja, tradiciju kao vez generacija — i sve to zajedno ona će da razvijanjem nedozrela duha prenese na generaciju, što nadolazi osposobljujući je mahom da preuzetu baštinu dalje vodi i unapređuje. Ako se onda pri tom i zamisli u svoj zadatak (»Aufgabe«), pa prema njemu postavi svoju vlastitu teoriju zajedno s normama, koje iz nje proizlaze, »autonomija« njezina ipak ne može ni-

## VI

kad ići tako daleko, te bi bila dezinteresirana na aktivnoj izgradnji naziranja na svijet. To bi značilo uzgojnu funkciju u važnosti njezinoj sniziti, kad bi joj se namijenilo, da naprosto samo sprovodi u život dati ili nađeni nazor, a ne da i sama učestvuje u njegovu određivanju. Veliki uzgajatelji nisu samo izvađači planova od filozofa preuzetih, oni su sami stvaraoci duha i života. I zato je potrebno, da se pedagozijska funkcija orijentira na smislu i svrsi života — na ideji čovjeka. Pedagogija se, ako pravo shvatimo njezin odnos prema filozofiji, ne osniva tek na filozofiji, nego je upravo oživotvorena filozofijska misao ili po K r i e c k-u ispitivanje čovjeka i njegova duhovnoga svijeta sa stajališta uzgojne misli.

Načelno raspravljanje o odnosu pedagogije i filozofije koliko je u stvari važno, toliko je i po vremenu potrebno, kako bi se trajno držalo pred očima, da samo veza obrazovanja sa filozofijskom koncepcijom uzgojnu funkciju uzvisuje do stvaranja čovjeka, a uzgojne institucije čini onim, što od njih K o m e n s k i traži, da budu — officina humanitatis.

Ovo nekoliko uvodnih riječi napisao sam kao predgovor, radnji g. Patakija, koje aktuelnu vrijednost za narod u izgrađivanju kao što je naš nalazim upravo u tom, da razrađuje filozofijsku problematiku pedagogije. Bez filozofijske koncepcije nema prosvjetnoga sistema.

---



ZAGREB

2



## I. Ideološki i metodički problem pedagogije.

Teorija obrazovanja stavljena je pred dva fundamentalna i neotkloniiva pitanja, koja ne smije i ne može mimoići ako hoće da znade: što je obrazovanje (1) i kako treba obrazovati (2) da se najefikasnije postigne obrazovna svrha<sup>1)</sup>.

A pedagogija kao teorija obrazovanja ne smije da potcjenjuje važnost ovih pitanja, osobito prvog, u prvom redu zato, jer ona mora biti na čisto s time što je obrazovanje, naime koja je imanentna tendencija obrazovanja, koji su pokretni motivi, smjernice i ciljevi obrazovnog rada. Tek onda ona može preći na razmatranje pitanja »kako treba obrazovati«, kao na j p r i j e uglavi, razvije i fiksira što je obrazovanje odnosno što ono treba da bude. Svrha i sredstvo, cilj i put, ideja i — metod, pomoću kojeg se ta ideja ostvaruje, svakako su korelativni pojmovi, ali svrsi, cilju, ideji u toliko pripada primat u koliko je tek u odnosu na ove razumljivo i opravdano govoriti o s r e d s t v u, pomoću kojeg se postizava svrha, o p u t u, koji vodi do cilja, o m e t o d u, koji ostvaruje ideju. Teorija obrazovanja mora da uvaži opravdanost ove d v o s t r u k e p r o b l e m a t i k e i to tako da prvoj problematici, koja ispituje, utvr-

---

<sup>1)</sup> Već je Herbart jasno odredio zadatke pedagogije ovako: »Pädagogik als Wissenschaft hängt ab von der praktischen Philosophie und der Psychologie. Jene zeigt das Ziel Bildung, diese den Weg, die Mittel und die Hindrnisse«. Umriss pädagogischer Vorlesungen § 2.

duje i normira pojam obrazovanja dade nesumnjivo prvenstvo. U samom krilu pedagogije pojavila se do-  
duše i izvjesna opozicija, koja drži da je ovo »teore-  
tiziranje« daleko od konkretnog obrazovnog rada,  
daleko od obrazovne prakse i da prema tome ono  
bez mogućnosti da zahvati u sam obrazovni rad, da  
utiče na obrazovni proces, nužno ostaje jedan »ne-  
plodan posao«, jedna refleksija, koja je samo »fi-  
lozofijska spekulacija« i sa tog stajali-  
šta oni žele i zahtijevaju »konac filozofijske peda-  
gogije« (Kretzschar). Po njihovom mišljenju uz-  
gojni i obrazovni proces se odvija bez te idejne od-  
nosno »filozofijske« pretpostavke ili direktive. Če-  
mu rezonovati o tome što je obrazovanje,  
kada je obrazovanje ovde i kao moćan faktor djelu-  
je i vrši svoju misiju. Obrazovani posao ne može se —  
tvrde ovi — obazirati na kontroverze i neprestane  
sporove pedagogijskih teoretičara; obrazovanje ne  
može čekati, dok se ovi sporazume i kao takovi  
jednog mišljenja dadu direktive obrazova-  
nju. Obrazovni posao mora da se vrši i on se vrši  
zato jer postoji »potreba za obrazovanjem« (»Bil-  
dungsbedürfniss«). Obrazovanje pokreće i podrža-  
va sama »dijalektika života«. Ono je uostalom fe-  
nomen samog života i kao takav nije toliko po-  
sljedica ljudske volje pokrenute i vođene idejom, ko-  
liko manifestacija i potreba samog života, koji ho-  
će da se održi i nastavi. Po njihovom mišljenju ovo  
pozitivističko odnosno biologijsko gle-  
danje jedino je u mogućnosti da autentično izloži i  
normira obrazovanje.<sup>2)</sup> Protivno ovom mišljenju

<sup>2)</sup> Dr. J. R. Kretzschar: Das Ende der philosophi-  
schen Pädagogik 1921. Od istog pisca u Zeitschrift für päd-  
agogische Psychologie: Biologische Notwendigkeit  
und praktische Pädagogik. Jhrg. 28, Heft 3. Die  
Erforschung des Erziehungszweckes. Jhrg. 28,  
str. 218. — Dr. Stevan Pataki: Filozofijski osnov pe-

treba da se naglasi kako pedagogija kao teorija obrazovanja prije svega nema namjere da bude isključivo refleksija, razmišljanje o fenomenu obrazovanja, jer kao takova ona bi slijedeći čiste s c i e n t i f i č k e interese bila ili historijskog karaktera, u koliko bi izlagala, opisivala i tumačila taktum obrazovanja u cjelini ili bi ostala »čista pedagogija« bez intencije na obrazovnu praksu uopće, bez želje i namjere da utiče na faktum obrazovanja. Ni jedno ni drugo ona ne može biti. Ona se ne može ograničiti na puko pribiranje nekih podataka o faktičnom obrazovanju nekoć i danas; ona ne može da bude pregled različitih obrazovnih sistema, kako su se oni pojavljivali u historiji; ona ne tumači obrazovanje hic et nunc. Ona ne može da bude ni historija, ni statistika, jer neće to da bude. U drugom redu teorija obrazovanja neće da bude spekulacija, ona neće da ostane do kraja misao i filozofija, ono hoće da misao pređe u čin, filozofija u život. Ukratko teorija obrazovanja hoće da utiče na obrazovnu praksu i u tom zadatku teorija obrazovanja nalazi i opravdava svoju egzistenciju<sup>1)</sup>. Prema tome ako teorija obrazovanja kao »filozofijska pedagogija« ne dolazi uopće do izražaja u obrazovnom procesu, u faktumu obrazovanja, onda to ne može biti priговор upravljen njoj, nego samo onima, koji drže da je nepotrebno i nekorisno tražiti i normirati idejne pretpostavke i direktive obrazovanja — i onima nadalje, koji se kao praktičari tako daleko zaboravljaju u

---

dagogijske teleologije. Nastavni Vjesnik 1928., sv. 9—10. — Theodor Litt: Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal 1927., str. 14. — Dr. Erich Stern: Einleitung in die Pädagogik 1922., str. 65. i 83.

<sup>1)</sup> Isp. o tome kategorička izvođenja Hönlgsvalda, Kerschensteinera, Dürra, Kriecka, Wagnera. Sprangera, Baucha, Ericha Sterna i Litta.

obrazovnom, uzgojnom i nastavnom radu te i ne osjećaju da se obrazovanje kao faktum, kao proces zasniiva na ideji, na »pojmu«, koji kao direktive određuju i sačinjavaju faktum obrazovanja i daju mu jedino opravdanje.

Osobito praktičari, »školnici« i »isključivi didaktičari i metodičari« doprinijeli su mnogo tome da se gotovo cijela pažnja posvećuje poglavito pitanjima obrazovne, uzgojne, nastavne tehnike. Pitanje tehnike, postupka, načina toliko je prevladalo, osobito u savremenoj pedagogiji tako da se čini kao da je to jedina i najznačajnija problematika pedagogije.

Pitanje obrazovne tehnike, pitanje kako obrazovati, kako uzgajati, pitanje kako treba da se odvija nastava da se najbolje i najadekvatnije postigne obrazovna svrha vrlo je značajno i goruće pitanje ne samo za obrazovnu praksu uopće nego i za teoriju obrazovanja, jer ova u prvom redu pošto je utvrdila i normirala pojam odn. ideju obrazovanja mora da se interesuje jednako i za one mjere, metode, postupke, načine ukratko mora da se interesuje za onu tehniku, za one sve uvjete, koji će najkraćim putem pomoći da se adekvatno ostvaruje obrazovna svrha, obrazovna ideja. Prema tome zahtjevati ili trpjeti da pitanje obrazovne tehnike, pitanje obrazovnog metoda, pitanje obrazovnih sredstava ostane jedino u središtu pedagoškog interesa, bilo bi neumjesno, neopravdano i štetno, jer sveuklovna obrazovna tehnika, bila ona uzgojna u najširem smislu te riječi, bila ona nastavna, upravljena je kao sredstvo, kao metoda postizavanje obrazovne svrhe, na ostvarenje obrazovne ideje. Pedagogija je pod utiskom jednog svog — didaktičkog — problema upravila poglavito svoj interes pitanju »najdjelotvornije« obuke, pitanju metoda, postupka, načina, pitanju onih uvjeta i sredstava, koje



dovode do najboljeg uspjeha. Taj »metodizam«<sup>4)</sup> u pedagogiji ima svoju određenu svrhu i opravdanje ali je u toliko opasan — osobito danas — u koliko je on kao jednostrani i isključivi interes u mogućnosti da u pedagozijskoj teoriji i praksi zasjeni ideološko pitanje, da ga stavi u pitanje drugog reda, u pitanje eminentno filozofijsko — ukratko da ga za obrazovnu praksu čutke i nehotice učine neaktuelnim.

Teorija obrazovanja mora dakle da utvrdi, protumači i normira ideju, pojam odn. svrhu obrazovanja i to zato jer je obrazovni akt jedan »intencionalni«<sup>5)</sup> akt, akt s kojim se nešto hoće postići, s kojim se nešto namjerava ostvariti. U osnovima obrazovnog posla leži jedan plan, jedan program, koji opravdava najprije sam fenomen obrazovanja podavajući mu u isto vrijeme smjernice njegova nastojanja.

Međutim je činjenica svakako da u obrazovnom poslu taj plan, taj program, ti idejni osnovi ne dolaze do željenog izražaja i uticaja, koji bi mu podavali u mnogo većoj mjeri smisao jedne, idejom pokrenute i zasnovane »programatske radnje«. Uzroke te činjenice čini se nije moguće tačno i sigurno odrediti. Jedno je sigurno a to je priznanje da idejni osnovi obrazovanja, da ideja obrazovanja samim teoretičarima obrazovanja zadaje mnogo poteškoća, jer ideja obrazovanja kao jedan vrlo kompleksan fenomen mora u sebi da sadrži jednu »apsolutnu jezgru«<sup>6)</sup> upravo mora da bude obrazovanje sub specie aeternitatis, a mora, kako to potvrđuje i »historijska«<sup>7)</sup> struktura svakog obrazovnog sistema, da vodi računa i o posebnim vrednotama i zahtjevima različitih vremena

---

<sup>4)</sup> Theodor Litt: Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal. — Georg Kerschensteiner: Begriff der Arbeitsschule, 1930. str. VI.

i kultura. Na drugoj pak strani pitanje u koliko ideja obrazovanja dolazi do uticaja u samom obrazovnom radu stoji konačno i do same organizacije obrazovanja. A sva obrazovna dobra, sve obrazovne snage nisu organizovane i tako ideja obrazovanja ostaje neformulirana. Obrazovna ideja formulirana je i normirana jedino u kulturnom programu, koji je ujedno i obrazovni program i škola, kako je i razumljivo, može na taj način najviše da učini u obrazovnom pogledu. Ali škola predstavlja tek jednu stepenicu u obrazovnom razvoju i prema tome ona ne može da preuzme na sebe cjelokupnu obrazovnu brigu. Međutim, ona sigurno pretstavlja jezgru obrazovnog rada, jer je u direktnoj službi obrazovanja, koje se u školi provodi isključivo po jednom programu, po jednom planu i kao takovo obrazovni rad organizovan i normiran u školi u službi je ideje, ima formuliranu ideologiju.

Nemamo namjere da na ovom mjestu zahvatimo u problem: što je obrazovanje, naime što ono treba da bude, koja je obrazovna svrha; ali kako razabiremo ideja obrazovanja hoće, upravo zahtjeva da u sebi sadrži jednu »apsolutnu jezgru«, a u isto vrijeme ona trpi, priznaje i uvažava relativni i »prolazni« karakter svih obrazovnih sistema, relativne i prolazne karakteristike samog obrazovanja. Odrediti ideju obrazovanja sub specie aeternitatis, odrediti onu »apsolutnu jezgru«, koja konstituira sve različite oblike obrazovanja, koji u kaleidoskopu historijskog zbiivanja izgledaju toliko relativni i prolazni, prvi je postulat, prvi je zahtjev svake teorije obrazovanja. Ako je dakle obrazovni rad jedan »planski« rad, jedan rad, koji je pokrenut i nošen nekim idejnim pretpostavkama, onda teorija obrazovanja mora prije svega da ispita bivstvo, pojam odn. ideju obrazovanja. U razmatranju toga pitanja sastoji tzv. ideološka problematika pedagogije, idej-

na problematika teorije obrazovanja. Skup svih mjera, postupaka, načina, uvjeta, koji ostvaruju ili bar nastoje ostvariti obrazovanje kako ju ideja koncipira. pripada drugoj jednako važnoj metodičkoj problematici. Za konkretan obrazovni rad jednako su važna obadva momenta. Pa ako se idejne direktive, idejne smjernice i ne osjećaju t. j. ne zamjećuju dovoljno jasno u obrazovnom procesu, onda još nije opravdano tvrditi da se obrazovanje uopće odvija ili može odvijati bez jedne idejne podloge, koja zapravo sadržava u sebi namjeru, intenciju obrazovanja kao brige i rada uopće.

To uostalom otvoreno i principijelno niti tvrdi niti može tvrditi tko, bio on teoretičar ili praktičar. Teoretičar samo pretpostavlja aktuelne probleme i potrebe faktičnog obrazovanja, uzgajanja i nema odn. neće da imade vremena za ona »filozofijska razmatranja« o svrsi, o ideji, o intenciji obrazovanja, koja zaista po samoj naravi svojoj nemaju niti mogu imati direktne primjene u svakom pojedinačnom obraznom poslu, jer ideja, svrha, intencija obrazovanja ne dolazi do jasne i distinktno svjesti odn. do izravnog i izrazitog uticaja u svakom momentu obrazovnog rada, nego tumači i normira obrazovanje u cjelini.

Praktičar opet po naravi svog posla zabavljen je poglavito obrazovnim radom i nerijetko, upravo često se dešava da ovaj, pošto ne vodi računa o idejnim pretpostavkama, o »posljednjoj svrsi« svog posla (on si je svakako svjestan »bližih« ciljeva obrazovanja, koje postiže putem obrazovanja) zaboravlja da postoji pitanje: što je obrazovanje i što se obrazovanjem nastoji ostvariti. Osobito u savremenoj pedagogiji prevladao je interes za pitanja obrazovne tehnike i metodike. U traženju najkorisnijih i najadekvatnijih metoda otišlo se tako daleko, da je to dovelo do samog »kulta metode«.

Litt na jednom mjestu tvrdi da je taj »metodizam« postao »zlatno tele« pedagogije. Taj metodizam je pedagoški psihologizam, jer i nehotice priznaje samo problem najdjelotvornijeg metoda, problem obrazovne tehnike a taj je istovjetan, sa problemom a percepcije, sa problemom kako i kada se postizava najadekvatnija a percepcija — naime, koji su to uvjeti, koje su te mjere, koje »najbolje« i »najbrže« ostvaruju tu a percepciju.

Može se gotovo reći da su pedagoški teoretičari i praktičari obuzeti nekim entuzijazmom za pitanja obrazovne metodike, za pitanja kako će se najdjelotvornije, najkorisnije, »najbrže«, najadekvatnije raditi. I nema sumnje da su oni obrazovni posao kako u općenito uzgojnom smjeru, tako i u posebnim pitanjima nastavne tehnike (problem metode najaktuelniji je baš u didaktičkom području) podigli i razvili do zamjerne visine, unoseći u rad nove principe, novi duh, koji je svakako posljedica volje da najbolje koriste samom obrazovanju. Dočim pitanja što je obrazovanje, koja je »posljednja svrha« obrazovanja uopće, ukratko sam idejni problem pedagogije ostavljaju i čutke prepuštaju filozofima i njihovoj »filozofskoj pedagogiji«.

Možemo opravdano tvrditi da između tih »filozofijskih pedagoga« na jednoj strani i »isključivih pedagoga« na drugoj strani (bili oni teoretičari ili praktičari) ako i ne postoji spor i otvorena borba, a ono svakako postoji neka napetost, koja je razumljiva ako uvažimo činjenicu da je problematika obrazovne tehnike, obrazovne metodike, upravo problematika obrazovno-najdjelotvornijeg rada preuzela toliko maha da je ideološki problem za obrazovnu praksu postao gotovo neaktuelan i kao takav suvišan, nepotreban pa i »štetan«. U mnoštvu neposredno-konkretnih obrazovnih ciljeva, u mnoštvu »bližih svrha« obrazovanja kao da ideja obrazovanja ne dolazi do izražaja; ona ideja, koja daje

ili bar treba da dade cjelokupnom obrazovanju značenje jedne intencije, značenje jednog jedinstvenog rada. Ta današnja situacija imperativno zahtjeva da se upozori na fundamentalnu važnost idejnog problema za teoriju obrazovanja i za obrazovnu praksu, da se pokaže kako ideja konstituira obrazovanje, vodi obrazovanje, opravdava obrazovanje i tako mu daje značenje jednog »svrhovitog« nastojanja i rada.

Teorija obrazovanja ima dakle dva centralna problema, oko kojih se grupišu svi ostali problemi, koji se — neki direktnije, neki indirektnije — svi odnose na obrazovnu praksu, na sam obrazovni život. Ne smijemo naime zaboraviti da je teorija obrazovanja, teorija jedne prakse i to teorija za jednu praksu i ona neće, ona to isključuje da bude samo »nauka«. »znanost«; ona neće da izlaže samo obrazovni fenomen, ona hoće da i »predlaže«, normira, savjetuje; ona hoće da osvijesti i unapredi obrazovni rad, ona hoće da ideje i čvrsti principi kao direktive pokrenu, određuju i vode obrazovanje. Teorija obrazovanja sigurna i uvjerena da je obrazovanje jedan »intencionalni proces«, jedan planski rad, hoće da formulira, hoće da si predstavi tu namjeru obrazovanja; hoće da jasno izdvoji i precizira »posljednju svrhu« svega obrazovanja, na koju su upućene sve pojedinačne svrhe, na čije ostvarenje su upravljani svi pojedinačni, »bliži« ciljevi. Ili je moguće da ta »posljednja svrha« svega obrazovanja kao ideja sub specie aeternitatis uopće i ne postoji? Onda postoji samo mnoštvo ciljeva, koje ne sačinjava jednu povezanu i usklađenu cjelinu, koja je više jedan agregat nego sistem ciljeva. Različiti ideali, životni nazori i zahtjevi, različite potrebe i kulturne konstelacije dakle različiti ciljevi nameću i različite zadatke obrazovanju i pitanje je da li se u tom mnoštvu partikularnih zadataka, od

kojih čini se nijedan nije u mogućnosti da u cjelini i »iz sebe« opravda i normira obrazovanje, može razabrati jedna »posljednja svrha«, jedna ideja, jedna intencija, koja bi onom mnoštvu nepovezanih ciljeva i zadataka podavala jednu koncentraciju, jedan idejni osnov.

Teorija obrazovanja ima mnogo razloga da sa velikim oprezom pristupi rješavanju ovog vrlo važnog i teškog pitanja. Jer kada je u pitanju idejna osnovica obrazovanja, onda se ta »posljednja svrha« odn. ta idejna osnovica zamišlja sub specie aeternitatis.

Pitanje je dakle da li ideja obrazovanja u tom smislu postoji, pa ako postoji kako i u kojoj mjeri ona postoji? Ako obrazovanje ne posjeduje takovu idejnu pretpostavku, koja bi mu podavala jedno, isto i »vječno« značenje; ako obrazovni sistemi različitih vremena i kulturnih epoha ne bi imali nikakve unutarnje veze, nijedne »identične crte«: ako bi pronjenljivost, relativnost i prolaznost zadataka i ciljeva izraženih u različitim obrazovnim sistemima bila tako apsolutna da bi isključivala uopće jedan pojam obrazovanja i mjesto njega dopuštala mnoštvo takovih obrazovnih pojmova, onda zaista teorija obrazovanja tu ideju ne bi smjela niti tražiti niti postulirati. Tražiti je bilo bi uzaludno, ako je nema t. j. ako faktično obrazovanje različitih vremena ne upućuje na jednu istu, »vječnu« intenciju svega obrazovanja. Jedna riječ obrazovanje imala bi prema tome da obuhvati mnoštvo različitih fenomena, mnoštvo različitih pojmova — mnoštvo različitih obrazovnih sistema— koji ne bi imali ništa zajedničkog. Postulirati ideju obrazovanja također ne bi mogli u nikojem slučaju ako obrazovna zazbiljnost ne bi u sebi sadržavala uvjete i mogućnosti, koji bi dopuštali izlaganje i djelotvorno normiranje obra-

zovanja pod vidom postulirane ideje. U protivnom slučaju postuliranje bilo bi zapravo »oktroisanje«, nametanje jedne »vječne« ideje, koju obrazovna zabiljnost ne bi mogla izdržati ni sliediti. Dakle — da ponovimo — pitanje je u tome da li se, kako i u kojoj mjeri da se odrediti apsolutni pojam obrazovanja, koji bi različitim obrazovnim sistemima i pored njihove relativne, historijske strukture podavao značenje jedne, iste, »vječne« izvanhistorijske intencije, pokrenute i vodene jednom istom »posljednjom svrhom«.

Kako razabiremo to pitanje u stvari je metafizičko pitanje o apsolutnome, primjenjeno na područje ljudskog nastojanja, na područje ljudskih ciljeva, svrha, vrednota, na područje ocjenjivanja uopće. A pitanje apsolutnog nije specijalno pitanje teorije obrazovanja, nego ono kao općenitije filozofijsko pitanje ulazi i u teoriju obrazovanja kada je riječ o tome da li se može opravdano govoriti o apsolutnom pojmu obrazovanja. Tako filozofija ulazi u pedagogiju odn. pedagogija je s tim problemom nužno i filozofijska pedagogija i ne postoji nijedan opravdan razlog, koji bi mogao tvrditi neaktuelnost ovog pitanja za problematiku obrazovanja, a prema tome zanjekati potrebu razmatranja ovog problema o apsolutnome u pedagogiji. Obzirom na taj problem o apsolutnome u obrazovanju teoretičar obrazovanja si je svjestan da ovo filozofijsko razmatranje o ideji, o apsolutnome u pedagogiji nema direktnog uticaja na obrazovnu praksu, ali je uvjeren da to pitanje nameće baš sam fenomen obrazovanja i da prema tome on ne smije i ne može ostatei ravnodušan naprama tome pitanju tim više jer obrazovanje kao »osvješteni« i planski rad zahtjeva jasne principe i direktive, koji hoće i traže »posljednju svrhu« svega obrazovanja.

Taj problem o apsolutnome u obrazovanju, problem ideje obrazovanja vodi nas do »filozofije uzga-

janja« (E. Krieck), do »filozofije obrazovanja«, do »metafizike obrazovanja« i pedagogija, kao teorija obrazovanja, mora biti u tom smislu i filozofijska pedagogija a nastojanje »isključivih« pedagoga da umanje važnost ovog pitanja za obrazovanje posljedica je, kako smo već spomenuli, njihovog isključivog i jednostranog interesa za direktna i konkretna pitanja obrazovnog rada. Pitanje apsolutnog pojma obrazovanja, pitanje ideje obrazovanja fundamentalno je za pedagogiju i ona ako hoće da u cjelini obuhvati obrazovni fenomen ne smije da ga mimoide. Bez obzira na to kako će se teorija obrazovanja odnositi naprama tom pitanju, dakle bez obzira na rješenja, bez obzira na odgovore — to pitanje je uvijek aktuelno i kao takovo se imperativno nameće na razmišljanje i rješavanje.

Teorija obrazovanja to pitanje mora postaviti.

Dilthey to pitanje među prvima jasno i određeno postavlja; on ispituje mogućnosti »općenitovaljane pedagogije« (»Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft«), traži jedan apsolutni pojam obrazovanja, pokušava da u fenomenu obrazovanja iza prolaznih i promjenjivih strana njegovih otkrije jednu apsolutnu jezgru. Međutim to pitanje Dilthey rješava negativno. Ideja obrazovanja konkretizirana kao obrazovni ideal nije izvan i iznad kulture, dakle mimo kulture; obrazovni ideal je odraz kulturne konstelacije. Svaki kulturni sistem ima i svoj obrazovni sistem. Promjena kulturnog sistema dovodi do promjene obrazovnog sistema. Ali i obratno obrazovanje nosi u sebi inicijative za promjenu kulturnog sistema. Ukratko kulturni i obrazovni sistem upućeni su jedan na drugog; oni su u korelativnom odnosu. Još više, kultura je funkcija obrazovanja; obrazovanje je put do kulture. Dakle fenomen kulture upućuje bivstveno na fenomen obrazovanja i obratno; u ovoj obostranoj zavisnosti sastoji njihov korela-



tivitet, kojeg Dilthey naročito naglašuje da odmah zaključi kako je taj korelativitet obrazovne i kulturne ideje zapravo relativitet obrazovne ideje. Jer kulturni razvoj — kako to Dilthey tvrdi — nije nošen jednom idejom, on nema jedne linije i prema tome je nemoguće kulturnu historiju slijediti kriterijem apsolutnog. Postoje tipovi kultura, postoje različite kulture bez idejne veze. Ne postoji kulturni razvoj trajno u jednoj liniji, nego samo ritmika kulturne mijene. Postoje različite štoviše i oprečne kulturne ideje, među sobom nepovezani, nesuvisli i strani kulturni sistemi, kojima korelativno odgovaraju različite obrazovne ideje, različiti obrazovni sistemi. Prema tome argumentat historije čini se da dokazuje nepostojanje jedne kulturne ideje. Dakle — zaključuje Dilthey — neopravdano je tražiti »općenito-valjanu pedagogiju«, neumjesno je utvrđivati apsolutni pojam obrazovanja. — Zasluga je Diltheya, da je fenomen obrazovanja promatrao u vezi sa fenomenom kulture, u zavisnosti o kulturnoj historiji — i tako je prvi uputio pedagogiju u kulturno-pedagogijskom smjeru. Ali Dilthey, pozivajući se na isključivo svjedočanstvo faktuma historije, nije uspio da iza mnoštva različitih, nepovezanih obrazovnih i kulturnih ideala »ugleda« kao Hegel jedan idejni agens, jedan logos, koji različitim kulturama, različitim obrazovnim sistemima podaje jednu, istu »vječnu« intenciju a to je apsolutno. Dilthey je pokolebao vjeru u egzistenciju obrazovne ideje, u egzistenciju »obrazovnog logosa« (Johannsen), u egzistenciju logosa uopće. Sigurno je, i to moramo sa Diltheyom tvrditi da različite kulture donose sa sobom i različite obrazovne ideale i da prema tome ne može biti govora o jednoj određenoj obrazovnoj svrsi, koja bi se za sva vremena mogla normirati. Ali zaključak Diltheya da iza svih različitih obra-

zovnih svrha ne postoji jedna ideja, upravo jedna »posljednja svrha«, koja ih veže i koja im daje karakter jedne, iste i »vječne« intencije dakle da ne postoji ideja obrazovanja, čini se da je bio preuranjen. Dilthey neće apsolutnu ideju obrazovanja ni kao postulat, jer »ironija historije« ne može da je ni izdrži a kamo li da je slijedi i ostvari. Tako za Diltheya ona ista ideja koja je za Hegela bila jedan »sveobuhvatni« logos i svemoćni agens ostaje jedna iluzija, jedna fikcija; čedo nepravdanog optimizma i ništa više. Dilthey u nemogućnosti da poda spekulativni osnov obrazovanja upućuje sveukupnu problematiku obrazovanja na psihologiju. Samo čovjek kao konkretno psiho-fizičko i duhovno biće određuje smisao, smjer, štoviše, i posljednju svrhu« svega obrazovanja. A ta »posljednja svrha« mijenja se od čovjeka do čovjeka ili ispravniije od tipa do tipa. Pa kako postoje tipovi kultura, tako postoje i tipovi tih »posljednjih svrha«, koji određuju kulturne i obrazovne sisteme. Pojam čovjeka — tvrdi Dilthey — kako nam ga pruža historija i psihologija ne dopušta jednu »posljednju svrhu«, ne dopušta jednu ideju kulture a prema tome ni ideju obrazovanja. Jer ideja ako je logos i agens historije ne dijeli sudbinu historije da nastaje i prolazi, ona je vječna, ista i jedna i samo kao takova ona je ideja.

Ideja obrazovanja nije »izvan« čovjeka; ona se nalazi u samom čovjeku, u njegovoj »naravi«, u njegovim duhovnim klicama. Razviti njegove psiho-fizičke i duhovne sposobnosti u skladu sa vrednotama i potrebama kulture i života — to je svrha obrazovanja. Dilthey završava s tim da čovjek kao objekt obrazovanja nema »metafizičko određenje« a prema tome ni obrazovanje, koje bi bilo formiranje tog njegovog određenja ne posjeduje specifični idejni osnov, koji bi bio apsolutan. — Različiti obrazovni ideali, različiti obrazovni sistemi ne dopuštaju

dakle promatranje ovih u svjetlu jedne ideje, u svjetlu jedne intencije, ukratko pod vidom apsolutnog. Spekulativna odn. filozofijska pedagogija, koja nastoji da odredi i formulira »metafizičke osnove« obrazovanja, ideju odn. »posljednju svrhu« svega obrazovanja postala je zaslugom ili krivičom Diltbeya nepopularna, neaktuelna. Obrazovni rad od takove spekulacije o apsolutnome nije mogao imati nijedne inicijative, niti direktne pomoći i zato je pedagogijska teorija prestala da traži ideju obrazovanja, uvjerena da je nema.

Tako je ta »historijska škola« uspjela da pokoleba Hegelovu koncepciju o logosu, o ideji kao pokretnoj sili historijskog zbivanja a to je kako vidimo imalo direktnog odraza i na samu pedagogiju.

Obrazovni ideal ne može u sebi da sadrži obrazovnu ideju sub specie aeternitatis, jer dok se obrazovni ideali zajedno sa kulturama mijenjaju, obrazovna ideja treba da ostane jedna, ista i vječna. Prema tome različiti obrazovni ideali ne sadržavaju u sebi tu ideju, oni su međusobom nepovezani, nesuvisli. Njihova mijena nije razvoj jedne ideje. Obrazovanje nema metafizičkih osnova; ono je samo manifestacija i potreba života. Obrazovanje je samo »potreba« (Kretschmar) i samo potreba, koja ima kako su to filantropisti tvrdili tu svrhu da čovjeku poda mogućnosti za »što bolji« život. To je ona »apsolutna ideja«, koja za svakog čovjeka zahtjeva obrazovanje tako da je obrazovanje sredstvo, »oruđe« za te vitalne ciljeve. Naturalistička filozofija, koja hoće da odbaci svaku »metafiziku čovjeka« a tumači ljudski život ipak sa stajališta jedne »loše metafizike« sa stajališta da je čovjek samo vitalno biće sa vitalnim svrhama, mora, po nuždi svoje nauke, da ne prizna takovu ideju obrazovanja, koja se ne može naturalistički potvrditi, tumačiti i procijeniti.

Po našem mišljenju teorija obrazovanja u ideološkom pitanju može se odlučiti samo u alternativi (1) priznati »metafiziku čovjeka« i prema tome priznati ideju odn. apsolutni pojam obrazovanja ili — ne priznati (2). Međutim samo priznanje obrazovanja kao jedne intencije, kao jedne namjere, kao jedne brige, kao jednog planskog rada uključuje u sebi priznanje jedne ideje, vječne i iste, upravo tako kako je i fenomen obrazovanja vječan i univerzalan.

Teorija obrazovanja kada utvrđuje pojam obrazovanja nailazi na ideju obrazovanja i tako ona ne može da obide pitanje o apsolutnome u obrazovanju, ma koliko se taj pojam — opterećen, sumnjiv i spekulativan — činio stran i udaljen od žive obrazovne prakse. »Metodizam« u savremenoj pedagogiji prijetio je doduše da umanji i potčeni značaj tog pitanja kako za pedagogijsku teoriju tako i za pedagogijsku praksu, ali pored pitanja metode, postupka i tehnike pedagogija se interesuje još i za drugo pitanje, koje je za nju principijelno, uvijek aktuelno a kao takovo sigurno i prvo pitanje.

Savremena pedagogija osobito ona posljednjih godina stoji pod dojmom ideološkog problema odn. pred činjenicom, da »metodizam« ili pedagogijski psihologizam kao isključivi interes za pitanja metode i nastavne tehnike nije u mogućnosti da obuhvati cjelokupnu problematiku obrazovne prakse<sup>3)</sup>. Svo određenije i određenije teorija obrazovanja dolazi opet do uvjerenja da je njen prvi zadatak utvr-

---

<sup>3)</sup> K. F. Sturm: Die pädagogische Reformbewegung der jüngsten deutschen Vergangenheit, ihr Ursprung und Verlauf, Sinn und Ertrag, 1930. — Adolf Rude: Die neue Schule und ihre Unterrichtslehre. I. Bd. 1930.

điti pojam obrazovanja, u fenomenu obrazovanja »ugledati« ideju obrazovanja»).

### Ideja obrazovanja.

Pedagogija kao a u t o n o m n a nauka o obrazovanju, kao teorija obrazovanja, ima prije svega da odredi pojam obrazovanja. Kao svaka druga nauka tako i pedagogija mora da ustanovi svoj objekt t. j. predmet kojim se bavi, koji izučava. Taj njen predmet je fenomen uzgajanja, fenomen obrazovanja. U razmatranju, u izučavanju uzgajanja sastoji teoretski zadatak pedagogije. Pored tog zadatka pedagogija ima praktični zadatak. Ona studira uzgajanje da utječe na uzgojni život, na obrazovnu praksu. Ona donosi smjernice i metode obrazovnog rada. Kao takova ona je normativna. Stoga je razumljivo razlikovanje pedagogije u teoretsku i praktičnu, u »čistu« i primjenjenu pedagogiju. Posebno je pitanje kako se odnose ove »dvi« pedagogije (ili ta dva dijela jedne pedagogije) ali je sigurno da pedagogija nema samo spekulativni zadatak. Ona se rodila iz prakse i po-

---

\*) G. Kerschensteiner: Theorie der Bildung: »Das Grundlegende einer Bildungstheorie sind nicht die geschichtlich bedingten Bildungsideale. Es ist die Idee der Bildung, die m. E. ebenso zeitlos ist wie die Ideen der Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit, Heiligkeit, in denen sie ja ihre Wurzeln hat. Vorwort. Ernst Krieck: Philosophie der Erziehung 1922: »Die ewige Idee der Erziehung besagt: Erziehung ist eine überall und jederzeit in der Menschheit sich vollziehende geistige Grundfunktion. Erziehung ist überall und jederzeit vorhanden als ein ursprüngliches Geschehen. Die Erziehungswissenschaft hat demnach vor jeder technischen Überlegung einen ideellen Unterbau zu schaffen mit der Antwort auf die einfache Frage: Was ist die ewige Erziehung?«

radi prakse. Izolirati pedagogiju od prakse, odreći joj praktičnu namjeru, značilo bi prepustiti je jednom lošem i nepodnom sciencizmu. Sciencizam t. j. kultiviranje nauke poradi nauke opravdan je samo tamo gdje je jedina svrha otkrivanje i utvrđivanje »istine«. A pedagogija izučavajući uzgajanje prožeta je namjerom da zahvati u uzgojni život, da ga unaprijedi, da organizuje sve one faktore, koji će nesviješni uzgojni proces podići na nivo jednog planskog rada, na nivo jednog vrijednog nastojanja.

Prema tome pedagogiju ne rukovodi samo istina; njen zadatak nije u tome da izlaže pedagoški istinu. Ona je nošena jednom etičkom svrhom, ona zahvaća u tok života (individualnog i socijalnog), u tok uzgojnog života sa zadatkom da »dobro« (kao skup vrijednosti, skup duhovnih dobara) dođe do što univerzalnijeg i intenzivnijeg izražaja u životu čovjeka. To je vječna ideja obrazovanja. Ta ideja ujedno je i etos obrazovnog života, imanentni pokretač obrazovnog procesa. Etos obrazovanja neće pedagogiju kao isključivu nauku, kao scienciu nego je hoće kao »normativnu nauku.«<sup>2)</sup>

Teorija obrazovanja hoće da rasvijetli fenomen obrazovanja, hoće da razumije njegovo bivstvo. Ona u obrazovnom procesu (u uzgojnom životu) traži intenciju, »svrhu«, ideju obrazovanja; ispituje i utvrđuje njegove idejne pretpostavke. To je ideološki problem teorije obrazovanja.

<sup>2)</sup> Richard Honigswald u raspravi Studien zur Theorie pädagogischer Grundbegriffe (1913) ovako određuje naučnu strukturu pedagogije: »...; sind es doch gerade Sinn und Begriff der pädagogischen Praxis worum es einer wissenschaftlichen Theorie der Pädagogik ist, dem Begriff des letzteren gemäss, Theorie der pädagogischen Praxis« (str. 3).

Taj problem upućuje pedagogiju na filozofiju, na metafiziku. Autonomija pedagogijske nauke krivo se tumači ako se pod njenom autonomijom razumijeva »nezavisnost« o filozofiji uopće. Pedagogija zahtjeva filozofiju, jer obrazovanje kao manifestacija života (individualnog i socijalnog) dobiva svoje konačno razjašnjenje u filozofiji: u filozofiji života, u filozofijskoj antropologiji, u metafizici. Ideološki problem pedagogije ne može se rješavati sa stajališta one pedagogije, koja želi »konac filozofijske pedagogije« ili drugim riječima, koja na račun jednog loše shvaćenog pozitivizma hoće suspenziju ideološkog problema. »Pedagogijski pozitivizam« odbacuje ili potcjenjuje »neplodnu« filozofijsku spekulaciju u pedagogiji samo zato jer ona ne »koristi« obrazovnom radu, jer nema direktnog utjecaja na obrazovnu praksu. Kretzschmar, koji je među prvima jasno i glasno zahtijevao konac filozofijske pedagogije, dopušta štoviše i uviđa potrebu da se ideološki problem obrazovanja raspravi u posebnoj »filozofiji uzgajanja«. Kretzschmar razumije važnost ideološkog problema za pedagogiju ali on ipak neće da pedagogiju optereti s tim za obrazovnu praksu »sterilnim« problemom.

Pedagogija u svom teoretskom dijelu, kako smo to naprijed zahtijevali, ima da odredi pojam obrazovanja. To je njen prvi i fundamentalni zadatak. Određivati pojam obrazovanja znači u zabiljnosti obrazovnog života potražiti idejne pretpostavke njene. Kako razabiremo, pedagogija ne konstruiše pojam obrazovanja da ga onda nametne kao obvezatnu direktivu, kao normu obrazovnom životu. Prije svake pedagogije, prije svake pedagogijske misli uopće ta obrazovna zabiljnost već postoji. Obrazovna zabiljnost, obrazovni život polazna je tačka svake pedagogije. Taj fenomen obrazo-

v a n j a sačinjava predmet pedagogije, predmet od kojeg pedagogija polazi. Obrazovanje<sup>3)</sup> nije »izum« pedagogije; ona ga nalazi i uzima za predmet izučavanja i normiranja.

Kako se odnosi pedagogija prema svom predmetu t. j. prema fenomenu obrazovnog života na koga nailazi? Ona u mnoštvu historijski uslovljenih obrazovnih sistema t. j. u zazbiljnosti obrazovnog života traži jedan smisao, jedan pojam, jednu ideju obrazovanja uopće. Rješenje nalazi se u alternativi: ili postoji ta jedna ideja obrazovanja ili ne postoji. Ako ta jedna ideja obrazovanja ne postoji onda je opet dvoje moguće: ili postoje više tih obrazovnih ideja ili ideje kao neke naročite kategorije zazbiljnosti uopće i ne postoje. Naš je problem u tome da odredimo stav pedagogije prema tom pitanju.

### 1. Metafizika ideja.

Pedagogija traži ideju obrazovanja. To znači da ona u različitim obrazovnim sistemima traži jedan isti smisao, jednu identičnu tendenciju, jednu »vječnu ideju«. Ta vječna ideja treba da sačinjava bivstvo obrazovanja svagda i svagdje. To je obrazovanje sub specie aeternitatis. »Vječna ideja« obrazovanja za pedagogiju najprije je pitanje, problem. Analizom ili — u terminologiji fenomenologa Husserla — »ideacijom«<sup>4)</sup> obrazovne zazbiljnosti mi u njoj tražimo i

<sup>3)</sup> Riječi uzgajanje i obrazovanje uzimamo promiscue. Pitanje da li pojam obrazovanja kao općenitiji obuhvata specijalni pojam uzgajanja ili obrnuto — ostavljamo po strani, jer je to po našem mišljenju jedno terminološko pitanje. Primjećujemo da se u pedagoškoj literaturi riječ obrazovanje sve više i više udomaćuje.

<sup>4)</sup> »Ideacija« jest akt s kojim se u pojavi, u fenomenu zahvaća bit, bivstvo, pojam i kako to Husserl zove *cidus* — dakle ideja.



nalazimo idejne pokretače, idejne osnove njene: Pretpostavka i problem »vječne« obrazovne ideje, pretpostavka o idejnim osnovima obrazovnog života (i cjelokupne realnosti uopće) naslanja se, međutim, na jednu naročitu metafiziku ideja.

Platon je među prvima unio u filozofiju misao da pored ovog nama pristupačnog osjetnog svijeta postoji nadosjetni svijet ideja, svijet logosa. Osjeti se mijenjaju a s njima i realnost. Osjetni svijet je svijet neprestanih promjena, jedan »niži svijet« ili kako ga Platon zove »me on«. Svijet ideja, svijet logosa »kosmos noeton« je pravi i istiniti bitak, — »ontos on«. Ovaj zahvaća u naš osjetni svijet, unosi u njegov kaos, u njegovu promjenjivost neki smisao i red. Naš je svijet »sredina«, jedna mješavina — »mikston« — nereda i reda, kaosa i logosa, slijepe slučajnosti i smisla. Vjera u postojanje ideja i u njihovu aktivnu determinaciju našeg svijeta poznata je pod imenom idealizma. Idealizam tvrdi da u cjelokupnoj realnosti dolazi smisao odn. logos do flagrantnog izražaja. Priroda je sistem zakona; ona nije kaos (kako se to čini osjetnoj spoznaji) nego obrnuto; upravo zakonitost čini jezgru prirode. Zakoni vladaju prirodom. Priroda i nije drugo nego gusta mreža među sobom povezanih zakona. Ta sveobuhvatna i univerzalna zakonitost pretstavlja ideju, pretstavlja idejno odn. logičko bivstvo prirode.

Ljudski um je ograničen i nema zato mogućnosti da otkrije svu zakonitost prirode. Za božanski, za jedan »beskonačni« um (intellectus archetypus, intellectus infinitivus) priroda je isključivo sistem zakona. Za njega ne postoji priroda odn. kosmos kao kaos.

I ljudski život nije izvan te kategorije smisla: Čovjek posjeduje svoju ideju, »svrhu« određene odn. misiju. Život čovjeka, život čovječanstva nije identičan sa njegovim »fizičkim« životom, sa nje-

govim organskim bitkom. Čovjek i čovječanstvo ne žive samo fizičkim životom. Historija čovječanstva je razvoj ideja, razvoj jednog »programa«, put do jednog cilja. Ideja odn. smisao pokreće tok historije. Taj razvoj ne mora biti nepogrješan; on ima i svoje stagnacije, svoje tačke disolucije ali sve to na liniji razvoja i radi razvoja. Izvor tog reda i smisla u kosmosu, u historiji nije čovjek, nije ljudski um ni ljudska volja. U tom svijetu i nad tim svijetom kao da vlada jedan um, kao da upravlja jedna božanska volja. Idealizam je vjera u takav um i volju, vjera u »dobru sudbinu«, vjera u providnost. Idealizam je optimizam — vjera u dobro, vjera da je i zlo radi dobra (Leibnitz). Idealizam ovog tipa obično je vezan sa teologijom. Nosilac ideje odn. logosa je ekstramundani (Bog koji je izvan svijeta) ili pan-teistički (Bog = priroda, Bog u prirodi; Deus sive natura — Spinoza) Bog.

Hegel sistematizator idealističke misli ovako tumači teološku strukturu idealizma: »Diese Gute, diese Vernunft in ihrer konkretesten Vorstellung ist Gott. Gott regiert die Welt, der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte. Vor dem reinen Licht dieser göttlichen Idee, die kein blosses Ideal ist, verschwindet der Schein, als ob die Welt ein verrücktes, törichtes Geschehen sei« (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, str. 74.).

Ovaj idealizam kako vidimo nalazi konačno svoju posljednju sankciju u religiji. Kosmos i čovjek u njemu podleže redu, zakonu, misiji, kojih pokretač nije u čovjeku nego izvan njega. Čovjek ne bira i ne određuje svoje određenje, on ne stvara sebi sudbinu — da upotrijebimo jedan značajni ali i opterećeni pojam; on samo sudjeluje, suraduje u onom procesu, u onom razvoju, koji je predodređen planom odn. idejom.

Aktivizam čovjeka nije stvaralački; daimonion čovjeka heroja — ta »stvaralačka inicijativa« — samo je »glas Božji«,<sup>5)</sup> koji vodi čovjeka i cijelo čovječanstvo naprijed, ostvarenju njegovog određenja. Sve je konačno djelo Božje, sve zavisi o Njemu. »Milost Božja« je efikasnija i potrebnija nego lična inicijativa i energija. Kosmos i čovjek u njemu velika je apoteoza Boga. U tome je smisao svake teodiceje. Teodiceja je izraz vjerovanja da je Bog kao stvaratelj svijeta, kao summum bonum odredio »svrhu« i sudbinu ljudskog života. Idealizam je vjera u primat logosa, u primat svrhe i zakona. Platonov, Leibnitzov, Hegelov idealizam identičan je sa »logosteologijom« sv. Ivana evanđeliste. »U početku bijaše riječ i riječ bijaše u Boga i Bog bijaše riječ«. Čovjek je došao poslije ne da vodi i utire svoje puteve, nego da sluša i hoda po određenim putevima.

Ovaj idealizam, ova logosteologija odriče čovjeku stvaralačku moć, jer stvaranje je prerogativ »vrhovnog uma«. Čovjek ne može sebi stvoriti drugu sudbinu; njegovo »stvaralaštvo« u idejama i mislima, njegova voljna energija slijede zakon t. j. sudbinu, koja mu je dodijeljena od strane logosa ili Boga. Cjelokupna kultura čovječanstva (odn. »čovjeka«) jest i mora da bude — kako Nijemci jednim zgodnim izrazom to označuju — »Jenseitskultur«.

Protiv ili ispravnije pored tog idealizma (nazovimo ga objektivnim idealizmom) u historiji filozofije poznat je i jedan drugi idealizam (subjektivni, antropološki idealizam), čiji je najradikalniji predstavnik Fichte a u novije vrijeme Eucken.

<sup>5)</sup> Tako se branio Sokrat. — Značajne su riječi iz poslanice sv. Pavla Filipljanima 2. 13.: »Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate«.

Fichte daje volji "centralno značenje. Sve zavisi o ljudskoj volji, o njenoj energiji. Cjelokupna kultura je izraz ljudske volje. Čovjek nosi u sebi, u volji svojoj zakon i određenje svoje. Čovjek je duhovno biće. Ta duhovnost, koja je stvaralačka aktivnost »građi« svijet, determinira tok historije, podaje principe i smjernice razvoju čovječanstva. Ovaj idealizam, uvodi kult čovjeka i njegove voljne energije, kult čovjeka heroja. Teodiceju zamjenjuje sa antropodicejom. Mjesto t. zv. »Jenseitskultur« ta metafizika aktivizma propovijeda »Diesseitskultur«, kulturu čovjeka, kulturu humaniteta.

Kako vidimo jedna riječ idealizam označuje dva oprečna nazora o životu i svijetu, označuje dvije filozofije, dvije metafizike. Jedna kulturna epoha više je pod utjecajem ove a druga više pod utjecajem one druge metafizike. Ima razdoblja u historiji čovječanstva, koja su pod utjecajem obih metafizika. Otud je razumljiva nejedinstvenost i »inkonsekvenција« takovih kulturnih epoha. U antagonizmu tih metafizika nastao je u srednjem vijeku pojam »dvostruke istine« — istina secundum rationem i istina secundum fidem (istina teološka, vjerska, božanska i istina razumska odn. ljudska).

Te dvije metafizike vršile su osjetljivi utjecaj na život naroda i čovječanstvo uopće. U takovoj atmosferi »metafizičkog spora« razvijale su se nauke, rješavani su socijalni problemi, formulirani su kulturni programi. Ne može se poreći da ove dvije metafizike kao dva u suštini oprečna životna nazora još i danas zahvaćaju u život čovječanstva i njegove kulture. Poznato je koliki utjecaj vrše vjere i njene crkve na čovječanstvo. Nadalje, danas je i neposvećenima u slobodnozidarsku tajnu poznato

š' kakovim programom ono utječe na život naroda i čovječanstva.<sup>9)</sup>

Pedagogija je također pod utjecajem metafizike. Obrazovni život, obrazovni sistem uvijek je odraza vladajućeg kulturnog stanja. A svako kulturno stanje posjeduje svoju metafiziku, posjeduje određene principe, koji obilježavaju to kulturno stanje. Pedagogija hoće da ustanovi pojam obrazovanja, ona traži »vječnu« ideju njegovu. Ona vjeruje da takova ideja postoji. Pedagogija ne sumnja u postojanje takove ideje. Njen problem samo je u tome da sadržajno odredi tu »vječnu« ideju, da spozna obrazovanje sub specie aeternitatis. Pedagogija odbacuje drugu mogućnost, onu, po kojoj obrazovanje ne posjeduje ideju. Odbaciti ideju obrazovanja značilo bi za pedagogiju skrajnji relativizam i nihilizam a to bi bio ujedno i njen kraj. Pedagogija hoće ideju pa makar i kao hipotezu ili postulat, jer bez nje ne može.

Ideološki problem ne smijemo zamjenjivati sa tzv. teleološkim problemom pedagogije.

Pedagogijska teleologija kao jedan dio pedagogije hoće da odgovori na pitanje, koja je svrha ovog ili onog obrazovanja. Po prirodi svojoj ona je orijentirana historijski, kulturnohistorijski. Ona mora da vodi računa jednako i o prolaznim zahtjevima jedne kulturne epohe. Ideološki problem pedagogije nije u tome da se odredi svrha obrazovanja, svrha jednog konkretnog obrazovanja sada i ovdje. Pedagogijska ideologija prelazi preko tih historijskih, konkretnih obrazovnih sistema, ona prelazi preko njihovih razlika i opreka, traži u njima ono zajedničko, koje im podaje karakter je-

<sup>9)</sup> S'obodnozidarstvo propagira tzv. humanističku kulturu, kulturu, koja stavlja u centar čovjeka; propovijeda etiku bez religije; dopušta vjeru kao deizam — vjeru izvan konfesija, na osnovima razumskim.

šne jedinstvene tendencije. Filozofija obrazovanja hoće da obrazovanje razumije kao jednu tendenciju, hoće apsolutni pojam obrazovanja. Prema tome pedagogija historiju čovječanstva mora htjeti kao razvoj čovječanstva, mora je htjeti kao put do ostvarenja ljudskog određenja. Kako razabiremo pedagogija htjela ne htjela mora da bude bar od neke provizorne metafizike. — Ta metafizika, od koje ona polazi metafizika je idealizma i optimizma.

Ideja postoji kao vrijednost, kao dobro — a prema tome i kao »svrha«. To je idealizam. Postoji nadalje volja i energija da se ta ideja, ta vrijednost ostvari, provede u život, u čin. Postoji konačno i vjera da se sve to može i postići. U tome je optimizam. Put od ideje k životu, činu, ostvarenju — to je misterij obrazovanja.

Pedagogija, kako smo to napred izložili naslanja se uvijek na metafiziku. Ta metafizika skoro redovito i ne dolazi do aktualne svijesti pa se prečesto stvara krivi zaključak da pedagogija nema ili ne treba metafizike. A upravo ti metafizički osnovi jesu oni, koji jednom kulturnom i obrazovnom sistemu podaju apsolutno značenje. Svaki namime obrazovni sistem na osnovu određene metafizike zahtjeva tu apsolutnost. Nijedan obrazovni sistem neće i ne može da proglaši relativnom i prolaznom svoju obrazovnu »svrhu«, svoju metafiziku. On to neće i ne može, jer je svako obrazovanje nošeno jednom istom tendencijom, jednim istim etosom a to je etos idealizma, vjera u ideju, u apsolutno. Pedagogija priznaje relativnost i promjenljivost obrazovnih svrha; ona znade vrlo dobro da ne može biti govora o jednoj »vječnoj« konkretnoj obrazovnoj svrsi. To bi bila »loša vječnost« kada bi ona to htjela. Ali ona znade i to da sve te različite pa i oprečne obrazovne svrhe nosi jedna tendencija, jedna volja, jedna vjera, jedna te ista ideja

da »dobro« postoji i da se ono treba zato održati, nastaviti i razviti. Ta tendencija na apsolutno zajednička je svim historijskim formacijama kultura i obrazovanja. Već na ovom mjestu možemo reći da se u ovoj tendenciji na apsolutno krije »vječna« ideja svega obrazovanja.

Pedagogija imajući metafizičke osnove studira cjelokupni kompleks pitanja, koja zahvaćaju u obrazovanje uopće. Prije svega ona mora da prouči tzv. socijalnu stranu obrazovanja, ona mora da istakne kako je obrazovanje dano tek sa zajednicom i u zajednici. Zajednica nadalje pretstavlja jednu kulturnu zajednicu, ona je nosilac i faktor kulturnog života i razvoja. Pedagogija mora dakle da sebi jasno pretstavi pojam zajednice i kulture te obostrane odnose njihove sa obrazovanjem. Kulturu stvara, održava i nastavlja čovjek. Kultura je ljudsko djelo. U kulturu čovjek unosi ne samo svoj napor i stvaralačku energiju nego i svoje vjerovanje, svoju metafiziku. Čovjek hoće da znade koja je njegova misija u kosmosu. To se pitanje njemu nameće i on ga ne može i ne smije mimoći. Može ga privremeno ukloniti ali kad tad ono se povraća tražeći odgovor — Pedagogija u svom ideološkom, u svom filozofijskom odn. metafizičkom dijelu treba da raspravi problem čovjeka, problem njegova života, »Filozofijska antropologija« uzela je na sebe taj zadatak da čovjeka prouči sa njegove socijalne, »fizičke«, duhovne i metafizičke strane. Ona traži cjelovitu sliku čovjeka, njegova života i nastojanja. Obrazovanje nije jedan izolirani pojav. ono ima svoje socijalne, »fizičke«, kulturne i metafizičke osnove. Mi ćemo ga promatrati u tim njegovim zavisnim vezama i kroz te veze nastojaćemo da ustanovimo njegovo bivstvo, njegovu ideju.

## 2. Kulturno-socijalni osnovi obrazovanja. — Kulturna funkcija obrazovanja.

U prošlom dijelu vidjeli smo kako obrazovanje kao jedna naročita manifestacija života počiva na istinama, premisama metafizičke prirode. Čovjek hoće da otkrije i spozna tajnu svoje egzistencije. Njegov »položaj« i misija u kosmosu — jedno je od osnovnih pitanja metafizike (M. Scheler). Te istine — odgovori na metafizička pitanja, u stvari su direktive za život, smjernice po kojima se odvija ljudski život. Ove istine, direktive, smjernice čine nazor o životu i svijetu. Svaki kulturni sistem, svaki obrazovni sistem imade takav nazor na kojem počiva. Naš zadatak nije u tome da izložimo sve te različite nazore o životu i svijetu, koji su se tokom historije čovječanstva javljali i nestajali. Naša je namjera ta da ispitamo ukoliko su ti različiti pa i oprečni kulturni sistemi nošeni jednom te istom tendencijom, jednom te istom metafizikom.

U pitanju je smisao ljudskog života uopće, smisao njegova teženja i nastojanja. Volja pretstavlja jezgru čovjeka, jezgru ljudskog života. Aktivizam čovjeka stvorio je kulture, ne njegova letargija. Stvaralaštvo i pregnuće aktivnih, razvijali su i podržavali kulture. Heroji, vođe pretstavljaju onu duhovnu elitu, koja utire nove puteve, stvara trajna dobra i utoliko su faktori kulturnog razvoja. Jedni vode i stvaraju, drugi izvode i slijede. U tom odnosu leži ključ za razumijevanje ljudskih odnosa uopće a napose za pravilnu ocjenu kulturnog života i razvoja. Nietzsche i Spengler, koji ispovijedaju ovaj kult aktivizma, ovaj kult čovjeka heroja, imadu u mnogome pravo. Samo ova dvojica tvrde da taj aktivizam odn. »heroizam« (koji je zapravo do maksimuma razvijeni nagon života) nema druge do vitalne svrhe.



Aktivizam čovjeka, njegova volja ne može imati drugog do vitalnog cilja. Prema tome otpada pitanje o nekoj posebnoj misiji ljudskog života. Sve kulture bile su i jesu u službi vitalnih potreba. To je jedina metafizika na kojoj počivaju različiti kulturni sistemi. -- Ovaj nazor, koji čovjeku i njegovoj volji odriče prekovitalni karakter, odriče i autonornu kulturnu funkciju. Jer po mišljenju ovih kulturna funkcija samo je »nastava k« odn. sredstvo vitalnog nagona. Kultura je taktika života. Tako tvrdi Spengler. U duhu ovakove metafizike kulture nestaju i propadaju; ništa od njih ne ostaje. Tako čovječanstvo živi od katastrofe do katastrofe, slijedeći nagon života, koji ne prestano traži i bira nove a odbacuje stare metode.

Protiv ovog mišljenja, koje je u historiji filozofije utvrđeno kao materijalizam i naturalizam, mi smo već napred pokazali kako kulturna historija počiva na drugim osnovima. Čovjek hoće drugu istinu, drugu metafiziku. Svom stvaralaštvu i aktivizmu hoće čovjek da dade drugi smisao, drugi smjer. Vitalni život nije sav život. Vitalni ciljevi nisu svi ciljevi, nisu ni najvrjedniji ciljevi. Ljudska volja kao centralna snaga imade i drugi smjer, drugu svrhu. Koji je dakle smisao te druge, prekovitalne ljudske aktivnosti? Vitalna briga postoji, to je nesumnjivo. Kao organizam čovjek o svom vitalnom životu mora voditi računa. Ali volja nije isključivo u službi tih vitalnih ciljeva. U tome je baš nauka idealizma. Idealistički nazor u kulturnoj funkciji nalazi jednu duhovnu funkciju, u historiji čovječanstva vidi razvoj čovječanstva. Po nauci idealizma ljudsku volju vode ideje.

Tri su metafizike, koje obilježavaju kulturni život čovječanstva. Jedna je metafizika napred spomenuti naturalizam. Druga je metafizika već

poznati objektivni idealizam (»logosteologija«) a treća subjektivni idealizam.

Objektivni idealizam, kako to već znademo, promatra čovjeka u zavisnosti, u »subordinaciji« o logosu, o Bogu. Taj logos je summum bonum, ens perfectissimum. Čovjek i čovječanstvo treba da ostvare naloženi ideal. »Immitatione Christi« — to je smisao kulturnog razvoja tvrdi objektivni idealizam odn. »logosteologija«. »Jenseitskultur«. Ovaj aktivizam nije stvaralački. On je poglavito disciplina, samoprijegor, askeza. Autcritet koči stvaralaštvo, pogoduje pasivitetu. Smjernice ljudskom nastojanju, ljudskoj volji za uviijek su autoritativno određene. Čovjek nemože htjeti ni stvoriti sebi drugu sudbinu.

Subjektivni idealizam hoće »kulturu bez Boga«. Ona deificira čovjeka. Bogočovjek, Homo deus, to je Bog — koji luta po zemlji. »Veliki čovjek«. Čovječanstvo je jedino božanstvo, grand être kako je to htio Auguste Comte, oduševljeni propovjednik humanističke kulture. Subjektivni idealizam vjeruje u veličinu čovjeka, vjeruje nadalje da je ta veličina plod ljudske energije i samo ljudske, bez pomoći kakovog hipotetičkog božanskog bića.

U duhu tih metafizika formirali su se kulturni sistemi a preko njih i obrazovni sistemi. Za pedagogiju pitanje o metafizičkim pretpostavkama obrazovanja ne može biti ravnodušno. A kada je riječ o jednoj, vječnoj ideji obrazovanja onda se samo po sebi nameće pitanje da li kulturni život čovječanstva ima i jednu metafiziku odn. jedan nazor o životu i svijetu na kojem počiva. Pitanje je opet isto: koji je vrhovni smisao, koja je

»posljednja« svrha ljudskog nastojanja. To pitanje biće predmet daljnjeg razmatranja.<sup>7)</sup>

Obrazovanje je manifestacija života, manifestacija socijalnog života. Kako po podrijetlu tako i po intenciji obrazovanje se ne može razumjeti sa stajališta jedne individue. Obrazovanje je dano u zajednici i sa zajednicom. Ni pedagogija ne može da pade od fikcije osamljenog i izoliranog Robinzona<sup>8)</sup>. Zajednički život ljudi pretpostavka je obrazovanja. Bila ta zajednica manje ili više organizovana i diferencirana ona je kao socijalni organizam onaj oblik života s kojim »počinje« i obrazovni život, u kojem se ovaj odvija i individualizira. Ali obrazovni život ili — da ga nazovemo drugačije — obrazovni etos nije jedno a kcesorno svojstvo, nije samo posljedica socijalnog života, nego je on i pretpostavka t. j. preduvjet tog života. Dakle jedno i drugo: uvjet i posljedica, pretpostavka i učinak. Da postavimo pitanje što je »prije«, obrazovanje ili zajednica, socijalni ili obrazovni etos, bili bi kao onaj, koji je pitao:

---

<sup>7)</sup> Isusovac Tilmann Pesch u svom djelu *Christliche Lebensphilosophie* (1920) ovako označuje sa kršćanskog stajališta svoj metafizički stav: »Solange es Menschen gibt, liegen auf der Erde zwei Weltanschauungen im Streite. Der einen gilt der Mensch als das Allerhöchste; ihr scheint die Welt dazu da, um den Menschen ihre irdischen Begierden zu befriedigen. Sie beruht im Grunde auf nackten und vermunnten Atheismus. (Str. 184) ... Die andere Weltanschauung ordnet den Menschen der über der Welt stehenden Gottheit unter; ...« (Str. 187).

<sup>8)</sup> U djelu *Zur Grundlegung der Kulturpädagogik* (1929) Gerhard Lehmann nakon svestranice i savjesne analize odhaca pojam »personalne izolacije« u pedagogiji.

»što je prije, koka ili jaje«? Zato mi prelazimo preko tog pitanja. Sigurno je da socijalni i obrazovni etos pripadaju zajedno. Nema socijalnog etosa bez obrazovnog etosa i obrnuto, nema obrazovnog etosa bez socijalnog etosa. Njihova je zavisnost korelativna, obostrana.

Socijolog Ferdinand Tönnies<sup>9)</sup> definira etos zajednice kao etos onog oblika zajedničkog života, koji posjeduje »skupnu volju« (Gesamtwille, Gesamtgeist) ali tako da ova prethodi individualnoj volji, da je nad njom t. j. da joj u prirodnom redu pripada primat. »Skupna volja« određuje i formira pojedinačnu volju. Društvo (Gesellschaft) — protivno pojmu zajednice (Gemeinschaft) — sastoji pak u tome da pojedinačne volje stvaraju, određuju odn. organizuju (»konstituiraju«) »skupnu volju«. Pojedinačnoj volji pripada ovdje primat. Kako se dakle razabire zajednica je »prirodniji« oblik života, jedna »veza«, kojoj ljudi pripadaju »nedogovoreno«.

Život čovjeka odvija se u zajednici, koja posjeduje takovu »skupnu volju« — kodeks norma, uputa, običaja, koja posjeduje »skupni duh« — jezik, inventar teoretskog i praktičnog znanja, čudorednost, pravo, religiju, metafiziku. Ta »skupna volja«, taj »skupni duh« sačinjavaju etos zajednice. Ovaj etos je realan; on postoji i utječe na formiranje individualnog života.

Alfred Vierkandt<sup>10)</sup> naročito podvlači i razlikuje činjenicu kolektivne t. j. zajedničke svijesti — ili kako je on zove »grupne svijesti« — od individualne svijesti. Kao što postoji in-

<sup>9)</sup> Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft (1922).

<sup>10)</sup> Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie u Die Philosophie in ihrem Einzelgebieten izdao Max Dessoir (1925).

dividualna svijest, svijest jastva (Ichbewusstsein) tako postoji izvorno i kolektivna svijest kao — *Wirbewusstsein*. Ova grupna svijest, kao grupni duh i grupna volja formira pojedinačnu svijest, njen duh i volju. U tome je normativni karakter tog skupnog odn. grupnog duha.<sup>11)</sup>

Imade doduše pokušaja, koji niječu taj etos zajednice, koji niječu »skupni duh« i »skupnu volju« i proglašuju ih smionim hipotezama i spekulacijama (Stirner, Nietzsche, Tarde, Spengler). Tarde zabacuje »socijalni misticism«, zabacuje nauku po kojoj pored realne individualne svijesti postoji i jedna socijalna svijest sa svojim specifičnim socijalnim kauzalitetom. Ličnost je sve. — Skoro protivno mišljenje zastupa Izoulet u djelu »*La Cité moderne*« u kojem tvrdi da je pojedinac sa svojom voljom potpuno podređen skupnoj volji. Za protivnike socijalne svijesti samo je individualni život i njegov etos realan, osim ovog etosa i nad tim etosom ne postoji drugi, različiti, prekoindividualni, skupni etos. Realan je samo individuum sa svojim aktima. Zajednica je »agregat« tih pojedinaca, ona ne posjeduje svoj specifični karakter, koji bi je uzdizao nad »sumu« pojedinaca. Prema tome »skupni duh« (*Gesamtgeist*, *Volksgeist*) kao etos zajednice ne postoji. Ove pokušaje mi ovdje samo registriramo.

U skupnom duhu (objektivni duh za raz-

---

<sup>11)</sup> Isporedi nadalje Dr. Hans Freyer: *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (1928): »Die Gemeinschaft besteht nicht einfach in Erlebnissen und Äusserungen des Zusammengehörigkeitsgefühls, sondern wird ein sozia'ler Körper, der in seiner spezifischen Form beharrt, während die Individuen ein und austreten, sich aktuell in ihm betätigen oder nicht.« (Str. 65).

liku od subjektivnog duha; Hegel), u skupnoj volji reprezentovana je kultura zajednice.<sup>19)</sup> Posebno je pitanje tko je faktor kulturnog stvaranja i razvoja. Na to pitanje vratilićemo se poslije. Zajednica ima prije svega konzervativnu funkciju, ona čuva, održava i nastavlja kontinuitet kulture. To je nagon svake zajednice.

Kultura se prenosi od generacije na generaciju; jedna generacija predaje drugoj, nadolazećoj generaciji svoj etos odn. kulturu. Predaja, tradicija najstariji je oblik obrazovanja. Svaki tradicionalizam po prirodi svojoj je konzervativan: on hoće da sačuva staro i zato odbija odn. teško prima novo. Obrazovanje je izvorno onaj proces kojim se nadolazeće generacije uživljavaju u etos zajednice, u »duh« i »volju«, u kulturu zajednice. Nova generacija prima ideje i ideale stare generacije. Savremena pedagogija sa velikom većinom svojih pretstavnika je kulturna pedagogija t. j. ona pod obrazovanjem razumijeva prvenstveno proces prenošenja, predavanja, proces nastavljanja kulture.

Obrazovanje međutim nije samo predaja i čuvanje tradicije, obrazovanje nema samo konzervativnu funkciju. Obrazovanje je onaj moćan faktor u životu zajednice i pojedinaca, koji razbudi i razvija stvaračke snage. Te stvaračke snage izgrađuju »duh« i »volju« zajednice, one čuvaju, podižu i razvijaju njenu kulturu. Obrazovanje nije dakle samo predaja, nije uživljavanje u postojeći etos, nego je ono pored toga i faktor razvoja. Obrazovanje i kultura zahtjevaju se obostrano. Obrazovna funkcija podržava, nastavlja i

---

<sup>19)</sup> Hans Freyer: Th. d. obj. G.: Alle Formen des objektiven Geistes stammen genetisch aus menschlichen Gemeinschaftsleben, insofern haben sie alle jene soziale Situation zu ihrer Voraussetzung.« (Str. 64).

podizhe kulturu; kulturna funkcija zahtjeva obrazovanje.

Po hivstvu svom obrazovanje je »potreba života«, jer ono »u vodi« nedorasle u život, podržava ih i razvija. Obrazovanje je fenomen života. Ernst Kriek<sup>13)</sup> podvukao je ovaj »vitalni« osnov obrazovanja. Obrazovanje po njegovom mišljenju izraz je socijalnog života, koji hoće da se održi, nastavi i razvije.

Obrazovanje kao proces uživljavanja u postojeći etos nije posljedica promišljene odluke: obrazovanje donosi sa sobom dinamika života. Mišljenje uopće a napose pedagoški mišljenje ne stvara obrazovnu ideju, ne pokreće obrazovni proces. Ono nailazi na fenomen obrazovanja, koji je jedan izvorni datum samog života. Pedagogiju mora da odbije svaki onaj racionalizam, koji je uvjeren da razum donosi, normira i opravdava obrazovnu ideju. Razum zahvaća u obrazovni proces, organizuje obrazovni posao, podvrgava nesvjesno obrazovanje svjesnoj volji i tako ga pomaže i unapređuje. Obrazovanje postaje osviješteni i planski rad.

---

<sup>13)</sup> Ernst Kriek: Philosophie der Erziehung (1922): »...: darin offenbart sich die Erziehung als eine Urfunktion im Gemeinschaftsleben« (str. 12). »Erziehung ist für die Wissenschaft nicht zuerst eine Aufgabe, sondern eine Gegebenheit, eine Urfunktion des Geistes und der Gemeinschaft im Werden des Menschen, und als solche ist sie eine ursprüngliche geschichtsbildende Macht, eine Grundbedingung alles geistigen Seins und Wachens (str. 45). — Od istog pisca Erziehungsfilosofie (1930): »Erziehung ist zutiefst eine Lebensfunktion der Gemeinschaft: ...« (str. 70). »Erziehung ist allem Menschentum notwendig, weil sie eine Bedingung menschlichen Wachsens und Reifens ist« (str. 18).

Razum ima već gotovu obrazovnu ideju pred sobom; njegova funkcija sastoji samo u tome da je formulira i slijedi, da organizuje sve obrazovne snage. Fenomen obrazovanja kako smo ga napred odredili univerzalan je i »vječan« i zato obrazovanje posjeduje jednu apsolutnu, izvanhistorijsku jezgru — posjeduje ideju.

Različite kulture posjeduju jedno obrazovanje a to je održati, nastaviti i razviti postojeću kulturu. Postoji jedan pojam obrazovanja, koji se ne mijenja od kulture do kulture. Pojam obrazovanja kao tendencija da se kultura održi i razvije jest apsolutan. A kultura je skup dobara i vrijednota, skup svega onog što jedna zajednica, jedan narod cijeni, hoće, znađe, vjeruje, želi. Kultura sadržava konačno u sebi »svetinje«, najviša dobra, ideale jedne zajednice. Sa ovog stajališta čuvanje i razvijanje kulture ima etički smisao. Obrazovanje nije jedan indiferentni proces, kao što ni kultura nije jedin indiferentni skup dobara. Kulturni ideali jesu i obrazovni ideali. Svagdje i uvijek obrazovanje kao manifestacija kulturnog života i kao preduvjet kulturnog razvoja odvija se sub specie boni. Rad na ostvarenju obrazovnih ideala ujedno je i rad za razvoj kulture. Kulturu i obrazovanje veže jedna ista etička tendencija.

Dosada smo općenito odredili da je obrazovanje proces, u kojem jedna generacija predaje svoj etos, svoju kulturu nadolazećoj generaciji (1), razbudiće vrijedne stvaralačke snage (2), koje će čuvati, nastaviti i razviti kulturu. Bio taj proces manje ili više osvijestjen, racionalizovan i organizovan on se odvija po gornjoj shemi.

Proces obrazovanja ima dvostruko značenje za kulturu. U prvom redu on ima, kako smo to već napred spomenuli konzervativno značenje. On predaje, čuva, nastavlja kulturu. Kao takav



on je nosilac kulturnog kontinuiteta. U drugom redu obrazovanje budi i razvija u čovjeku one stvaralačke snage i sposobnosti, koji mogu da postanu faktori kulturnog razvoja. S ovom funkcijom obrazovanje stvara uvjete za napredak kulture. To je njegova kulturna funkcija. Njih drži i nosi napred jedna ista etička ideja. Kako u osnovima kulture, tako i u osnovima obrazovanja ta jedna etička ideja predstavlja onaj faktor, koji ih vodi napred.

To je karakteristika svakog obrazovanja. S tom formalnom »definicijom« obrazovanja mi nismo još u cjelini zahvatili njegovu idejnu stranu. Ideja obrazovanja sadržava u sebi više nego što nam kazuje formalna shema o prenošenju, čuvanju i razvijanju kulture.

Obrazovanje nije samo manifestacija vitalnog života, u kojem čovjek kao organizam raste i razvija fizičke i duševne snage u službi svojih i vršnih životnih potreba. Naturalistička filozofija sa svog stajališta ne može priznati autonomnu obrazovnu ideju, jer ona u čovjeku pored iznad njegovog vegetativno-animalnog bivstva ne nalazi drugog određenja. Čovjek kao i sva ostala živa bića, dakle kao i svi drugi organizmi ima »centripetalne« funkcije, funkcije koje služe njegovom »fizičkom« bitku, funkcije koje imaju vitalni centar. Čovjek nema specifično novih funkcija, on ne posjeduje drugo, od ostalih organizama različito određenje; njegov je bitak samo bitak organizma. On nije izuzetak u carstvu života. Scheler polemišući na jednom mjestu sa naturalizmom, koji dopušta da je čovjek »vrh« na ljestvici života, dodaje da čovjek kao vrh te ljestvice ipak potpuno pripada toj ljestvici života. Dakle čovjeku kao vrhu ne pripada jedan izuzetan položaj u području organskog bitka.

Po nauci naturalizma sva ljudska aktivnost cr-

pi ciljeve i energije iz životnog nagona. Životni nagon i za čovjeka je zakon. Kao živo biće čovjek tom zakonu izbjeći ne može. Čovjek se ne može osloboditi tog zakona. Cjelokupna ljudska kultura: nauka, čudorednost, umjetnost, pravo, gospodarstvo, religija — zahvaljuje p o d r i j e t l o svoje tom životnom nagonu, koji hoće da se održi i nastavi. Naturalistički pozitivizam izvodi kulturu iz životnog nagona. Kultura je s a m o j e d a n o b l i k vitalnog života.

Istina je u službi života, u službi što boljeg i pouzdanijeg snalaženja; ona je s r e d s t v o i »oruđe« života — dakle jedna vitalna kategorija. Životnu nagon treba »istinu«, treba realnost, jer je upućen na nju. A istina nije ni u čem drugom, do u a d e k v a t n o m spoznanju realnosti. »Istina« je najpotrebnije sredstvo za život, sredstvo za snalaženje u realnosti, sredstvo za akciju. Z a b l u d a, p o g r e š k a, neispravni zaključak mogu da budu kobni za život. U najnovije vrijeme Bergson a naročito Spengler naglašuju ove praktične i vitalne osnove mišljenja i njegove istine. Tako isto i čudorednost, pravo, religija, gospodarski sistem i t. d. Moral sa svojim normama reguliše odnose između pojedinaca (u pravu: privatnopravni odnosi) između pojedinaca i zajednice (u pravu: javnopravni odnosi). Moral treba da štiti interesne sfere — i ništa više. Zajednica, država samo je zato da parališe bellum omnium contra omnes, da tako bez drastične borbe zajamči život svim ljudima po mogućnosti podjednako (Hobbes). Benthamov utilitaristički moral zahtjeva »što veću sreću što većem broju ljudi«. Nietzsche poznaje samo dva morala. Moral »j a k i h« (Herrnmoral), koji vode i moral »s l a b i h« (Sklavenmoral), koji slušaju i izvode. Takav moral donosi sam život, koji je borba jer je »Wille zur Macht«.

Razum, razbor dobiva dakle prevagu nad impulzivnim i slijepim nagonom; on savladava veherentnost nagona, disciplinira i sputava ih u nove oblike. Razum, ratio, inteligencija čovjeka ne donosi drugi, novi zakon, ne mijenja njegovo bivstvo. Inteligencija je u službi života, u službi vitalnih potreba a kao takova ona je vitalnog karaktera. Inteligencija naposljetku nije isključivi posjed čovjeka, Wolfgang Köhlerova ispitivanja viših majmuna, antropoida, pokazala su da i majmuni posjeduju inteligenciju. Köhlerovi majmuni rješavali su vrlo teške zadatke, rješavali su s uspjehom vrlo složene probleme. Snalazili su se u najtežim situacijama, zamišljali su i izvodili komplikovane radnje — samo da uhvate bananu. Banana je bila u njihovom vidnom polju tako namještena da je trebalo naročite »duhovitosti« t. j. inteligencije da se do banane dođe. Štoviše, kada sa golim rukama nisu mogli dohvatiti bananu, ti inteligentni majmuní uzimali su trske, užeta, sanduke i s njima su se korisno služili. Izvođenje spomenutih radnja pokazuje karakter inteligentne radnje.<sup>14)</sup> Proces je jasan! Vitalna potreba — hrana (banana), izaziva jednu funkciju — inteligenciju, koja se služi »spravama«, orudem, sredstvima. Inteligencija i njena sredstva t. j. oruda imaju vitalni centar, vitalnu vrijednost. Motiv kao početak i ostvarena svrha kao svršetak te inteligentne radnje izrazito su vitalnog karaktera. Proces je »centripetalan«. Ljudska inteligencija po nauci naturalizma nije specifično različita od inteligencije antropoida. Postoje samo različiti stupnjevi u razvoju te inteligencije, koja je jedan »viši« organ života, jedan kasniji produkt u razvoju života.

---

<sup>14)</sup> Köhlerova istraživanja izazvala su živahnu diskusiju u filozofijskim i psihologijskim krugovima (K. Koffka, K. Bühler, Lindworsky, Scheler).

Spengler<sup>15)</sup> u svom najnovijem djelu (Die Technik des Menschen) identificira inteligenciju sa »lukavstvom«, čija je svrha da služi životnim potrebama. Interesantno je da neki pretstavnici savremene psihologije definiraju inteligenciju kao vještinu, kao sposobnost brzog i korisnog snalaženja, kao »duhovitost« u rješavanju problema. Ona je pretežno spontanog karaktera a ne može se postići samo učenjem (W. Stern, O. Selz)

Dakako da inteligencija ima svoju historiju, svoj razvoj, svoje niže i više razvojne faze tako da mi danas studirajući bivstvo ljudske inteligencije ne možemo više da uočimo u cjelini njen vitalni karakter (njeno vitalno podrijetlo i njenu vitalnu svrhu) — tako nastavljaju naturalisti. Ali jedno je sigurno da inteligencija kao »iznadinstinktivna« sposobnost pretstavlja samo jedan, novi, korisniji organ u službi života, u službi animalno-vegetativnog bitka. Dakle sa inteligencijom čovjek ne mijenja karakter svog bitka. Život i sudbina čovjeka identična je sa životom i sudbinom svih ostalih organizama. Čovjek je doduše zahvaljujući svojoj inteligenciji stvorio sebi materijalnu i duhovnu kulturu — ali ta kultura nije ništa drugo nego sistem oruda, sistem sredstava, koji direktnije ili indirektnije služe životu. Jedina i autentična »svrha« života je životni nagon. On hoće da se održi, nastavi i razvije.

Bergson u čovjeku nalazi samo jedan oblik univerzalnog nagona — elan vital'a. Čovjek prema tome ne prekida kontinuitet u organskom svijetu. Cjelokupno djelovanje, cjelokupno nastojanje ljudsko, produktivno i reproduktivno imađe taj vitalni korijen.

---

<sup>15)</sup> Vidi »Riječ« br. 30. i 31. (1931.). Dr. Stevan Prtali: Jedno novo djelo Oswalda Spenglera.



Materijalna i duhovna kultura ima se razumjeti sa stajališta ove genealogije. Sve se rađa iz životnog nagona i sve njemu služi. S takovim mišljenjem naturalizam negira neku posebnu ideju čovjeka, negira metafiziku čovjeka. »Zakon života«, zakon žive prirode vlada čovjekom potpuno; on je jedan oblik života — i ništa više. Njega stiže ista sudbina kao i sva ostala živa bića. Njegov je bitak »fizički« bitak, bitak vegetativno-animalnog bića.

Za naturalističku filozofiju, za »pozitivističku« pedagogiju obrazovanje je u pravom smislu te riječi jedan fenomen života, jedna potreba vitalnog života. Nedoraslo dijete, nemoćno i nesposobno da održava svoj život pored fizičkog razvoja (sazrijevanja) zahtjeva i razvoj duševnih funkcija. Ono mora da primi odn. »nauči« neka znanja i vještine, mora da se prema svojim individualnim mogućnostima uživi u onu sredinu, u kojoj živi. Svakog čovjeka okupira briga za »fizički« život njegov i njegovih. Roditelji uzgajajući svoju djecu pripremaju ih za samostalni život. Zašto? Koji je pravi motiv tog njihovog djelovanja, te brige? Roditelji sa »animalnom simpatijom« vode brigu o svom nedoraslom i nemoćnom djetetu, vode brigu o njegovom budućem životu. Tako odgovara naturalizam. Naturalisti se pozivaju na analogije iz životinjskog carstva. Pitanje je za sebe da li je ta briga za »fizički« život drastična borba, u kojoj slabi i nesposobni propadaju a jaki i sposobni se održavaju. Naturalizam ne stoji i ne pada sa tezom da je život borba. Naturalizam drugog smjera poznaje u životinjskom carstvu uopće a napose kod čovjeka i osjećanja simpatije: solidarizam, međusobnu pomoć, kooperaciju — ali sve to kao sredstvo i »oruđe« za zadovoljavanje vitalnih potreba.

Ako ne u teoriji a ono sigurno u praksi n a t u r a - l i s t i č k i životni n a z o r, taj »vitalni poziti-

vizam« dominira. To je životni nazor širokih narodnih slojeva. Danas se u Sovjetskoj Rusiji taj pozitivizam u zvisuje do ideala. Rusija ruši staru duhovnu kulturu Evrope, koja je sa sistemom privatnog kapitalizma dovela do socijalne i gospodarske nejednakosti i nepravde. Rusija glavnu brigu posvećuje svom novom gospodarskom i socijalnom sistemu. Oficijelno se izjasnila za pozitivizam. Ruši sve što ne koristi životu, što nema vitalnog efekta. Pali Kantova djela, ruši crkve. Uništava tradicije one kulture, koja u svojim osnovima ima metafizičke pretpostavke, pretpostavke da čovjek pored svog vitalnog bivstva posjeduje i duhovno bivstvo. Zato Rusi danas hoće i stvaraju novu kulturu, kulturu socijalnu i materijalnu, koja treba da ostvari socijalnu pravdu. Odbijajući u svom radikalnom pozitivizmu svaki idealizam za boravljaju da u osnovima njihova rada leži etička ideja, dakle opet jedna metafizika.

Industrija je ideal. Ona treba da unapredi produkciju — da se što bolje zadovolji konzum i tako poboljšaju uvjeti života. Sadašnja Rusija je školski primjer kako se na novim osnovima stvara i formira novi tip kulture. Ti novi osnovi su po izričitoj deklaraciji Sovjeta: rad, društvo, priroda. Industrijalizam, socijalizam, naturalizam. Tri riječi, tri elementa jednog životnog nazora, tri strane jednog kulturnog programa, koji svijesno hoće da služi životu. Taj novi kulturni program ušao je i u sovjetske škole. Rad, društvo, priroda — to je nastavni program nove ruske škole, program njihovog obrazovnog sistema (Blonskij, Krupskaja itd.).

Razmatranje o kulturno-socijalnim osnovima obrazovanja dovelo nas je do antropološkog problema. Nameće se pitanje: koje je bivstvo čovjeka? Imade li naturalizam pravo kada čovjeku i njegovoj

kulturi priznaje samo vitalitet i ništa drugo? Imade li naturalizam pravo kada tvrdi da je kultura samo skup »dobara«, oruđa odn. instrumenata, koji direktnije ili indirektnije služe vitalnom centru? Pored »vitalne ideje« naturalizam ne priznaje čovjeku a prema tome ni kulturi, ni obrazovanju drugu »prekovitalnu« ideju. Ukoliko naturalizam i priznaje duhovnost čovjeku, on je tumači vitalistički. Pokušaćemo da pokažemo do koje mjere naturalizam ispravno tumači bivstvo individualnog i socijalnog života. Nadalje nastojaćemo pokazati kako naturalizam sa svojim uskim pojmom »isključivog vitaliteta« nije u mogućnosti da u cjelini obuhvati bivstvo čovjeka. bivstvo kulture a prema tome i bivstvo obrazovanja.

### 3. »Filozofijska antropologija«.

»Što je čovjek i koje je njegovo određenje u kosmosu?« To je centralni problem filozofijske antropologije. Tako ga je postavio Max Scheler u svom neobjavljenom djelu »Philosophische Anthropologie«. <sup>16)</sup> Filozofijska antropologija, jedna relativno mlada filozofijska disciplina, razmatra čovjeka u cjelini. Čovjek, njegovo »fizičko« i duhovno bivstvo, njegov socijalni i individualni život, njegov »položaj« u organskom svijetu, konačno njegov »poziv« (svrha, određenje, misija) u kosmosu jesu problemi te filozofijske antropologije. Spomenuti problemi sačinjavaju metafiziku čovjeka, jer filozofija odgovarajući na te probleme rješava zapravo problem bitka i čovjeka u njemu. U kakovom se odnosu nalazi čovjek naprama cjelokupnom bitku (organskom i anorganskom)? Kako izgleda taj svijet, u kome čovjek ži-

---

<sup>16)</sup> Glavnije misli iz neobjavljene »Filozofijske antropologije« Scheler je iznio u spisu »Die Stellung des Menschen im Kosmos« (1928.).

vi? Čovjek je »dio« svijeta, on je sastavni član prirode. On podleži zakonima svijeta, zakonima prirode. On je također sapet u lanac neumoljivog kauzaliteta. On je i materijalno, »fizičko«, organsko biće. Kao takav podvrgnut je zakonima materijalnog svijeta, zakonima organskog. On nastaje i nestaje. Organizam čovjeka čeka jasna i neizbježiva sudbina: smrt, nirvana. Tu nirvanu, to ništavilo poslije smrti čovjek je uvijek teško podnosio. Njegova se narav nije mogla pomiriti s tom mišlju da je čovjek samo organizam, koji u jednom času prestaje i nestaje.

Čovjek je htio da »produži« svoju egzistenciju, još i više, on je htio neumrlost i vječnost. Kao organizam čovjek je nesumnjivo prolazno biće, kome ni u kojem slučaju ne pripada neumrlost ni vječnost. Približili smo se našem osnovnom pitanju, pitanju kakove je naravi egzistencija čovjeka, koji je »položaj« čovjeka u kosmosu?

Vidjeli smo već napred da postoje uglavnom tri različita mišljenja o naravi ljudskog života, tri različite koncepcije o čovjeku. Po prvoj — to je objektivni idealizam — čovjeku prije svega pripada izuzetan položaj u svijetu. On, iako organsko biće, nije samo organsko biće. Svijet je »stvoren« i čovjek također — od jednog bića, koje u sebi sadržaje savršenu istinu, dobrotu i ljubav. Ens perfectissimum. To je mozaički nazor (Moj-sijev pentateuh). Bog je odredio čovjeku kako treba da živi, što smije i što ne smije, za čim treba da teži. Postoji jedna misija, koju čovjek svojim životom ostvaruje. Ta misija nije od čovjeka željena ni izabrana, ona je od Boga naložena. Čovjek »sličan Bogu« treba da postane kao On. Druga koncepcija — subjektivni idealizam — pridaje čovjeku također izuzetan položaj u svijetu, ali ta izuzetnost nije posljedica božje, nego ljudske volje. Čovjek se oslobodio isključivog kauzali-



teta prirode. On je sebi stvorio svoj novi kauzalitet, jedan drugi zakon. Slobodu je sam sebi izvojevao a nije ju dobio od Boga. Čovjek je duhovno biće; njega vode ideje i ideali. Te ideje, ti ideali nisu božanskog podrijetla. Čovjek je njihov autor. — Po trećoj naturalističkoj koncepciji čovjek je samo organizam, jedan stadij u razvoju života. On je podvrgnut zakonima organskog svijeta. Ne postoji neka posebna autonomija čovjeka. Sveukupno nastojanje čovjeka, njegova kultura samo je izraz vitalnog nagona, koji preko najrazličitijih puteva, služeći se sredstvima i oruđima, afirmira uvijek samo svoje vitalno bivstvo. Naturalizam pobija izuzetni »položaj« ljudskog života u kosmosu. Čovjek ne posjeduje posebnu metafiziku, posebnu ideju. Metafizika organskog proteže se i na čovjeka. — Teženje, nastojanje, volja, ta jezgra čovjeka, imade svoje osnove u organskoj naravi čovjeka, u njegovom vitalnom bivstvu. Naturalizam ne dopušta uopće duhovno kao »prekovitalno«. Duhovno je »nastavak« vitalnog a kao takovo, dakle, još uvijek vitalnog karaktera.

Za pedagogiju, koja ne će istinu samo radi istine, nego istinu radi života, koja hoće istinu kao direktivu, to pitanje o čovjeku, o njegovom »položaju« u kosmosu, jedno je od prvih pitanja. Svaka pedagogija mora o tom pitanju voditi računa.

Pedagogija, koja se bavi problemom formiranja čovjeka, mora uzeti u razmatranje pitanje što je čovjek, koje je naravi njegova egzistencija, njegova sudbina; koja je »posljednja« svrha njegova teženja? Svaki obrazovni sistem u svojim osnovima imade jednu određenu koncepciju o čovjeku. Bar bi je trebao imati, jer obrazovanje formirajući čovjeka zahtjeva jasan pojam o tome, što je čovjek i što on treba da bude. U pitanju je, dakle, ideja čovjeka.

Mi ćemo u glavnim crtama prikazati historijski razvoj te ideje sve do današnjih dana. Pokazaćemo, kako ideja obrazovanja zavisi o ideji čovjeka, pokazaćemo, kako obrazovanje pretpostavlja jedan određeni pojam o čovjeku, o njegovom »položaju« i »pozivu« u svijetu. Jedino na taj način, razmatrajući ove metafizičke osnove obrazovanja moći ćemo dobiti potpuniju sliku o tome što je obrazovanje odn. što ono treba da bude.

Misao da je čovjek i duhovno biće javlja se već rano u historiji ljudskog mišljenja. Kod Platona i Aristotela ta misao postaje određenija i jasnija. Pored vitalnih funkcija čovjek posjeduje i um, nous, »božansku iskru«. Taj nous je specifični posjed čovjeka. Sa nousom, s umom, odnosno duhom svojim čovjek se razlikuje od ostalih živih bića. Nous mu daje u carstvu života izuzetan položaj. Nous, um, duh, duša sačinjava bivstvo, esenciju odn. jezgru čovjeka. Um i nagon, duh i tvar, duša i tijelo dvije su različite i protivne supstancije, koje se bore za prevlast. Taj antagonizam sačinjava smisao ovog dualizma. Um je »viši« princip čovjeka, on savladava »prirodu« u njemu, koja je »niži« princip. Nous je misao i volja, ideja i energija. Um nije samo pasivni organ kontemplacije, intuicije, zrenja. Um nije samo »gledanje« ideja, ideiranja. Um je i energija, koja prevodi ideju u čin, u život, on je energija, koja savladava i reguliše nagonski život. Um je autonomna snaga. Sokrat prethodnik Platonov, uči, da je znanje o dobru dovoljno za čudoredno vladanje i djelovanje. Ideja dobra ima tu izvornu i autonomnu moć u sebi, da se prometne u čin. Tako je um već u klasičnoj grčkoj filozofiji dobio značenje jednog dobrog principa, za razliku od tijela, koje je princip zla. Ta misao ulazi i u kršćanstvo, ma da se oficijelno kršćanstvo nje odriče. S v. A u g u s-

tin ispovijedao je jedno vrijeme također taj antagonistički, manihejski dualizam, koji je naučavao, da postoje dva principa odn. dva boga, bog dobra i bog zla. Tu misao nalazimo i kod starih Egipćana i Perzijanaca. Bog Ormuzd je bog dobra, Ahri-man, bog zla. U čovjeku se te dvije sile, ta dva boga neprestano bore.

Kršćanstvo određuje dušu kao supstanciju nevidljivu i imponderabilnu — dakle, spiritualnu supstanciju. Ona je vječna i neumrla. Poslije smrti ona napušta tijelo čovjeka. Neumrlost duše jedna je od osnovnih teza kršćanske vjere i nauke. Kršćanska filozofija — skolastika — u svojoj racionalnoj psihologiji polazi od te duše, koja je za nju prvi i osnovni datum. Psihologija sve do današnjih dana bila je pod jakim utjecajem te racionalne psihologije, koja nauča supstancijalnu dušu. Ta duša, jer je supstancija, jer je nerazoriva, jer je vječna, mora da imade svoj »prostor«, u koji se poslije svog zemaljskog stana seli. Kamo? To pitanje prelazi granice i filozofije i psihologije.

Duša i tijelo, duša i život, to su dva principa, koji sačinjavaju bivstvo čovjeka. Duša i tijelo dvije su različite supstancije. Tijelo je »niži« princip, princip zla i grijeha, duša je »viši« princip, princip dobra i vrline. Između te dvije supstancije nema realnog dodira (Descartes, Malebranche; okasionalizam). Descartes je vjerovao da duši pripada određeno mjesto u ljudskom organizmu. Sekcijom ljudskog tijela on je štoviše i »našao« to mjesto u glavi — u jednoj njenoj šupljini. Materijalizam i naturalizam koji se poslije javio u filozofiji, odbacio je supstancijalnu dušu. Duša kao posebna i od tijela različit princip ne postoji. Postoji samo jedan princip. Protiv dualizma oni naučavaju monizam. Pored »tvarne« supstancije ne postoji druga supstancija — to je materijalizam; ta materija je dio fizičkog

svijeta, ona je dio prirode i nema osim nje druge »supranaturalne« supstancije — to je naturalizam«. Ljudska duša nije drugo nego »svežanj« očuta, osjeta. Osjet je jedina realnost. Psihologija poznaje samo osjete. A osjet je reakcija na vanjski podražaj, na podražaje prirode. Psihologija ne pozna nevidljivu dušu, ona nalazi samo osjete i njihove komplekse — dakle naturalistička, materijalistička psihologija jest senzualizam. Ti osjeti — reakcije na vanjske, fizičke podražaje — čine dušu. Od tih osjeta potječe sve. Duša je neispisana ploča, tabula rasa, koju priroda sa svojim podražajima ispisuje. Duša je, dakle produkt prirode i njenih podražaja. Ona je jedan razvojni produkt same »materije«. Čovjek se ne rađa sa dušom, kako to uči nativizam. Fizička smrt, smrt tijela, ujedno je i smrt duše, jer duša je fenomen tijela, fenomen života, epifenomen (pojava pratilica).

Condillac ovako formulira nauku senzualizma: »La sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme«. Poslije njega Locke udara temelje empirijskoj psihologiji i tvrdi: nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu. Tako je pored racionalne psihologije nastala naturalistička, a poslije empirijska psihologija, koja ne će da pođe od hipoteze. Lange, historičar materijalizma, ubacio je u psihologiju parolu o »psihologiji bez duše«. Ta parola dovoljno ocrtava mentalitet naturalističke psihologije. Savremena psihologija, biologija i antropologija neće dušu kao supstancijalni princip, neće neumrlu i vječnu dušu, koja »napušta« tijelo.

Duša, duševno, psihično ne postoji kao zasebna i samostalna realnost. Fizično i psihično, stvarno i duševno, fiziološko i svijesno samo su dvije strane jedne realnosti. Max Scheler skida sa problema duše i tijela »metafizički« nimbus, koji

je posljedica religijsko-metafizičkih utjecaja. »Ein und dasselbe Leben ist es, dass in seinem »Innesein« psychisches, in seinem Sein für Andere leibliche Formgestaltung hat« (Die Stellung des Menschen im Kosmos, str. 86). »... Der physiologische und der psychische Lebensprozess sind ontologisch streng identisch...« (str. 87). »... Was wir also »physiologisch« und »psychisch« nennen, sind nur zwei Seiten der Betrachtung eines und desselben Lebensvorganges« (str. 88). »Das psychophysische Leben also ist eins« (str. 91).

Duša i duševno ne pretstavljaju jedno zasebno i autonomno područje. Duševno je samo jedna strana životnog procesa. U genetičkom pogledu duševno je jedna faza u razvoju organskog uopće. Danas još ne znamo sigurno da li duševno kao svijesno (duševno je najprije i eminentno ono, što nazivamo svijesnim; otvoreno je pitanje, da li postoji duševno kao nesvijesno) pripada isključivo čovjeku ili se ono već javlja i kod životinja. Sigurno je, međutim, da je duševno vezano na organizam a kao takovo da je i zavisno o njemu. Duševno ne posjeduje samostalnu zazbiljnost.

Sa organizmom nastaje i psihička realnost. Materijalizmu i naturalizmu pripada zasluga, što je oborena dogma o supstancijalnoj duši. Međutim, psihologija i antropologija, ako i odbacuju supstancijalnu dušu, ne mogu eliminirati dušu uopće, jer psihično kao različito od fizičkog i fiziološkog ipak postoji. Psihologija ne će da odbaci dušu posvema, ona utvrđuje novi pojam duše i duševnog. Primarna je funkcija, akt, čin — to je nauka novije psihologije. Osjet je građa, pasivna materija, samo substrat. Ne formiraju osjeti, ta senzualna građa, dušu. Spontani akti (funkcija je izvorna manifestacija organizma; funkciju ne stiče organizam »izvana«) biraju sebi materijal,

oni sačinjavaju i formiraju dušu. Duša nije ništa izvan i mimo tih funkcija. Duša je život tih funkcija. Duša prema tome ima karakter procesa, a ne supstancije. Sa razvojem funkcija razvija se i duša, sa snagom funkcija razvija se i specifični karakter duše — sa prestankom funkcija, »prestaje« i duša. Akti i njihovo funkcioniranje određuju dušu. To je novija nauka o duši, koja je poznata pod imenom nauke o aktualnoj duši (W. Wundt).

Duša je individualna struktura, koja se mijenja od čovjeka do čovjeka. Ona nije izvorni posjed čovjeka. Ne posjeduju svi ljudi jednaku dušu. Različiti funkcionalni spletovi određuju i različite duše. Aktualizam, koji je zamijenio supstancijalnu nauku o duši nije vodio dovoljno računa o tome-kako i po čemu funkcije konstituiraju to »jedinstvo«, koje mi nazivamo dušom. Nadalje, aktualizam nije dovoljno odredio svoje gledište o odnosu te aktualne duše naprama tijelu, naprama organizmu. Ni aktualizam nije mogao preći preko psihofizičkog problema. Duša i tijelo ipak su dva svijeta, koji teku paralelno.

Poslijekantovski idealizam iznio je jednu novu kategoriju, koja je trebala da zamijeni dušu. Mjesto duše u filozofiju je uveden pojam duha. Duša je subjektivni duh. Metafizika duha zamjenjuje metafiziku duše. Max Scheler učenik Euckenov tvrdi, da ne postoji više problem duše i tijela, nego problem prirode i duha, problem života i duha. »Nicht also Leib und Seele oder Körper und Seele oder Gehirn und Seele im Menschen sind es die irgend einen ontischen Gegensatz bilden. Der Gegensatz, den wir im Menschen antreffen und der auch subjektiv als solcher erlebt wird, ist von viel höherer und tiefgreifender Ordnung — est ist der Gegensatz von Leben und Geist« (str. 95). Rudolf Eucken

postavlja ovako antropološki problem: »Der Ausgangspunkt der Selbstbesinnung wird die Frage zu bilden haben, ob das Leben des Menschen gänzlich innerhalb der Natur verläuft, oder ob es über sie hinaus eine eigentümliche Art entwickelt«. To je problem duha i tijela, problem duha i života. Taj problem sadržavajući u sebi užu problem o odnosu duše i tijela postaje centralnim problemom filozofije uopće a psihologije i antropologije napose.

Psihologija od D i l t h e y a dalje orgijentira se na pojmu duha i postaje d u h o v n o z n a n s t v e n a (Spranger, Erismann, Jaspers). Ta »nova« psihologija ima doduše i svoju opoziciju (ponajviše Störring), ali je svakako interesantno, da se sve više i više nameće ideja sinteze te »nove« duhovno-znanstvene i »stare« prirodoznanstvene psihologije. K a r l B ü h l e r u svom djelu »Die Krise der Psychologie« (1928) zahtijeva u psihologiji i d u h o v n o z n a n s t v e n i a s p e k t. Takova je situacija u psihologiji. Za filozofiju je važno slijedeće: da je pojam duha donio sa sobom jednu metafiziku duha, metafiziku o duhovnom bivstvu čovjeka. Antropologiju ne zanima toliko problem o odnosu duše i tijela koliko problem o odnosu duha i tijela, duha i života.

Čovjek je duhovno biće — tvrdi metafizika duha. Bivstvo čovjeka ne sastoji u njegovim animalno-vegetativnim, u njegovim vitalnim funkcijama. Pored vitalne naravi čovjek za razliku od ostalih organizama posjeduje duhovnu narav. Dakle, opet neko dvojtvo, n o v i d u a l i z a m. Mjesto duše uvodi metafizika duha s u b j e k t i v n i d u h. Metafizika duha mjesto neumrle i vječne duše stvara pojam o b j e k t i v n o g d u h a. K a n t i H e g e l izričito govore o dualnoj naravi čovjeka. Čovjek nije s a m o dio prirode, nije samo »N a t u r w e s e n« (Kant), on je i duhovno biće koje se »o s l o b o d i l o« prirode. Duh i njegov razvoj ne sastoji ni u čem drugom do

u postizavanju slobode. Duhovnost nije gotovi posjed čovjeka. Samo kao mogućnost, kao potencija ona je specifični posjed čovjeka. Duša, subjektivni duh raste i razvija se, postiže svoju kulminaciju i prestaje. Ali subjektivni duh ima tu mogućnost, da sebi »ostavi traga«, da se objektivira, da se produži kao objektivni duh i na ovaj način da utvrdi svoju »vječnost« i neumrlost.

Duhovnost pripada čovjeku i to ga razlikuje od ostalih živih bića. Čovjek po metafizici duha pored bezuvjetnog vitalnog bivstva posjeduje i duhovno bivstvo. Sa duhom čovjek kao da započinje drugi kauzalitet, svoj kauzalitet slobode. Tako metafizika duha obnavlja dualizam.

U čemu sastoji ta duhovnost čovjeka? Duh se određuje kao protuteža, kao protivnost prirodi odn. životu. I zaista, kako smo spomenuli, Kant i Hegel baš na toj protivnosti grade pojam duha. Duh je ideja slobode. Sloboda je ona moć, ona mogućnost odn. snaga čovjeka, s kojom se on oslobodava svog vitalnog zakona, stvarajući drugi novi zakon. Duhovnost je prekovitalno bivstvo čovjeka.<sup>17)</sup> Čovjek je uspio da svojom egzistencijom pored zakona prirode i života utvrdi

---

<sup>17)</sup> Eucken na jednom mjestu ovako tumači duhovnost čovjeka: »So ist der Mensch ein Wesen, das über sich selbst hinauswächst, etwas, über das wir einerseits hinaus — und zu dem wir andererseits hinaustreben müssen«. Njegov učenik Scheler još određenije fiksira pojam duhovnog bivstva čovjeka: »Das neue Prinzip, das den Menschen zum Menschen macht steht ausserhalb alles dessen, was wir Leben, von innen — psychisch oder von aussen — vital, im weitesten Sinne nennen können. Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist ein allem Leben überhaupt entgegengesetztes Prinzip...« (Die Stellung des Menschen im Kosmos str. 46).



i jedan drugi zakon, zakon duha. On je stvorio tip jednog novog, oduhovljenog života. U čemu, dakle, sastoji to prekovitalno bivstvo čovjeka, u čemu duhovnost njegova, u čemu taj novi tip oduhovljenog života?

Kada je riječ o čovjeku, o organizmu čovjeka, onda neke teorije svakako krivo tumače bivstvo čovjeka kada ga izjednačuju potpuno sa ostalim organizmima. Čovjek je samo vitalno biće; sve što on jest i sve što on čini (homo faber) dakle njegovo biće i sveukupna aktivnost imadu vitalne osnove. Naturalizam tumačeći pojam organizma, pojam vitalnog tvrdi da u carstvu života vlada nemilosrdna borba za opstanak. Jedni ostaju — to su jaki; drugi — slabi — propadaju. Struggle for life to je bivstvo života, to je zakon vitalnog, koji vlada od jednostanične amebe sve do uključivo čovjeka. Ovu Darwinovu misao anticipira već Hobbes kada iznosi svoju teoriju »o čovjeku vuku«. Tu misao danas prihvaća Spengler samo još u oštrijoj formi. (Der Mensch — ein Raubtier).

U biologiji, u antropologiji ta misao gubi sve više i više od svoje vrijednosti. Kako biologija tako i antropologija polazila je od nepotvrđene hipoteze da osim borbe, osim brige za održavanje života ne postoji drugi zakon. Postavljeno je pitanje, koji je to apsolutni zakon života, da li održanje ličnog života ili možda i održanje tuđeg života (Erich Becher) pa nadalje i održanje života cjelokupne vrste. Održanje ličnog života kao jedini i isključivi zakon nije mogao biti potvrđen, jer u carstvu života postoje nebrojeni primjeri koji svjedoče i o održavanju tuđeg života. Neki biolozi (Espinass, Ludwig Büchner, Henry Drummond, A. Sutherland) prošlog vijeka već odriču da u prirodi vlada nemilosrdna borba za opstanak. Činjenica »roditeljskih čuvstava« (skoro

kod svih životinja), nadalje tzv. **clanovi** (primitivni oblici zajednice), u kojima se aktivno manifestuje skupna svijest — svjedoče nam o tome da borba izoliranog organizma — vuka — za opstanak nije zakon života. U životinjskom svijetu, u tim članovima postoji pored »animalne simpatije« solidarizam, međusobno potpomaganje, kooperacija, dakle jedan drugi moral, koji je različit od morala borbe, od morala »zvijeri«.

Na jednom kongresu prirodoslovaca 1880. g. poznati ruski zoolog profesor Kessler održao je predavanje »O zakonu međusobne pomoći«. U tom predavanju on je istakao da u prirodi pored borbe vlada i zakon međusobne pomoći. Taj zakon međusobne pomoći mnogo je važniji za razvoj života nego zakon borbe. Međusobna pomoć po mišljenju Kesslerovom ima svoje osnove u »roditeljskim čuvstvima« i u brizi za potomstvo. 1908 opet jedan Rus, knez Petar Krapotkin izdaje djelo »O međusobnoj pomoći kod životinja i ljudi«. U tom djelu primajući Kesslerovu misao iznosi Krapotkin mnoštvo primjera za dokaz da pored »međusobne pomoći«, koja imade svoj korijen u »animalnoj simpatiji«, u prirodi vlada socijalni solidarizam, uopće postoji moral pomaganja i žrtve, moral discipline i poštovanja.

Dakle, animalno-vegetativno bivstvo organizma, njegovo vitalno bivstvo ne odaje mentalitet vuka ili zvijeri, koji se održavaju trajnom borbom, slijedeći nagon života.

Filozofijska antropologija postavlja i riješava jedno pitanje, koje je fundamentalno kako za filozofiju religije tako i za metafiziku. Ali to pitanje nije od interesa samo za filozofijsku spekulaciju, to pitanje nameće sama životna praksa. Život, kulturno nastojanje i kulturna djelatnost, kojih je nosilac i centrum čovjek, zahtijevaju jednu »teoriju o čovje-

ku«, teoriju o njegovom »položaju« i pozivu u svijetu. Filozofijska antropologija hoće da rasvijetli i razumije taj položaj i poziv čovjeka u kosmosu. Ona hoće nadalje da otkrije bivstvo »ljudskog« u čovjeku, hoće da otkrije jezgru ljudske egzistencije. Ona postavlja i diskutuje pitanje što je čovjek, što on može i treba da bude?

Znamo već otprije kako smo to napred izložili, da svako vrijeme, svaka kulturna epoha sadržava u osnovima svojim konačnu neku metafiziku, iako ona često ostaje nesvjesna, neizrečena i neformulirana. Znamo i to da metafizika tzv. »zapadne kulture« počiva na nekim određenim tezama, koje je karakterišu. Te teze jesu metafizika ideja, čiji su tvorci Platon, Leibnitz, Kant, Hegel, Fichte i drugi — nadalje teza da čovjek nije samo organizam, jedan komad »žive prirode« (Naturwesen; Kant), nego da je i biće duhovno. Ta duhovnost i sačinjava bivstvo čovjeka, sačinjava ono ljudsko u njemu.

Postoje dva mišljenja o duhovnoj naravi čovjeka. Po prvom naturalističkom nazoru duhovnost je izraz, fenomen odn. »posljedica« samog života. Duhovnost je proizašla iz samih ciljeva i zahtjeva života, poslije je stekla neku samostalnost ali ne i samosvojnost. Toj duhovnosti ne pripada autonomija. Duhovnost pretstavlja u čovjeku samo jedan »viši« organ za zadovoljavanje životne svrhe. Duh je dakle jedan novi metod, jedna nova faza u razvoju samog života. Prema tome ne postoji dvojstvo života i duha, ne postoje razlike štoviše suprotnosti, ne postoji hijatus između života i duha — kako to hoće idealizam. Duh odn. duhovnost u pravom smislu te riječi pretstavlja jedan fenomen samog života, pretstavlja jedan novi momenat, u evoluciji samog života. Kao momenat, kao dio, kao pojav života, duh nije autonoman i njega prema tome ne r a s t a v l j a jaz od života. Biolog

Hans Driesch<sup>18)</sup> izričito govori o duhovnosti kao »svrsi« organskog, kao cilju »filogenetskog razvoja«. »... Das aber heist sagen, dass der phylogenetische Prozess auf die Entstehung des rationalen Wesens eingestellt sei« (str. 439). »Das Ziel der organischen Welt ist die Beherrschung dieser Welt selbst durch die Ratio« (str. 440). Duh prema ovom mišljenju ne donosi novi zakon, novo određenje, novu misiju čovjeku, duh ne donosi novi kauzalitet, različit od kauzaliteta života. Duh donosi samo nove metode, nove puteve za riješavanje istih životnih zadataka. Duh i duhovnost po riječima Oswalda Spenglera zaista je samo jedna nova taktika života. Duh je u službi života, on je po svom bivstvu sredstvo, instrumenat za zadovoljavanje životnog nagona. Prema tome čovjeku kako smo to već napred istaknuli ne pripada ni izuzetan položaj ni izuzetan poziv u svijetu. Jedini kauzalitet organske prirode, kauzalitet životnog nagona vlada i čovjekom.

Briga za održanje života, briga za vitalnu egzistenciju — to bi po naturalističkom nazoru trebao da bude zakon života. Iluzija je da bi se čovjek mogao osloboditi tog zakona, tog nagona života stvarajući sebi jedan novi zakon, zakon suprotan zakonu života. Naturalizam ne mora zastupati mišljenje da se životni nagon održava nemilosrdnom borbom jačih i slabih, istrebljenjem nemoćnih i nesposobnih za život. Životni nagon kako smo to napred vidjeli pored zvjerske borbe za održanje života, pozna i simpatiju, solidarizam, kooperaciju, štoviše i žrtvu — a sva ta sredstva sigurno su dijame-tralno različita od borbe. Ne može biti dakle govora

---

<sup>18)</sup> Das Lebensproblem in Lichte der modernen Forschung herausgegeben von Hans Driesch unter Mitwirkung von Heinz Woltereck 1931.

o tome da se moral zvjerske borbe označi kao jedini moral životnog nagona.

Kako vidimo naturalizam dopušta neku socijalnu kulturu, dopušta eto i neki moral duhovnog karaktera — ali sve to konačno izvodi iz životnog nagona.

Cjelokupna kultura uopće proizlazi iz životnog nagona, služi životnom nagonu i tako se prema tome i vraća životnom nagonu. Ne postoji autonomna duhovna funkcija. Duhovna funkcija razumljiva je uvijek samo kao »nastava« životne funkcije, dakle kao pojav unutar samog života. Kategorije duha i duhovnosti proizlaze iz životnog nagona, nastaju u njemu i poradi njega. Vremenom te kategorije, ti »instrumenti« životnog nagona stiču naoko neku samostalnost ali nikada se oni ne mogu odvojiti od svojih pravih i jedinih osnova. Teoretska istina, moralno dobro, umjetničko lijepo, religijsko sveto i sve izvedene kategorije imadu svoje vitalno podrijetlo, svoju vitalnu funkciju. Sve te kategorije posjeduju ovu vitalnu genealogiju. Mi se »služimo« tim kategorijama, mi ih »rabimo«, mi živimo s njima, — oni su instrumenti samog života. Neke kategorije imadu više neke manje tu vitalnu funkciju — ali sve one jednakog su vitalnog podrijetla. Za život najpotrebnija, upravo bezuvjetna kategorija jest istina, poslije nje kategorija moralne dobrote. Estetsko lijepo i religijsko sveto imadu manje vitalni efekt. Zato i nisu bezuvjetnog karaktera za životni nagon. Istina je univerzalno, bezuvjetno i apsolutno potrebna za životni nagon.

Praksa pretstavlja osnove istine; istina proizlazi iz životne djelatnosti. Životni nagon zahtijeva istinu; bez istine životni nagon ne bi mogao računati na uspješno održanje.

Naturalisti odbacuju dakle postojanje neke posebne duhovne funkcije, odbacuje autonomiju duha i njegovih kategorija. Kategorije duha — to su sredstva, metode rada, instrumenti životnog nagona. Sa takovim duhom čovjek prema tome ne postaje nešto novo i drugo, ne dobiva ništa novo.

Naturalizam je uvijek pragmatizam i instrumentalizam (John Dewey). Homofaber — to je teza naturalističkog nazora o razvoju ljudskog duha.

Naturalizam, kako smo već napred jedamput spomenuli, dopušta i priznaje neku relativnu autonomiju tih kategorija ali nikada ona ne zaboravlja da upre prstom na njihovo podrijetlo, na njihove osnove, na njihove vitalne »razloge«. Čovjek danas nije svijestan »vitalne genealogije« svog duha, svojih duhovnih kategorija — nastavlja naturalizam. Za nas istina, dobrota, ljepota i svetost nisu više samo sredstva za postizavanje vitalnih ciljeva. Čovjek je uspio da se bavi ovim kategorijama ne samo kao sredstvima, nego i kao nekim samostalnim, prekovitalnim kategorijama. Te kategorije postali su autonomni »predmeti« i ciljevi. U početku samo sredstva, ove kategorije postale su i »ciljevi« našeg teženja, predmeti našeg zanimanja.

Sigurno je da ih mi danas ne rabimo samo kao sredstva za vitalne ciljeve. Te kategorije udaljile su se od svojih osnova, odmetnule su se od svog vitalnog korijena, i ta velika udaljenost njihova nama se čini kao autonomija. Naturalizam — opetujemo — tvrdi razvoj duha iz vitalnog centra a ne priznaje pored vitalnog bivstva neko različito, prekovitalno — duhovno bivstvo.

Čovjek kao da je skrenuo svoju pažnju, svoj interes, svoju aktivnost od faktične i jedine, realne vitalne »svrhe«, sredstvima, katego-

rijama, instrumentima za postizavanje te vitalne svrhe. Upotrebljavajući te mnogobrojne kategorije, živeći s njima i u njima on zaboravlja t. j. ispada mu iz svijesti njihov vitalni korijen i funkcija. Tako se te kategorije, ta oruđa, koji reprezentuju duhovnost čovjeka udaljuju od svog izvora i odaju naoko samonikli karakter.

Egzišencija duha je nesumnjiva, samo taj duh po mišljenju naturalizma nije samonika o i kao takav autonoman, nego je naprotiv kako smo to već spomenuli »rođen« u krilu života. Jedina i autentična »svrha« organskog pa i čovjeka jest životni nagon. Sve manifestacije organizma i čovjeka također imaju se razumjeti iz te »svrhe«. Ta svrha je ujedno i jedina »samosvrha« (Eigenzweck) i »samovrijednost« (Eigenwert) a sve ostale svrhe, ciljevi i vrijednosti su primarno sredstva za tu »samosvrhu«, za tu »samovrijednost«. Prema tome i kategorije duha predstavljaju najprije sistem sredstava za vitalnu »samosvrhu«. Naturalizam kategorički odbija duhovne kategorije i uopće duhovnost kao »vrijednosti u sebi« (Selbstwert, Selbstzweck) i tvrdi da duh ima samo »vrijednost sredstva« (Mittelwert) za vitalnu samo-svrhu.

Po naturalističkom nazoru čovjek prema izloženoj ne može imati neki poseban »položaj« u kosmosu a s tim u vezi naturalizam ne zna, koju bi to misiju čovjek mogao i morao imati za razliku od ostalih organskih bića. Kao »dio« organskog svijeta čovjek se sa svojim bivstvom ne udaljuje od zakona života. Misija čovjeka je ista kao i misija svakog drugog organskog bića. Čovjek i čovječanstvo žive doduše u iluziji da duhovnost i kultura (kao izražaj duha) donose novi zakon, drugu misiju, drugu, novu, prekovitalnu »samosvrhu«. U tome je po mišljenju mnogih na-

turalista a i nekih nenaturalista uzrok tragedije duha i kulture.

Duh udaljivši se od svog vitalnog korijena, od svog prirodnog centra stiče sve više i više neku samostalnost; kao takav dobiva nevitalni odn. prekovitalni karakter. Ali duh, jer je izvorno i eminentno sredstvo za vitalnu »samosvrhu« ne može da se održi i opravda kao neki autonomni kauzalitet i — nađe se pred »ničim«. Sudbina duhovnog razvoja, sudbina kulturnog života u opće po mišljenju naturalista jest ta da duh i njegove kategorije vremenom gube karakter izrazitog sredstva a dobivaju i karakter samosvrhe, karakter »samostalne vrijednosti«. To udaljivanje od vitalnog centra, ta transformacija sredstva u svrhu uzrok je prividnoj autonomiji duha i svih njegovih manifestacija.

Sve ljudske funkcije po nauci naturalizma imaju tzv. »centripetalni« smjer. Sve funkcije proizlaze iz vitalnog centra ali se i vraćaju njemu. Nema funkcija, koje ne bi (kraćim ili dužim putem, svejedno) gravitirale prema ovom centru. Prema tome i duhovne funkcije predstavljaju samo takove centripetalne funkcije, koje proizlaze i svršavaju u vitalnom centru. Životni nagon ne može imati drugih funkcija jer »u sebi« i »izvan sebe« ne nalazi opravdanja i razloga za ove. Idealizam tvrdi da su duhovne funkcije po svom bivstvu »centrifugalne« funkcije. One ne proizlaze iz vitalnog kauzaliteta niti se njihovo bivstvo iscrpljuje u tome da budu sredstva vitalnog centra. Pored interesa i aktivnosti za vitalnu egzistenciju idealizam tvrdi da postoji jedan tipični interes »za sam predmet«, »za samu stvar«, bez obzira na njihov vitalni efekt. Duh donosi sa sobom izvjesne vrijednosti i norme, na koje smo vezani, kojima gravitiramo. Te norme nisu sredstva, niti instrumenti za samosvrhu životnog nagona, one su u pravom smi-



slu te riječi »samovrijednosti«. Njihova je valjanost bezuvjetna. Takav duh ne predstavlja vitalni zakon, niti je izraz tog zakona. On je jedan novi zakon, autonomni kauzalitet i zato prekovitalnog karaktera. Ako su vitalne funkcije centripetalnog karaktera onda taj novi, duhovni kauzalitet zahtijeva centrifugalne funkcije, jer »živi« u njima.

Naturalizam dopušta ove centrifugalne funkcije, ali on ih izvodi iz centripetalnih dakle iz vitalnih funkcija. Sredstva, oruđa, instrumenti dobivaju vremenom prevagu, postaju sve više i više težištem ljudskog interesa i aktivnosti. Tako nastaje jedno prividno skretanje odn. prenošenje interesa od »samosvrhe« k sredstvu. S tim skretanjem, prijašnja sredstva »postaju« samostalne kategorije i ciljevi. A prema tome i centripetalne funkcije prelaze u centrifugalne. Naturalizam međutim uvijek naglašuje da u pozadini duha i njegovih centrifugalnih funkcija živi i djeluje jedini i pravi »razlog« — zakon životnog nagona. To skretanje k objektu, ta transformacija sredstva u svrhu pripada nužno samom razvoju duha, pa prema tome »proizlazi« iz vitalnih osnova. Naturalizam ne priznavajući autonomiju duha gradi jednu genealogiju duha. Ona priznaje i princip heterogonije dopušta i neku prividnu autonomiju ali ipak podvlači uvijek da se taj »autonomni« duh razvio »iz nečeg drugog« — naime iz životnog nagona.

Teženje — ta jezgra čovjeka — imade vitalni korijen, ali se sa rađanjem i razvojem duha pružaju neograničene mogućnosti za ekspanziju i aktivnost teženja. Duhovnost i njegov razvoj donio je sa sobom »porast« ciljeva i svrha, jedno mnoštvo različitih puteva (kraćih i dužih) jednoj istoj samosvrsi — vitalnom centru. Transformacijom sredstva u samovrijednost (Eigenwert) činilo se kao da je teženje izgubilo svoje vitalne osnove i

postalo jedna prekovitalna, autonomna snaga u čovjeku. Baš u toj činjenici leži uzrok čestog pesimizma (Lebensverneinung) i tragedije kulture. Duh i teženje hoće da se odmetnu od svog prirodnog centra — a to ne mogu. Pored »volje za životom« (Der Wille zum Leben) razvoj duha donosi prekovitalnu »volju za kulturom« (Der Wille zur Kultur). Ta apostasija našeg duha i teženja ostaje uvijek samo jedan povremeni napor, jedan neuspjeli pokušaj, jer svaka kultura konačno prelazi u civilizaciju, tvrdi Berdjajev<sup>10</sup>), naime svaka kultura postaje jednom svijesna da je proizašla iz života i radi života. Zato svaku kulturu stiže katastrofa, stiže slom. To je momenat vraćanja k izvoru, centru, životu. A u tom i sastoji tragedija i ironija duha i njegove kulture. Kultura ispada kao himera!

Teženje je »slijepo«, jer iza njega stoji uvijek životni nagon. Ono nema pred sobom samostalnog cilja. Kultura međutim sugerše čovjeku da njegovo teženje ima pred sobom ciljeve, koji ne vode vitalnom centru. Međutim ti prekovitalni »ciljevi« samo su različiti putevi do jednog vitalnog centra. Tako ta »volja za kulturom« odn. taj etos i član duhovnog života ne nalazi konačno nigdje svog prekovitalnog opravdanja, svog prekovitalnog cilja. »Volja za životom« je jedino realna. Apostasija od te volje, od tog centra svršava prije ili kasnije skepticizmom, nihilizmom, katastrofom. — Čovjek

<sup>10</sup>) Nikolaus Berdjajev: Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes 1925: »Die Kultur entwickelt sich nicht unendlich. Sie trägt in sich selber den Tod. In ihr liegen Prinzipien beschlossen, die sie unabänderlich der Zivilisation zutreiben« (str. 286.). »Und dieser allzugespante Wille zum »Leben« vernichtet die Kultur, bringt den Tod der Kultur mit sich« (str. 287.).

ne može da se oslobodi tog vitalnog centra, što više čovjek ne može pored ovog zakona da nađe i slijedi drugi zakon, drugi prekovitalni kauzalitet.

Taj naturalizam predstavlja jedan prilično rašireni životni nazor.<sup>20)</sup> On ima i svojih jakih argumenata, koje će svakako i idealizam morati da uvaži. Ali uzevši u cjelini taj naturalizam nije u mogućnosti prije svega da obuhvati cijelu problematiku duha a u drugom redu sa svojom genealogijom duha, on ne može da zahvati i razumije pravi smisao duhovnosti i njegova teženja. Idealizam ima također svoje slabe strane, to je nesumnjivo i mi ćemo svakako ove naročito podvući u prilog naturalizma odu. »biologizma«.

Idealizam protivno od naturalizma nalazi u prvom redu iskonsko dvojstvo života i duha. Život je jedno, duh je drugo. Oni su u čovjeku rastavljeni jejom suprotnosti. Duh nije proizišao iz života, on nije jedan razvojni produkt prirode, on nije jedna faza u razvoju života. Scheler u citiranom spisu »Die Stellung des Menschen im Kosmos« iznosi stav idealizma ovako: »Das neue Prinzip, das den Menschen zum Menschen macht, steht ausserhalb alles dessen, was wir Leben, von innen-psychisch oder von aussen-vital, im weitesten Sinne nennen können. Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist ein allem Leben überhaupt entgegengesetztes Prinzip, das man als solches überhaupt nicht aus die »natürliche Lebens-evolution« zurückführen kann, ...« (str. 46). Prema

<sup>20)</sup> Za Marks-Englesov ekonomski materijalizam kultura je samo refleks, »Überbau«. Jedino realni osnovi jesu »produkcijone metode«. To je »Unterbau«, na kojem počiva socijalna i duhovna kultura. — Freud i Adler danas predstavljaju najkonzekventniji naturalizam. Iz svojih »principa« izvode sve manifestacije čovjeka i njegove kulture.

tome život i duh predstavljaju dva različita i autonomna kauzaliteta. Duh i duhovnost jesu specifični posjed čovjeka. Čovjeku zato u kosmosu i pripada izuzetan položaj i poziv. On jest i organizam ali je i nešto drugo, nešto bitno drugo koje ne dopušta da se čovjeka uvrsti i ubroji naprosto među organska bića.

Novija istraživanja životinjskog duševnog života odn. njihova »ponašanja« ili »vladanja« (»Verhalten«; psihologija životinja kao »Verhaltenspsychologie«) osobito antropoida, kako smo već napred spomenuli pokazala su da inteligencija ne počinje sa čovjekom. Inteligenciju, praktičnu inteligenciju posjeduju i neke životinje. Kao što i tropizam, instinkt, refleks, asocijativno pamćenje tako i inteligencija predstavlja samo jedan osebujni fenomen organskog odn. vitalnog. Prema tome inteligencija kako tvrdi Scheler nije ono što sačinjava bivstvo duha. Inteligencija proizlazi iz potreba, iz vitalne brige, iz vitalne djelatnosti (homo faber). Po svom podrijetlu, po svojoj funkciji inteligencija — praktična inteligencija — upućena je na vitalni centrum. Dakako da kod čovjeka možemo punim pravom razlikovati praktičnu odn. »primjenjenu« inteligenciju od one »čiste«, teoretske. Pitanje je sada svakako u tome što podaje ljudskoj inteligenciji teoretski, nepraktični — dakle »kontemplativni« karakter.

Duh je po nauci klasičnog idealizma potpuno različit od vitalnog, duh je štoviše suprotan svemu vitalnom. Između života i duha vlada antagonizam. Taj antagonistički dualizam (koji pretpostavlja ujedno i separaciju života i duha), čiji su najizrazitiji pretstavnici bili Sokrat i Kant, ne zastupa više u cjelini ni Hegel a danas ga upravo zabacuju Scheler i Nicolai Hartmann.

Idealizam je uvijek imao poteškoća s tim kako da razumije, kako da protumači taj antagonistički odnos života i duha u jednoj osobi. Odbijajući monizam naturalističkog nazora idealizam je stavljen pred zadatak da razumije dualnu t. j. dvojaku narav jednog, nedjeljivog duhovnog života. Klasični idealizam kako smo napred čuli radikalno luči vitalno i prekovitalno, organsko i duhovno. Organsko posjeduje svoj zakon, svoj kauzalitet, svoju sudbinu — duhovno također. A ipak u jednom nedjeljivom »duhovnom životu« jedno i drugo dano je zajedno. Jedno bez drugog ne »funkcioniraju«.

Prelazeći pitanje o »genezi«, o historiji, o razvoju duha idealizam pristupa samom fenomenu t. j. činjenici duhovnog života u namjeri da razumije njegovu dinamiku i dijalektiku. Idealizam ne ispituje genezu, historiju, razvoj duha, jer je uvjeren da je duh odn. duhovnost dana sa čovjekom kao njegovo iskonsko i vječno bivstvo. A sa takovim bivstvom on i posjeduje metafizički položaj u kosmosu. Idealizam riješava najprije pitanje u čemu je bivstvo duha, kakav je taj novi duhovni kauzalitet za razliku od vitalnog kauzaliteta. Koje stajalište zauzima idealizam u ovom pitanju? Priznajući u cjelini vitalni centum i vitalni kauzalitet čovjeka (jer je on i organizam), idealizam tvrdi da pored ovog bivstva čovjek posjeduje drugo prekovitalno bivstvo. Duh se najprije i označuje negativno kao protuteža životu, kao prekovitalno bivstvo.

Duhovnost čovjeka reprezentuju neke naročite »prekovitalne« funkcije, »samovrijednosti« i. u njima fundirane norme. Vitalno bivstvo za idealizam nije jedina samovrijednost (a prema tome i samosvrha i norma) kao za naturalizam. Istina, dobrota, ljepota, svetost i ostale vrijednosti (ove kategorije duha spominju uglavnom Windel-

band, Rickert, Spranger, Litt i ostali pretstavnici filozofije kulture) jesu »samovrijednosti«, »samosvrhe« prekovitalnog karaktera. One mogu da budu i u službi života (one to redovito i jesu) i onda postaju »sredstva«, ali se njihov smisao ne iscrpljuje u tome: biti sredstvo. Te kategorije mogu da budu i na uštrb samom životu pa se prema tome i indirektno razabire kako one nisu i ne moraju biti instrumenti životnog nagona. *Fiat veritas, pereat mundus. Fiat iustitia, pereat mundus* — tako može govoriti samo idealizam. Medutim naturalizam i za ovaj »vitalni paradoks« ima svoje tumačenje, svoju dedukciju.

Duh je dakle sistem takovih »samovrijednosti«, koje kao kategorije, kao norme vežu, sputavaju, discipliniraju život i njegov kauzalitet. Idealizam dopušta odn. trpi vitalni kauzalitet ali u subordinaciji duhovnom kauzalitetu. Duh ne može eliminirati vitalni centrum, ali ga može obuzdati, savladati a to znači »oplemeniti« ili oduhoviti. U tom se smislu ima razumjeti antagonizam života i duha ukoliko on postoji. U čovjeku se dakle miješaju i križaju vitalno i duhovno, centripetalne i centrifugalne funkcije. Na mjestima gdje se one sukobljavaju javlja se za život čovjeka karakterističan doživljaj konflikta, biranja i odluke. Ali ne uvijek. Vitalne funkcije trebaju, »upotrebljavaju« duhovne funkcije, život se »služi« duhom i utoliko nema konflikta. Život n. pr. treba istinu, treba i moral, zahtijeva i lijepo i sveto. Dakle ne može biti govora o apsolutnom antagonizmu. Vitalne i duhovne funkcije kao da se i slažu, kao da idu i uporedo. I zaista vitalne funkcije su protkane duhovnim funkcijama. Vitalne funkcije kao da zahtijevaju duhovne funkcije. Nema života bez duha, niti duha bez života. Tako je i kod čo-

vjeka sigurno. Ljudski život je oduhovljen, jer ga vode kategorije prekovitalne naravi. Duh opet počiva »na« životu, manifestira se tek u životu. Substrat duhovnosti uvijek je život. Nema izrazito »vitalnog života«, niti izrazito »duhovnog života«. Postoji duhovni život, koji u sebi sadržava oboje, vitalno i duhovno u jednom karakterističnom spletu.

Sa idealizmom pojavio se fundamentalni problem slobode uopće, problem slobode volje i težnja. Naturalizam zabacuje to pitanje kao neumjesno, kao ishitreno. Idealizmu se nameće kao goruće pitanje antropologije i metafizike.

Dualizam života i duha ne može se više održati kao antagonistički dualizam. O nekom apsolutnom, »kosmičkom« antagonizmu principa ne može biti govora. A ipak duhovno kao prekovitalno pretstavlja nešto novo u čovjeku, neizvedivo iz njegovog vitalnog bivstva, štoviše kako znamo i protivno od njega.

Prekovitalne samovrijednosti reprezentuju duhovnost. Pored jedne samovrijednosti vitalne egzistencije idealizam nalazi fenomen nevitalnih odn. prekovitalnih samovrijednosti. Ove posljednje samovrijednosti naturalizam dakako izvodi iz vitalnog centra pa im prema tome i odriče autonomiju i prekovitalnost.

Naše težnje nije upravljeno samo na vitalni centar — tvrdi idealizam. Naturalizam pak tvrdi da je svako organsko, ljudsko, naše težnje upravljeno konačno na taj centar. Jedno težnje direktnijim i kraćim putem dospjeva do tog centra, drugo indirektnijim i dužim putem. Po filozofiji naturalizma cjelokupno naše težnje vodi ipak uvijek samom vitalnom centru. Težnja ima svoje antagonske osnove u životnom nagonu, koji pretstavlja jezgru vitalnog odnosno organskog uopće. Težnje polazi uvijek od vitalnog centra i vra-

ća se k njemu. Taj »zatvoreni« put čini svako težnje. Po naturalističkom nazoru čovjek ne može htjeti nešto, ne može težiti za nečim a da ovo težnje konačno ne bi imalo vitalnog efekta. To »nešto« težnja, taj »cilj« uvijek je samo u relativnom smislu predmet i cilj. U apsolutnom smislu »ciljevi« našeg težnja samo su sredstva odnosno putevi, preko kojih se nagon održava. Taj »vitalni efekt« može doduše ispasti iz naše svijesti; on ne mora biti za nas aktuelan iako je uvijek prezentan. Svi putevi vode istom centru. Razlika je samo u d u ž i n i tih puteva.

Metafizika duha utvrđuje pojam duha sa pojmom »samovrijednosti«. Teoretska istina je n a p r o s t o v r i j e d n a, vrijedna je u sebi — tako nju mi i razumijemo. Ona nije vrijedna z a t o, jer je sredstvo, jer služi, jer koristi. Čovjek može htjeti i s a m u i s t i n u. On istinu redovito tako razumije i hoće. Za čovjeka istina po svom bivstvu, po svojoj ideji nije instrumenat, nije sredstvo za vitalni centum. Na ovom mjestu moramo primjetiti u prilog naturalizma da je »istina« zaista jedna potreba svakog organizma uopće. Vitalni centum mora da se »snađe« u svojoj sredini, mora da r i j e š i svoj stav prema objektu, prema bitku. Svoje vladanje mora udesiti prema »vanjskim« prilikama ako hoće da se održi. Zato i treba »istinu«. Prema tome svaki organizam rabi tu »istinu«, živi u d u h u te kategorije, ma da nje nije svijestan. Ali kod čovjeka ta istina esencijalno je samovrijednost, ne sredstvo. Kod ostalih organizama po hipotezi naturalizma istina je samo p o r a d i vitalnog centruma — imade dakle čisti karakter sredstva. Isto vrijedi za moralnu dobrotu, za estetsku ljepotu, za religijsko sveto i za sve ostale izvedene vrijednosti. Dakle pored jedine vitalne samovrijednosti postoji mnoštvo različitih »samovrijednosti«, koje po svom bivstvu ne odaju nimalo z a v i s n o s t o vitalnom



centrumu. One besumnje dolaze i u neku zavisnost o tom vitalnom centru, kada su u njegovoj službi, kada postaju njegova sredstva, njegovi instrumenti.

Po Schelerovoj shemi imademo dakle jednu (t. j. homogenu) centripetalnu funkciju, koja polazi iz vitalnog centra da se i vrati k njemu — i mnoštvo različitih (heterogenih) centrifugalnih funkcija. Ove posljednje upravljene su na različite objekte (a ne na subjektivni vitalni centum), na prekovitalne samovrijednosti. To su duhovne funkcije.

Max Scheler i Nicolai Hartmann naročito su ispitivali fenomen vrijednosti, fenomen »samovrijednosti«, koji konstituira duhovnost. Hartmann tvrdi da su te vrijednosti »prave Platonove ideje«, koje determiniraju duševne funkcije. Pored vitalne, realne ili empirijske determinacije duševnog života Hartmann govori o duhovnoj, idealnoj — ili kako on to kaže — o aksiologijskoj determinaciji. Prekovitalne vrijednosti, samovrijednosti, ideje jesu opipljivi fenomeni, činjenice, koje faktično sa svojim kauzalitetom determiniraju tok »duševnog života«, formirajući ga tako u duhovni život. Psihologija je do nedavna izučavala duševni život, sada ona treba po riječima Schelera da izučava duhovni život. Duševni život (bar onaj normalne psihologije) bez duhovnosti, bez duhovnih kategorija ne postoji — on je fikcija. Čovjek ne mora biti svijestan svog duhovnog bivstva — ali zato on i ne gubi to svoje duhovno bivstvo.

Po idealističkom nazoru čovjek prema tome može težiti za nečim, što ne vodi uopće vitalnom centru, što nije sredstvo za životni nagon. Čovjek može misliti, htjeti, osjećati nešto što nema veze sa vitalnim centrom uopće. To skretanje k objektu, ta upućenost prema objektu izraz je one fundamentalne promjene smjera, ko-

ja sačinjava bivstvo duha i njegovih funkcija. U novije vrijeme Husserl je upozorio na to da su naši duševni doživljaji intencijonalni doživljaji (tu je misao primio od svog učitelja Brentana) t. j. da su oni upućeni uvijek na jedan predmet. A to znači da su naše duševne funkcije vezane na objekt i njegovu logiku. Prema tome te se funkcije podvrgavaju normi objekta, normi jednog prekovitalnog reda. Upućene na predmete, na samovrijednosti i u njima fundirane norme, ove funkcije iako po svom korijenu vitalne (jer ih »nosi« život) imaju prekovitalni odn. centrifugalni smjer. Taj novi red, taj novi kauzalitet diktiran sa strane »objekta« predstavlja unutarnje bivstvo duhovnosti.

U samovrijednostima čovjek priznaje, cijeni i uvažava nešto na pristo. Istinu uvažava poradi same istine. On istinu ne uvažava poradi neke koristi, niti je zbacuje poradi štete. Nešto je u moralnom smislu dobro, ne zato jer koristi (utilitarizam), godi (hedonizam, eudemonizam) jednom, većini ili svima, nego zato jer je naprosto »u sebi« dobro. Dakle ne poradi nekog odnosa sa vitalnim centrom. Taj odnos dakako može postojati: on i postoji, ali on ne mijenja smisao istine, dobrote, ljepote i svetosti. U to autonomiji samovrijednosti, u toj nezavisnosti o vitalnom centru sastoji njihova prekovitalna narav. Čovjek traži i nalazi istinu, vrši dobro, uživa lijepo, živi »sveto«. Tako on misli, djeluje, osjeća i živi često, vrlo često ne poradi sebe i za sebe, nego poradi same stvari i za samu stvar. Nameće se fundamentalno pitanje kako je sve to moguće? Može li čovjek zaista nešto htjeti, za nečim težiti, nešto misliti i osjećati, što opet konačno ne bi vodilo k njemu, njegovom vitalnom centru? Da li je duhovnost uspjela da obrne sam nagon čovjeka, sam nagon života? Ili je duhovnost zapravo i neki novi nagon, neka nova težnja u-

pravo težnja živjeti »izvan sebe«, izvan svog vitalnog centra — ekscentrično? Ali gdje? Koji je taj drugi, novi centrum?

Naturalizam naučava podređenost duha životu. Duh je jedan pojav samog života, jedna kasnija odn. mlada manifestacija organskog. Duhovnost se ima razumjeti iz organskog kauzaliteta. Zato je naturalizam uvijek monizam. Idealizam kako znamo neće monizam, jer naučava iskonsko dvojstvo života i duha. Idealizam je uvijek dualizam. Kako da razumijemo to dvojstvo »naravi«, to dvojstvo principa u čovjeku? Antagonistički idealizam tvrdi da između života i duha vlada jaz. Život i duh predstavljaju dva suprotna kauzaliteta. Čovjek je prema tome uvijek u konfliktu. Konflikt je elemenat duhovnog života. Donekle to je i istina. Vitalni centrum traži uvijek svoje; on hoće da se opravda i održi u svakom času života. Moramo ipak imati na umu malo prije postavljeno pitanje. Da li duhovnost donosi jednu novu težnju, jedan novi nagon ili on samo mijenja već postojeću nagonsku težnju, skrećući je u drugi protivni smjer? Malo je vjerojatno da duhovnost donosi sa sobom i novu težnju, naime novu energiju, koja bi boreći se protiv vitalnog centra i njegove energije, opravdavala svoje bivstvo. Istina je: elemenat života je konflikt, konflikt dvaju principa, dvaju kauzaliteta u čovjeku. Ali konflikt po našem mišljenju postoji zato što se čovjek sa jednom težnjom nalazi između dva zakona. Čovjek nije onaj treći, indiferentni arbitar, koji između dva zakona, između dva nagona odn. između dvije težnje koleba, bira i odlučuje.

Dvojstvo principa, dvojstvo kauzaliteta, n a m a se čini kao dvojstvo težnja, kao dvojstvo suprotnih energija. Tu misao u novije vrijeme iznio je Max Scheler pobijajući onaj idealizam, koji naučava apsolutni antagonizam nagonске i duhovne težnje. Kauzalitet duha donosi pro-

m je n u nagonske težnje, podavajući joj predmete, samovrijednosti i norme, koji su izvan vitalnog centra pa zato i prekovitalni.

Metafizika duha obnavlja, utvrđuje i brani dualističku misao u antropologiji. Nova »filozofija duha«, koju danas zastupaju Max Scheler i Nicolai Hartmann<sup>20)</sup> zabacuje međutim kako smo vidjeli apsolutni antagonizam između života i duha. Ona tvrdi da je duhovnost upućena na život a kao takova u relativnom smislu ona je i »zavisna« c njemu. Duhovni kauzalitet ne posjeduje svoju vlastitu energiju, pomoću koje bi se prometnuo u život, u čin. Duhovni kauzalitet treba vitalni kauzalitet, treba njegovu energiju da pomoću nje ostvari neostvarenu vrijednost, da pomoću nje zadovolji i slijedi normu. Duhovnost u čovjeku i duhovnost »izvan« čovjeka (to su objektivacije ljudskog duha, njegova kultura) nisu toliko posljedica jedne pasivne kontemplacije, zrenja, koliko izraz jednog aktivnog života, izraz energičnog zauzimanja, odluke i djelovanja. Duhovni kauzalitet je nemoćan, »slab« bez energije našeg teženja. U krilu našeg teženja, naše volje duh raste i razvija se. Utoliko je duh iako po svom bivstvu prekovitalan, upućen na težnju, na volju — dakle na vitalnu energiju. Teženje i volja predstavljaju jezgru ljudskog bića. To teženje je jedno. Ne postoje dvije težnje, dvije energije, dva nagona.

Ali odakle uopće duhovni kauzalitet? Koje je podrijetlo tog duhovnog kauzaliteta? To pitanje kao fundamentalno nameće se opet. Scheler i Hartmann dosljedni fenomenolozi odbacuju pitanje odakle duh; oni ne postavljaju pitanja o »uzrocima«, o postanku o historiji duhovnog fenomena. Oni to pitanje svijesno prelaze i mimoilaze. Fenomenološka metoda ne ispi-

<sup>20)</sup> Nicolai Hartmann: Ethik, 1926.

tuje pozadinu: postanak, razvoj i sudbinu fenomena, ona ostaje samo kod fenomena. Vjeruje da jedino ovo izučavanje samog fenomena ima prava da se nazove »čistom naukom«.<sup>21)</sup> Sve ostalo što prelazi područje fenomena, za fenomenologiju je »ekskurz u metafiziku« odn. nešto što nije »pozitivno znanje«. Ne ulazimo u pitanje fenomenološke metode. Njezina vrijednost, njezine zasluge za savremenu filozofiju su epohalne. Te uspjehe ne mogu da umanje ni principijelne razlike u samoj interpretaciji te metode, koje besumnje postoje između Husserla, Schelera i Hartmanna. Opaske Messera, Rickerta i Driescha da je fenomenološka metoda zapravo obnavljanje Platonove dijalektike, obnavljanje nauke, po kojoj svaki pojav, svaki fenomen sadržava u sebi ideju odn. eidos — također ne mogu da umanje i ospore nesumnjive vrijednosti ove fenomenološke metode. Međutim ta fenomenološka metoda zadržavajući se isključivo na fenomenu, ostajući samo kod fenomena mimoilazi pozadinu t. j. korijen samog fenomena, koji dakako nama nije dan fenomenalno.

Fenomenologija primjenjena na psihologiju ostaje samo kod fenomena — kod fenomena »svijesti«, kod doživljaja. Takova »čista« psihologija ispitujući samo sferu svijesnog mora da bude i ostane samo psihologija »duševne površine« (»Oberflächenpsychologie«). Međutim naš svijesni duševni život ima i neku pozadinu, neku »dubinu« ili korijen, koji nije svijesne naravi a kao takav određuje i formira tok našeg svijesnog duševnog. Osobita je zasluga nekih savremenih psiholoških škola, što su naročitu pažnju posvetili izučavanju ove »dubine«, ove pozadine svijesnog života

---

<sup>21)</sup> E. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft u reviji »Logos« sv. I., str. 316—318.

(»Tiefenpsychologie«; Freud, Adler, W. Sternova personalistička psihologija).

Fenomenološka filozofija odn. metoda u duhu svojih teza neće rekonstrukciju, ni spekulaciju. Ona hoće samo »čisto iskustvo« bez primjese refleksije, ona hoće »golu činjenicu«, hoće kako Husserl kaže »deskripciju unutar čiste svijesti«. Fenomenolog Hartmann uvidio je poteškoće te metode, pa zato dopušta »aporije«, dopušta pitanja, koja prelaze doseg fenomenološke metode a zahtijevaju metafiziku i spekulaciju. Sa ovih nekoliko riječi htjeli smo da upozorimo na jednu poteškoću fenomenologa. Fenomenologija, kako smo to već spomenuli zabacuje genetički problem u bilo kojem obliku. Ona hoće samo ideju, »vječno bivstvo« slučajnog i promjenjivog fenomena a zabacuje upravo potcjenjuje sam realni fenomen, koji se bez »dimenzije vremena« ne da zamisliti. Fenomenologija ne voli dinamičke probleme, koji izmiču jasnom gledanju. Njena metoda je statika; ispitivanje čvrstog, trajnog, nepromjenjivog i »vječnog«. Ona kao da nema organa za historiju fenomena, za razvoj fenomena. Ona poznaje samo sadašnjost fenomena; zabacuje rekonstrukciju njegove »prošlosti«; neće da spekulira o njegovoj »budućnosti«. (Bergsonova metoda dijametralno se razlikuje od ove fenomenološke).

Fenomenološka metoda ne može da riješava vrlo važna pitanja, ne može uopće da diskutuje ta pitanja upravo zato, jer ih ne osjeća kao pitanja. Međutim ta se pitanja ipak nameću filozofijskom duhu i on ih ne može izbjeći. Scheler i Hartmann nisu ostali ipak tvrdoglavi fenomenolozi. Oni su ta pitanja osjetili, postavili i riješavali. Njihova fenomenologija zalazi u metafiziku i postaje spekulacija. Spekulacija nije »nužno zlo« filozofije, koja nastupa onda, kada se iscrpe sva normalna sredstva spoznavanja. Spekulacija je možda najlegi-

timniji organom filozofije, jer ona »riješava« ona »posljedna pitanja«, koja izmiču kako pozitivnoj empiriji tako i našem diskurzivnom mišljenju.

Pitanje o duhovnom bivstvu čovjeka fenomenološka metoda ne može potpuno da obuhvati. Za filozofiju nije dovoljna činjenica da je čovjek duhovno biće, nije dovoljna ni najsavjesnija analiza te duhovnosti. Filozofiji se nameće pitanje mnogo važnije, pitanje »kako je čovjek došao do te duhovnosti«, da li je ta duhovnost samo jedan pojav u historiji života uopće, da li je duhovnost specifično ljudska stvar, posljedica ljudske invencije i ljudskog napora — ili je moguće ta duhovnost refleks božanskog bića u čovjeku. To pitanje nameće empirija ali ih ona ne riješava. Ne riješava ih ni mišljenje. Vvdje zahvaća spekulacija. Filozofija, prava filozofija ne može bez spekulacije, kao što ne može ni bez metafizike.

Čovjek je duhovno biće — tvrdi metafizika duha, tako tvrde i fenomenolozi Scheler i Hartmann. Duh je iskonski posjed čovjeka. Duhovnost nije samo jedna faza u razvoju života. Duhovnost je nešto posve novo i izuzetno u kosmosu. Sa duhom svojim čovjek kao da prekida organski kontinuitet, kojem kao »fizičko« biće besumnje i pripada. Naturalizam kako znademo nastoji da duhovnost razumije kao jednu osebujnu pojavu unutar samog organskog razvoja. Metafizika duha zabacuje tu naturalističku hipotezu. Ona nalazi prekovitalni duh. U početku, metafizika duha naučavala je antagonizam između vitalnog i prekovitalnog u čovjeku; naučavala je »vječni spor« principa. Metafizika duha, koja u idejama, u samovrijednostima priznaje jedan novi kauzalitet nezavisan o vitalnom kauzalitetu, rijetko je postavljala pitanje odakle ideje, odakle duhovni kauzalitet? Scheler tvrdi da je čovjek duhovno biće. Zabacuje naturalističku genezu duha ali ne po-

stavlja pitanja: kako je čovjek došao do duhovnosti odn. kako je duhovnost došla do čovjeka? Scheler nalazi duhovno bivstvo, ali ne pita za to duhovno bivstvo. On ostaje samo kod fenomena. Hartmann također iako ne na isti način kao Scheler. Hartmann nalazi ideje, vrijednosti, samovrijednosti i to kao objektivne; on nailazi na jedan objektivni svijet ideja, kosmos noetos; obnavlja Platonovo »treće carstvo« ideja. Nalazi također samo fenomen, ali ne pita, koja je pozadina tog fenomena. Tko je konačno autor tog fenomena? Tko stoji iza tih vrijednosti, iza tih ideja: čovjek ili Bog? Jer taj svijet objektivnih ideja, taj svijet objektivnih vrijednosti kao jedan transpersonalni svijet ne može biti ništa drugo nego sfera Boga — svejedno da li panteističkog ili personalnog Boga. Ovo pitanje je vrlo važno. To je pitanje sankcije ideja i vrijednosti, pitanje naravi ljudske duhovnosti.

Mi smo izlažući tezu metafizike duha upoznali njen dualizam. Čovjekom vladaju dva kauzaliteta, dva zakona, dva principa. Jedan je kauzalitet vitalnog centra. To je njegovo organsko, vitalno bivstvo. Drugi kauzalitet to je kauzalitet duha, jedan prekovitalni kauzalitet. Prekovitalna narav njegova sastoji u mogućnosti živjeti i djelovati u duhu vrijednosti, ideja i kategorija, koje ne proizlaze iz vitalnog centra i njegovog kauzaliteta.

Po svom bivstvu, po svom podrijetlu taj kauzalitet je nezavisan o vitalnom centru. U tome i sastoji autonomija duha. Čuli smo međutim da ideje, vrijednosti (samovrijednosti) ne posjeduju u sebi ujedno tu snagu odn. energiju da obavezuju. Duh ne donosi sa sobom novu energiju, novi nagon, novu težnju. Duh samo skreće odn. upućuje jedno te isto teženje na sebe, diktirajući mu smjer, dajući mu svoj dignitet.



Pored »volje za životom« postoji svakako jedna specifična »volja za kulturom, za duhom« — kako je to nazvao Berdjajev. Ta je ista volja upravljena u dva različita smjera. Ta dva smjera su među sobom isprepletana, oni se križaju; čas se podudaraju, čas se razilaze i bore.

Teženje polazi od vitalnog centra i utoliko ono svakako i po svom korijenu i po svom »početku« pripada vitalnom bivstvu čovjeka. Međutim to teženje ne ostaje kod vitalnog centra, ono ne služi samo njegovom kauzalitetu; ono proizlazi iz čovjeka da se posveti jednom drugom kauzalitetu, da se za njega založi. Schopenhauer je unio u filozofiju misao da je volja »slijepa«. Pod tom »slijepom voljom« Schopenhauer je zamišljao isključivu nagonisku »volju za životom«, koju podržava i hrani vitalni centar. To je volja zato »slijepa«, jer je determinirana antecedentnim uzrokom a ne anticipatornom svrhom. Ona nema ništa pred sobom t. j. nema cilja. Njen »cilj« je njen uzrok a taj je i za »volje«.

Znademo da je razvoj života donio sa sobom inteligenciju, praktičnu inteligenciju, nadalje promjenu impulsivne i »slijepa« težnja u odmjereno i »svrhovito« teženje (zweckmässiges Streben) t. j. u volju. Ta rekonstrukcija razvoja kolikogod ona bila hipotetska — vjerojatna je.

Nagoniska težnja razvila se u volju, diferencijalno se u različite volje. Nagon odn. nagonisku težnju pokreće uzrok; težnju, koja je postala voljom pokreću ciljevi, svrhe. Nagon se služi oruđem, sredstvima. Prenosjenjem interesa i aktivnosti, oruđa postaju predmeti, sredstva postaju svrhe — ali uvijek to u relativnom smislu. U apsolutnom smislu ti predmeti ostaju uvijek samo oruđa, a ciljevi uvijek samo sredstva. Po nauki naturalističke filozofije čovjek se ne može odmet-

nuti od te svoje vitalne naravi. Duhovni kauzalitet za naturalizam samo je jedan sistem oruđa i sredstava vitalnog centra. Po idealizmu čovjek se odmetnuo od svog vitalnog bivstva već time, što mu ne pripada sav t. j. u cjelini. Pored vitalnog kauzaliteta, koje donosi vitalno bivstvo, čovjek je stavljen i pred jedan drugi, novi, prekovitalni kauzalitet. Taj prekovitalni kauzalitet kako znamo manifestira se u vrijednostima, samovrijednostima, idejama, koje kao norme određuju pravac i smjer našem težanju i uopće, našem cjelokupnom duševnom životu. Windelband je duhovnost zamislio kao skup norama, kao »normalnu svijest«, koja živi i djeluje u duhu norme (»Normalbewusstsein«). Rickert i Hartmann gotovo na isti način definiraju duhovnost. — Te vrijednosti i ideje su objektivne; kao takove mi ih i doživljujemo. Norme fundirane u idejama i vrijednostima ne proizlaze iz naše, ljudske volje, iz našeg težanja, iz naše odluke. One imaju posve drugu sankciju. U tome i sastoji njihova objektivna narav. Taj objektivni svijet ideja, samovrijednosti, izvedenih vrijednosti i norama sačinjava duhovni kauzalitet, sačinjava duhovnost u čovjeku i izvan čovjeka.

Kako se dakle čovjek odnosi prema tom duhovnom kauzalitetu? Kako se u čovjeku formira ta duhovnost. Znademo već otprije da duhovnost nije dana sa rođenjem svakom čovjeku podjednako kao gotova duhovnost. Sa razvojem života razvija se i duh u čovjeku. Duhovnost u čovjeku pojavljuje se najprije kao norma. Norma ne zapovijeda, ne prisiljava, ona »savjetuje« i puti (ne Müssen već Sollen). Nagonska težnja, koja se diferencirala u volju, afekat (emociju) i inteligenciju sa pojavom, sa »kontemplacijom« duhovnog kauzaliteta mijenja svoj smjer odn. dobiva jedan novi smjer, zadržavajući dakako i svoj stari smjer. Mišljenje, čuvstvo, volja — sa ostalim funkcijama

i pojavima postaju zavisni o nekim normama.

Mišljenje je vezano, čuvstvo je vezano, volja je vezana. Vrijednosti, ideje, kategorije, duhovni kauzalitet — jedan prekovitalni zakon — pokreće, određuje i vodi nagonsku težnju, diferensiranu u afekat, volju i praktičnu inteligenciju.

Naš duševni život sa svojim doživljajima, sa svojim funkcijama »u pućen« je na predmete. Jedna od osnovnih istina savremene psihologije jest ta, da su naši doživljaji intencijonalni doživljaji t. j. doživljaji koji intendiraju (imadu »intenciju« na predmet) odn. »smjeraju« predmet. Ti intencijonalni doživljaji jesu funkcije, akti sa kojima je duševni život upravljen na predmete.<sup>22)</sup> Funkcije čine jezgru duševnog života, a ne njegova grada — percipirani osjeti. Sa funkcijama, u funkcijama čovjek je spontan i aktivan. Funkcije su akti i oni »pretstavljaju« »dušu«, a ne percepcije. Brentano, Stumpf, Wundt, Husserl i drugi, istaknuli su ovaj primat funkcije, primat akta u duševnom životu. Aktualistička teorija o duši i ne tvrdi zapravo drugo nego to, da akti sačinjavaju »dušu«. Aktualizam skoro je redovito i voluntarizam. Volja pretstavlja centralni akt. U težnji je čovjek aktivno udešen, a svi ostali akti izraz su aktivnosti našeg du-

---

<sup>22)</sup> Pod »predmetom« intencijonalnog doživljaja razumijevamo predmet uopće, dakle svako »nešto« koje može da bude na bilo koji način sadržajem odn. predmetom doživljaja. Taj predmet može biti realan (stol, čovjek), idealan (pravda, broj), imaginaran (zmaj, »zlatno brdo«), — pa i nemoguć (»četverouglasti krug«). Sa predmetom, njegovim zakonima, te klasifikacijom predmeta bavi se jedna posebna grana filozofije — teorija predmeta (Gegenstandstheorie; Meinong, Höfler i drugi).

ševnog života. Akti odn. funkcije formiraju dušu; duša nije jedna »jednostavna« supstancija niti je »svežanj osjeta« (»Bündeltheorie«). Percepcije predstavljaju samo građu, supstrat funkcija, koje s njima formiraju kako »vanjski« tako i »unutrašnji« svijet.

Funkcije su upućene na predmete. Mišljenje ima svoj predmet, teženje ima svoj predmet, čuvstvovanje i vrednovanje također. Svi akti imaju svoj predmet, jer su na nj i upravljani. Naša svijest je »predmetna svijest« — »Gegenstandsbewusstsein«. Dakako da imade fenomenalno i neodređeno, »bez-predmetnih« težnja, kao i »bezpredmetnih« čuvstava (»gegenstandslose Strebungen«, »gegenstandslose Gefühle; Scheler). Oni predstavljaju svakako jedno vrlo interesantno poglavlje psihologije i antropologije. Međutim i ovi »bez-predmetni« doživljaji imaju svoj »razlog«, svoj predmet, samo s tom razlikom da on nije dan fenomenalno — t. j. nije svijestan.

I u genealoškom pogledu težnji i volji pripada centralno mjesto u našem duševnom životu. Po naturalističkoj filozofiji svi ostali akti: mišljenje, čuvstvovanje, vrednovanje i dr. razvili su se iz ove nagonске težnje. Tu nagonску težnju Scheler naziva »Gefühlsdrang«. Ne homo sapiens, već homo faber onaj je izvorni oblik iz kojeg se razviše svi oblici duševnog. Kontemplacija, zrenje, inteligencija (»čista« ne praktična) došli su poslije djelatnosti i poradi djelatnosti — tvrdi naturalistička filozofija. Metafizika duha u svojim prvim fazama stavljala je kontemplaciju, zrenje odn. »čisto znanje« na prvo mjesto. Karakteristično je to kod Sokrata, za koga je znanje dobra bilo dovoljno — za čudoredno vladanje i djelovanje. Znanje čudoredne istine po mišljenju Sokratovu dovoljno je za čudorednu praksu. Sa

kontemplacijom dana je automatski i težnja za dobrim i ne samo težnja nego i energija zalaganja, energija teženja. Praksa proizlazi iz »teorije«; teženje i njegova energija imaju svoje osnove u samom znanju.

Duhovni kauzalitet nije dakle proizašao iz vitalnog kauzaliteta; on je drugi, njemu suprotan zakon, koji posjeduje i svoju snagu, svoju energiju, kojom se ostvaruje. U tome i sastoji autonomija duha; on ne treba nagoni kauzalitet, da se preko njega, preko njegove energije pojavi, razvije i utvrdi. Tako klasična filozofija duha. Bez obzira na taj antagonizam subjektivnog (nagonskog) i objektivnog (duhovnog) u čovjeku, stoji činjenica da to subjektivno i objektivno u našem životu postoji i da se ono jasno manifestira. Sokrat je među prvima ustao protiv subjektivizma sofistima, koji je prijetio da prede u nihilizam. Platon i Aristotel utvrdili su tu borbu protiv subjektivizma kao idealizam i objektivizam. Pored subjekta i subjektivnog postoji objekt, pa prema tome i objektivno; postoji ideja; njena je suština: nepromjenljivost. Ideja je reprezentant jedinstva. Mnogolikost postoji, subjektivno postoji, ali sve to samo i u podređenosti objektu, ideji. Taj nazor, ta koncepcija obilježava onu filozofiju, koja je dominirala i još danas dominira neprekidno u evropskoj filozofiji, taj nazor obilježava i karakter evropske kulture. Štoviše i oni, koji pobijaju taj idealizam, taj objektivizam, pobijaju ga sa idejom u ruci, pobijaju ga sa vjerom, sa pretpostavkom da postoji objekt i objektivno, dakle da postoji ideja.

Nije istina da su naše duševne funkcije samo subjektivnog karaktera. Novija psihologija podvlače je činjenicu, da je naša svijest predmetna

svijest a to znači da funkcije zavise i o predmetima koje intendiraju, na koje su upravljene. Postoji »logika predmeta«, jedna zakonitost nadsubjektivna, koje se funkcije drže. Mišljenje je vezano na izvjesnu zakonitost; volja, čuvstvo, vrednovanje također.

Naš duševni život nije anarhične prirode, njegov subjektivni karakter ne isključuje i jednu objektivnu notu. Samo po toj objektivnoj noti našeg duševnog života moguće je uopće duševni kontakt između osoba, moguće je razumijevanje i sporazumijevanje (Spranger, Euhler).

Mišljenje je vezano na neke pojmove, kategorije, principe. Ne stvara odn. ne oktroiše te principe samo mišljenje; mišljenje ih nalazi kao objektivne i nadsubjektivne, dakle kao transpersonalne principe. Mišljenje kao subjektivan doživljaj sa odnosom na predmet (koji je za njega bitan, jer je mišljenje intencijonalni doživljaj) ujedno zavisi o tom predmetu i o njegovoj zakonitosti. Teorija spoznaje utvrdila je dovoljno ovu zavisnost našeg mišljenja i spoznavanja o predmetu i o njegovoj zakonitosti. — Volja nije također samo subjektivan doživljaj. Volja je upućena uvijek na cilj, na svrhu, a svrhe kako znademo imaju neku hijerarhiju. Nisu sve svrhe jednake. Jedne su »niže«, druge su »više«. Naše svrhe fundirane su u vrijednostima. A vrijednosti predstavljaju jedan objektivni sistem (Scheler, Hartmann), u kome vladaju određene relacije i zakonitosti. Taj sistem vrijednosti je objektivni, što znači da ni same vrijednosti kao i njihov red nisu posljedica (bar fenomenalno) ljudske volje i njegove odluke. Naprotiv, te objektivne vrijednosti i njihov red vode volju, upravljaju njome, podavajući joj jedan kauzalitet svakako prekovitalne naravi.

Filozofija kulture i duhovnoznanstvena psiholo-

gija istaknula je ovu objektivnu notu našeg duševnog života. Ta »objektivna nota« sačinjava zapravo duhovnost. Samo tako se ima razumjeti da je duša subjektivni duh za razliku od objektivnog duha, koji je »izvan« čovjeka« a djelo čovjeka. Spranger u svom djelu »Lebensformen« (1930, poslj. izdanje) i u raspravi »Die Frage nach der Einheit in der Psychologie« (1926), koju je izdala pruska akademija nauka, opširno je prikazao objektivni odn. duhovni karakter naših duševnih doživljaja i funkcija.

Pored vitalnih odn. centripetalnih funkcija vidjeli smo da postoje i ove »predmetne« odn. centrifugalne funkcije, koje se ne pokoravaju toliko zakonitosti vitalnog života, koliko zakonitosti samog predmeta. To su centrifugalne funkcije, i one konstituiraju duhovnost našega duševnog života. Već smo naprijed govorili da ne može biti govora o nekoj separaciji jednih i drugih Jedne funkcija. funkcije trebaju druge. Skoro bismo mogli reći da nema jednih bez drugih. Naše vitalne funkcije podrđuju se duhovnim funkcijama, pokoravaju se jednom prekovitalnom kauzalitetu. U tom i sastoji njihovo »oduhovljenje«, njihovo »oplemenjivanje«, njihovo skretanje objektu i normi. A obrnuto duhovne funkcije zahtijevaju uvijek centripetalne funkcije, zahtijevaju uvijek vitalni korijen. Vitalni kauzalitet ulazi u duhovne funkcije, podržava ih i podaje im svoj individualni karakter i snagu. Bez tog vitalnog korijena, dakle bez tog vitalnog kauzaliteta nema ni duhovnih funkcija, niti se može ostvariti u bilo kojem opsegu duhovnost. Duhovnost prema tome zahtijeva vitalni korijen, duhovnost je upućena na život, jer se tek u njegovu krilu pojavljuje i razvija.

Postoji dakle, zavisnost duha o životu, postoji jedna određena korespondencija između vital-

nog i duhovnog kauzaliteta. Ali ta zavisnost ne znači gubitak autonomije. Radi se zaista o jednoj heterogoniji, o »rađanju« duha u »nečem drugom«, o zavisnosti duha o »nečem drugom«. Međutim to »nešto drugo« (vitalni kauzalitet) ne stvara duhovni kauzalitet; duhovni kauzalitet je nešto posve novo ireduktibilno i autonomno. On se samo preko odn. posredstvom vitalnog kauzaliteta i njegove energije javlja i razvija. Duh kao da znade da sam ne može ništa postići, kao da je svijestan svoje slabosti i zato se služi tim »lukavstvom« -- naimo da preko jednog stranog medijuma (sredstva) dođe do izražaja. Od Hegela potječe ta misao. On ju je nazvao »List der Vernunft«. »Lukavstvo uma« to je za nas nedokučiva taktika uma, taktika duha. Da se duh pojavi i ostvari, da postane faktor, on mora da se posluži energijom vitalnog kauzaliteta, jer samo preko njega on se može pojaviti i razviti. Duh, ideja nemaju te energije i zato je traže i nalaze drugdje — i njome se koriste. U toj »upotrebi« vitalne energije sastoji »lukavstvo duha.« Hegel na nebrojeno mjesta, a osobito u svojim klasičnim »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« izlaže smisao tog lukavstva. Za idealizam pa i za teologiju ta misao o »omniprezentnom« duhu (panlogizam; duh, odn. logos je svugdje), o duhu, koji na svakom mjestu, u svakoj prilici, pa prema tome i pri svakom potezu vitalnog kauzaliteta dolazi do izražaja — ta misao vrlo je značajna. Nekoliko misli u vezi sa »lukavstvom duha« citiraćemo iz spomenutih »Vorlesungen...«: »Diese unermessliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewusstsein zu erheben und zu verwirklichen: und dieser ist nur, sich zu finden, zu sich selbst zu kommen



und sich als Wirklichkeit anzuschauen« (str. 61). »Im menschlichen Wissen und Wollen, als im Material, kommt das Vernünftige zu seiner Existenz« (str. 76).

Ratio, logos ili duh imaju prema tome u neku ruku iracionalni odn. »metalogički korijen«. Taj »metalogički korijen« razumijevamo tako da bez te energije metalogičke pozadine odn. dubine ne bi došlo do pojave ni do razvoja duha. Duh je ipak dijametralno različit od vitalnog centra i njegovog zakona. On je drugi, novi kauzalitet, prekovitalne i transpersonalne naravi. Čovjek se prema tome sa svojom težnjom, sa svojom energijom nalazi »u sredini«, uvijek primoran da bira i odlučuje prolazeći često, prečesto kroz konflikte.

Težnja ga skreće čas na jednu, čas na drugu stranu. Dakako da to skretanje nije anarhično, mušičavo i »neporračunljivo«. Čovjek posjeduje i neke dispozicije trajnije naravi, koje ga upućuju »uvijek« u jednom određenom smjeru.

U sferi spoznavanja situacija je jasna. Nagon za znanjem, za istinom u naravi je svakog čovjeka — tim riječima započinje Aristotel svoju Metafiziku. Težnja za istinom ukorijenjena je čovjeku. Čovjek redovito hoće i traži istinu, ali često baš ta »volja za istinom dovodi nehotice do neistine, do »laži«, a dovodi i do hotimične laži i obmane. Nagonaska težnja, vitalni kauzalitet ulazi preko volje ili bez nje u spoznavanje i »iskrivljuje« ga. Utoliko nagonaska težnja, njen kauzalitet i njena energija determiniraju sudbinu naše spoznaje i njene istine. I ne samo da je determiniraju, nego je vode i na stramputicu. Istina nije uvijek jasna i bjelodana, pred nama. U većini slučajeva potrebna je velika i ustrajna energija da se do nje dođe. Ta energija traženja i zauzimanja, ta energija

djelatnosti u službi istine nije drugo nego nagoniska energija, aktivnost, koja doduše ima svoj prekovitalni smjer, ali u svakom slučaju vitalni korijen, koji je podržava i hrani. Razvijena težnja za istinom poznata je kao »ljubav prema istini«, poznata je kao teoretski eros. U jednom i drugom slučaju energija vitalnog kauzaliteta podržava tu težnju za istinom. Bez te energije nema težnje za istinom. Jedino u tom smislu opravdano je reći da teorija proizlazi iz prakse, znanje iz volje, istina iz djelatnosti. Ne postoji čista, bezlična volja za istinom; ona je uvijek ukopčana u vitalni kauzalitet, nošena i podržavana od vitalnog korijena. Ta »zavisnosc« o vitalnom kauzalitetu podaje svakoj našoj spoznaji, svakoj istini njegov subjektivni karakter. Ali spoznaja je i objektivna — to je njena intencija. Spoznaja po podrijetlu subjektivna upravljena je na predmet, na njegov kauzalitet, na njegovu zakonitost. Prema tome spoznaja zavisi i o predmetu, zavisi o njegovoj zakonitosti. Ta zakonitost predmeta je nadsubjektivna, prekovitalna.

Slično je i u sferi moralnosti. Kontemplacija, zrenje ili »znanje dobra« nije dovoljno; za samu moralnost, ako je i potrebno »znanje o dobru« nije bitno, nije najbitnije. »Uviđena« odn. o sjećana vrijednost, koja sačinjava osnovku moraliteta uopće mora biti i »težena«, mora biti prometnuta u svrhu, u cilj volje. Jer moralitet nije toliko u znanju, pa ni u »uvjerenju« odn. u savjesti, koliko u djelatnosti, u životu po savjesti, u djelatnosti po svom etičkom uvjerenju. Dakle i u području moraliteta težnja je onaj bitni dio, koji podržava moralitet i bez kojeg nema moraliteta. Bez težnje ima doduše moraliteta, ali on je »Božji dar«, a ne ličnom energijom stečen i podržavan moralitet. Ovaj posljednji je mnogo vredniji. Konačno ni »Božji dar«

odn. gratia (milost) ne djeluje sama za se, već zahtijeva lični napor i energiju. I estetsko lijepo i religijsko sveto zahtijevaju tu težnju, zahtijevaju energiju, energiju vitalnog centra, koja će ostvariti doživljaj lijepog i svetog. Zato težnji odn. volji pripada centralni značaj u duhovnom životu. Volja je korijen, element, energija, koja podržava i hrani duh, koja konačno i »dovodi« do duha. Scheler je tu težnju nazvao »Drang«-om. Na taj Drang duh je upućen, o njemu »zavisan«; jedino preko njega on se javlja i razvija. Prema tome život i duh, »Drang« i Geist se dopunjuju, jer se zahtijevaju, a ne protive se — kako je to naučavala klasična filozofija duha. Već kod Hegela nalazimo taj korak otpuštanja. I po Hegelovu mišljenju duh odn. ideja nemaju svoje energije. Duh se razvija u krilu života, duh »dolazi k sebi« naime do svijesti tek posredstvom težnje i njenih energija. Preko težnje duh »dolazi na svijet«, ali kao nešto drugo, novo. Duh nije izvan vremena, on se pojavljuje u vremenu. Historija života to je ujedno i historija duha. Duh je nešto što raste, što se razvija; taj razvoj zavisi o energiji težnje, zavisi o kauzalitetu vitalnog centra. Ako duh i pretstavlja u suštini svojoj statiku, »vječnost«, ideju, on je nemoguć bez dinamike; bez vremena (bez historije), bez težnje. A to znači nadalje da duh odn. apsolutno nije izvan čovjeka, nego u njemu, u njegovu »srcu«, u energiji njegove težnje. Dakako da čovjek nije autor duha, on je samo »sredstvo«, mjesto u kojem se duh pojavljuje i razvija. Duh je jedan objektivni svijet, koji se pojavljuje i raste u medijumu života i njegove historije. »Im menschlichen Wissen und Wollen, als im Material, kommt das Vernünftige zu seiner Existenz« (V. ü. Philos. d. Gesch. str. 76).

Za Hegela duh — taj objektivni svijet, to apsolutno — nije jedan gotovi svijet kao za Pla-

tona. Platonovo gotovo »vječno«, apsolutno, po riječima Hegela imade »lošu vječnost«. Vječno se javlja i stvara u vremenu; pema tome ono nije gotovo — bar za čovjeka.

»Alles Wirkliche ist vernünftig, ali i obrnuto »Alles Vernünftige ist wirklich« (Hegel). Um, duh pojavljuje se samo preko težnje, ali i težnja (zazbiljnost, Wirklichkeit) nije mimo duha, nije »izvan« duha, nego je po naravi svojoj u njegovoj službi. Ona je sredstvo duha. Težnje, zazbiljnost uopće, predstavljaju instrumente duha. Težnja je poradi duha. Druge misije ta težnja nema. Ona je od istona oruđe duha. Prema tome u neku ruku i težnja predstavlja samo jedan organ duha i ništa više. Dakako da taj Hegelov panlogizam znači i panteizam. Bog, duh, ideja je uvijek i svugdje. On (apsolutno, Bog) nije izvan čovjeka, izvan života, izvan svijeta. On je u čovjeku, u životu, u svijetu. U njemu se jedino i pojavljuje kao »providnost« koja vodi, kao zakon, koji djeluje, svagda i svugdje pa i u težnji — kao zakon Božji. Ta »providnost« kao da znađe sebe, kao da znađe što hoće (finalizam!). Hegela je taj panlogizam i panteizam doveo do akosmizma. Svijet bez logosa, bez teosa ne postoji. Svijet je Božji stvor. Naš svijet samo je pojava, naličie iza kojeg se krije pravo lice — logos, duh, Bog. Hegel napušta antagonizam duha i života, prihvaća misao da se duh javlja tek u krilu života i svijeta. Konačno, sam svijet i život u njemu podređuje apsolutnome logosu. Bogu. U tome i sastoji akosmizam njegova idealizma i panlogizma. — Scheler, kako smo to već naprijed istaknuli napušta također antagonizam duha i života. Duh i život za Schelera predstavljaju dvije ravnopravne strane jedinstvenog bitka, a ne dva oprečna principa njegova. Bitak nosi u sebi i život i duh. Duh nije i z-

va n svijeta i života. Duh i život kao da su oblici (modi) jedne supstancije (Spinoza). Sfera života ima svoje autonomno pravo, svoju osebujnu ekspanziju, ona nije oruđe duha, iako je supstrat u kome se on pojavljuje. Život nije fenomen duha, on nije tek momenat u razvoju duha. U medijumu života pojavljuje se duh i dolazi u njemu do izražaja kao nešto prekovitalno. Taj polaritet vitalnog i prekovitalnog, »centripetalnog« i »centrifugalnog«, subjektivnog i objektivnog karakteriše strukturu duhovnog života. Dakle ne antagonizam života i duha, već polaritet, dvojstvo »težišta« u jednom duhovnom tijelu označuje karakter tog duhovnog života. Taj polaritet ne isključuje dakako antagonizme (konflikte) u duhovnom životu. Kao što »harmonija« između života i duha, tako i antagonizam među njima pretstavlja samo momenat u polarnoj strukturi duhovnog života. Duh i život nisu dvoje u smislu dvaju rastavljenih, samostalnih i oprečnih svjetova, koji se u čovjeku slučajno sastaju, oni su dvoje u smislu dviju strana jednog jedinstvenog apsolutnog bitka.

Bitak je jedan i jedinstven. Svijet (organski i anorganski) i duh ne pretstavljaju dva oprečna principa bitka. »Priroda je nevidljivi duh, duh je nevidljiva priroda« (Schelling). A to znači da pored i izvan apsolutnog bitka (svijet i život u njemu) ne postoji drugi »supranaturalni«, apsolutni bitak. Duh nije supranaturalna kategorija. Duh se pojavljuje unutar života, nošen i podržavan od samog života. Svijet i život dobivaju sa pojavom duha u kozmosu t. j. o čovjeku jednu novu orijentaciju i teleologiju. Duh je dakle jedan oblik, jedna faza, jedan stadij apsolutnog bitka, a ne sâm apsolutni bitak. — Apsolutiranje svijeta i života, i prema tome osporavanje autonomije i prava duha, doводи do ateizma. Apsolutiranje duha, ne

priznavajući autonomno pravo svijeta i života, do-  
vodi do a k o s m i z m a. U prvom slučaju duh je  
samo oruđe, sredstvo, taktika, jedan oblik »priro-  
de«. U drugom slučaju priroda, svijet i život u nje-  
mu pretstavljaju samo oruđe i sredstvo duha. U tre-  
ćem mogućem slučaju svijet i duh, život i duh pret-  
stavljali bi dva o p r e č n a principa, koji preko an-  
tagonističke borbe hoće da utvrde svaki za sebe  
a p s o l u t n o pravo. Kako razabiremo, osnovna  
misao dualizma, misao da je bitak u svojim osnovi-  
ma nejedinstven, pocijepan i »u vječnom sporu«, —  
ta misao karakteriše idealističko naziranje o apso-  
lutnom i o čovjeku.

A p s o l u t n i b i t a k? — S tim pitanjem na-  
lazimo se na pragu metafizike. — Dualizam  
d u š e i t i j e l a počivao je na određenim metafiz-  
ičkim pretpostavkama. Čovjek kao tjelesno i du-  
ševno biće nije jedinstvene (monističke) struktu-  
re. Kao tjelesno biće on pretstavlja dio onog »pro-  
laznog« svijeta, koji su veliki idealistički sistemi na-  
zivali i »nižim«, nesavršenim, kontingentnim ili re-  
lativnim svijetom. Kao duševno biće čovjek nosi na  
sebi biljeg vječnosti i neumrlosti, ukoliko on je di-  
onik apsolutnog bića. Duša, nije samo ontološki po-  
jam, ona ima poglavito i etičku sadržinu, ukoliko to  
apsolutno nije samo e n s r e a l i s s i m u m nego i  
s u m m u m b o n u m. Tijelo i duša dva su svijeta,  
rastavljena jazom ontičke i etičke razlike. Apsolut-  
no biće — to je Bog, monoteistički ili panteistički,  
ekstramundani ili imanentni — svejedno. Svijet i  
čovjek u njemu zavisni su o tom apsolutnom i par-  
ticipiraju na njemu. Duša je apsolutni sadržaj čo-  
vjeka. — Materijalistička reakcija nastojala je re-  
dovito da ukloni ovaj dualizam duše i tijela, duali-  
zam tjelesnog i duševnog, relativnog i apsolutnog.  
Bitak u svojoj suštini je j e d n o. Nema u njemu  
razlike »nižeg« i »višeg«, »nesavršenog« i »savrše-

nog«, slučajnog i nužnog. Ovaj monizam uklanja dakako teistički nazor i donosi ateizam kao filozofijsko naziranje. Poslije monističkog materijalizma u evropskoj filozofiji javlja se jače no ikad dualizam života i duha. Taj dualizam nije onaj stari dualizam duše i tijela. I taj dualizam počiva djelomično na onim istim, starim metafizičkim i teološkim pretpostavkama. Život i duh — to je nova problematika filozofije, napose filozofijske antropologije.

Čovjek je duhovno biće. On je organizam, o tom nema sumnje. Kao takvom mu ne pripada ni »niže« ni »više« mjesto u carstvu organskog svijeta i uopće u kozmosu. Ali kao duhovno biće on nije samo organizam, on je nešto drugo i nešto »više«. Kako vidimo, opet dualizam. Ta duhovnost, taj duh nije više supstancijalna duša. — Duh ima za razliku od života i njegove teleologije svoju posebnu, autonomnu teleologiju. Teleologija života, dakle zakon vitalnog i teleologija duha, zakon prekovitalnog, predstavljaju dvije strane jednog ljudskog bića. Nameće se pitanje, koja strana sačinjava jezgru čovjeka? Ako je prekovitalno bivstvo (duhovno bivstvo) čovjeka jedan razvojni produkt samog života, ako je ono jedan posterius, onda životu i njegovoj teleologiji pripada primat. U tom slučaju duhovno bivstvo čovjeka, ma kako i koliko se ono udaljilo i razlikovalo od vitalnog bivstva, posjeduje tu bezuvjetnu vitalnu genealogiju. Prema tome pojava duha sa čovjekom pretstavljala bi jednu fazu u razvoju samog života. Duhovni život bio bi samo jedan novi oblik života uopće. U tom slučaju dualizam duha i života ne bi bio i antagonizam, jer životu i njegovoj teleologiji pripada primat i konačna sankcija. Duh je svakako nešto novo i drugo, ali ipak rođeno u životu i dano sa životom, ali ako je du-

hovno bivstvo čovjeka neizvedivo iz vitalnog bivstva njegova, onda ono predstavlja jedan a u t o n o m n i zakon. U tom slučaju može biti govora i o antagonizmu. Osobito onda, ako se duh definira kao p r o t u t e ž a života, kao nešto, čija je osnovna funkcija u tome: savladavati i obuzdati životni nagon. Zaista čovjek doživljuje i antagonizam u svojim konfliktima. Pitanje je još međutim otvoreno: da li život i duh predstavljaju dva različita i autonomna zakona koja se u čovjeku bore o prevlast? Ako život i duh zaista predstavljaju dva različita i dijametralno oprečna principa našeg duhovnog života, onda je suština duhovnog života svakako antagonizam. Ali prije nego što odgovorimo na to pitanje mi ćemo ispitati samu strukturu duhovnog života. Potrebno je ispitivanje bivstva duhovnog života kao cjeline, jer samo na taj način, utvrdivši najprije f e n o m e n duhovnog života, mi ćemo moći odgovoriti na pitanje u kakovom odnosu stoje »život« i »duh« jedan prema drugome.

Što je duhovnost u čovjeku i koju funkciju ona imade? Koji je smisao ljudskog duha u kozmosu i gdje leži »posljednja svrha« ljudske egzistencije? Koji su putevi ljudske kulture i prema tome, koja je sudbina ljudske historije? Ta pitanja se nameću, ako hoćemo da znamo: što je čovjek? Pedagoški idealizam, da bude obrazložen, treba da znađe to, jer samo onda će moći s pravom da govori o idealima, vrijednostima i normama koji čovjeka vode i treba da vode u njegovu životu i nastojanju. — Pokušali smo da bar u krupnim crtama prikazemo neke tipične nazore o čovjeku i o bivstvu njegove egzistencije. Mogli smo se uvjeriti, da se u antropološkom problemu sastaju fundamentalni problemi filozofije: metafizički i etički problem. Idealizam kao jedna određena koncepcija o bivstvu ljudske egzistencije zahtijeva još detaljni-



je razmatranje. Pedagogijska nauka prožeta idealizmom, kako u teoriji tako i u praksi, treba da zna, koji su principi i »razlozi« tog idealizma. I konačno, ukoliko je *idealizam* — bilo objektivni ili subjektivni u naprijed izloženom smislu — jedan opravdan i konzekventan metafizički i etički nazor.

#### 4. Metafizika čovjeka.

Ideološki problem pedagogije uveo nas je u filozofiju i doveo do same metafizike. Ideja obrazovanja, bila je polazni predmet našeg razmatranja. Pedagogijska nauka u namjeri da rasvijetli osnove obrazovanja, postavlja pitanje o »posljednjoj svrsi« t. j. o ideji ili o »vječnom sadržaju« obrazovanja (obrazovanje sub specie aeternitatis). Pitanje je u tome, da li obrazovanje kao jedna univerzalna pojava (kako u prostoru tako i u vremenu) posjeduje takav apsolutni smisao koji bi bio nezavisan o bilo kojoj historijskoj i kulturnoj konstelaciji. Znamo kako je Dilthey odgovorio na ovo pitanje. O jednoj »opće valjanoj pedagogiji« ne može biti govora, dakle ne postoji ideja obrazovanja tvrdi on. Kao što ne postoji ideja kulture, koja bi podavala svima različitim kulturama idejni kontinuitet jedne kulture, tako ne postoji jedna ideja obrazovanja. Postoje različiti, jedan o drugom nezavisni kulturni sistemi sa svojim odgovarajućim obrazovnim sistemima. Štoviše ne postoji jedan pojam t. j. jedna koncepcija o čovjeku. Uporedo postoje različite i međusobom nezavisne koncepcije o čovjeku sa dijametralno različitim metafizikama. Takovo stanje po Diltheyevu mišljenju isključuje postojanje jedne »opće obrazovne ideje«. U najboljem slučaju ta »opća ideja« u teoretskom pogledu može da bude jedna hipoteza, a u praktičnom pogledu samo postulat. Ali pedagogijska nauka ne zadovoljava se sa hipotezama i postulatima, ona

hoće da ispita i provjeri osnove onog idealističkog nazora, na kojem počiva naš cjelokupni kulturni sistem, sa njegovim obrazovanjem. Pokazali smo kako se taj idealizam naslanja na neke metafizičke pretpostavke, koje sežu do Platona pa i dalje. Platon je tvorac filozofije ideja, filozofije, po kojoj našim svijetom i životom vladaju ideje. Vrhovne ideje etičkog su sadržaja i tako su principi cjelokupnog bitka etički principi. Otud je i razumljivo kako se u moralitetu »sa religijom« ili »bez religije« nalazila vrijednost i »posljednja svrha« ljudskog života. Moralitet, iako nejasan i neodređen, bio je oglašen za »vrhovnu svrhu« svega obrazovanja (Herbart i njegova škola). »Carstvo ideja« pretstavlja apsolutni bitak ne samo u ontološkom nego i u etičkom pogledu. Pojavni svijet samo utoliko nosi sebi biljeg apsolutnog i »dobrog«, ukoliko participira na tom apsolutnom. Inače je pojavni svijet, svijet neprestanih promjena, jedan »niži« i nesavršeni svijet, štoviše i »zao« svijet. Ideja dobra kao vrhovna ontološka i etička ideja, pretstavlja ideju Boga. Tako svijet i čovjek po svom bivstvu zavise o apsolutnom, koje je Bog. Filozofijska nauka prelazi ovdje iz ontologije u teologiju.

Čovjek pripada djelomično pojavnom svijetu, a djelomično spiritualnom svijetu ideja. On je pod utjecajem jednog i drugog svijeta. Pod okriljem »vječnih ideja« čovjek stvara svoju kulturu, unoseći u nju sav svoj idealizam t. j. vjeru u apsolutnu vrijednost ideja i ideala. Kulturu nose i pokreću prema tome baš ti isti idejni osnovi. Obrazovanje kao faktor kulture, kao put i način koji čovjeka uvodi u kulturu počiva također na tim idejnim osnovima. Da ispitamo dakle ideju obrazovanja t. j. njen »vječni« ili apsolutni smisao, potrebno je bilo da postavimo pitanje o apsolutnom bivstvu ljudske egzistencije. Mogli smo razabrati da postoje zaista



različite, upravo dijametralno oprečne koncepcije o bivstvu čovjeka. Dominirajuća koncepcija je idealizam, koji se javlja u različitim oblicima. Mi ćemo u ovom dijelu nastaviti sa razmatranjem ovog idealizma sa namjerom, da istaknemo njegove osnovne principe. Nadalje namjeravamo pokazati kako idealizam, prelazeći uske okvire jednog etičkog naziranja predstavlja za filozofiju i pedagogiju metafiziku, na kojoj počiva kako smo to već naglasili, gotovo sav naš kulturni sistem i njegovo obrazovanje.

Filozofijska antropologija je pokušaj filozofije da ispita i utvrdi smisao ljudske egzistencije. To se pitanje nameće već u svakdašnjem životu. Čovjek to pitanje već u praksi rješava. On je u v j e r e n da posjeduje neku »vrijednost« upravo neki smisao u ovom kozmosu i da iz te njegove vrijednosti slijedi jedan specifično ljudski poziv. Čovjek nije samo biće koje egzistira pa nestaje, nego naprotiv čovjek svojom egzistencijom, svojim životom hoće da ispunjava jednu misiju. Čovjek je smrtnan, on dolazi i prolazi, ali ideja t. j. misija, koja u čovjeku leži ne prolazi, ona ostaje, jer je vječna, jedna, ista. Čovjek umire, ali čovječanstvo ne. Ideja živi u čovječanstvu, zato ona ne nestaje. Čovjek kao fizičko biće prestaje, ali on ostaje, on je besmrtnan, ukoliko je snagom svog duha pridonio razvoju duha čovječanstva. Duh čovječanstva, to je kultura, a heroji (»veliki duhovi«) su pioniri te kulture, besmrtnici duhom — ne besmrtnici dušom. Kult veliki ljudi, to je kult kulturnih pregalaca, kult čovječanstva. U starijem, objektivnom idealizmu (ili kako smo ga naprijed nazvali i logosteologijom, jer je središnji pojam tog idealizma pojam logosa t. j. Boga) kult velikog čovjeka bio je zapravo kult Boga u njemu, jer je on, »veliki čovjek« samo »prst Božji«. U novijem, subjektivnom ili humanističkom idealizmu obožavan je samo čo-

vjek, njegova inteligencija i njegova energija. Eto tako otprilike glasi vjerovanje idealizma, vjerovanje onog idealizma, koji pokušava da se oslobodi teoloških teza u izgradnji svoje metafizike. Ovaj subjektivni ili humanistički idealizam, koji ideje i ideale traži i nalazi samo u čovjeku, u njegovoj inteligenciji i u njegovu srcu, a svu moć i uspjeh izvodi iz energija ljudske volje, posljedica je svjesne i odlučne namjere, emancipovati se od nadzemaljskog zakona. U prvom redu zato, jer je on čovjeka u kulturnom i u socijalnom pogledu sputavao i zadržavao njegov »razvoj«. Čovjek je sâm tvorac svoje sudbine, jedino svojim naporima on zahvaljuje sreću i razvoj čovječanstva. Ovaj humanistički idealizam ne pojavljuje se dakako nigdje u ovom čistom i konzekventnom obliku. On se miješa sa objektivnim idealizmom i sa logosteologijom. Čovjek svoje ideje i ideale pripisuje Bogu; Bog je simbol, čuvar i autor svih ljudskih svetinja. On određuje čovjeku misiju. On mu podaje snagu itd. Čovjek u nemogućnosti da u ovim važnim pitanjima svog života održi načelnu konzekvenciju, čas pjeva himne čovjeku i njegovoj moći, a čas opet stoički se podvrgava Božjem zakonu i njegovoj volji. Mi poznajemo epohe, u kojima prevladava religiozna kultura, poznajemo kulture sa naglašenim humanizmom. Poznajemo nadalje epohe, u kojima ta dva kulturna tipa dolaze u sukob. Sve nam to dokazuje, da je čovjek postavljao i u praksi rješavao pitanje o vrijednosti i o »značenju« svoje egzistencije. Rijedak, upravo sporadičan je onaj kulturni sistem, koji bi trebao da bude praktična posljedica naturalističke filozofije. To bi bio hladni, proračunati utilitarizam, bez ijedne vrijednosti, bez ijedne svetinje. Ovakav nihilizam i cinizam u čistom i konzekventnom obliku vrlo je rijedak. Naturalistička nauka sa svojom metafizikom zahvaća međutim djelomično u

kulturni i socijalni život čovjeka, ali se odmah udružuje sa idealizmom. Tako čovjek u svojoj kulturi zadovoljava najoprečnije interese i potrebe, u svom vjerovanju spaja najrazličitije pa i najoprečnije istine i »svetinje« i nastoji da sve to spoji u jedan zaokruženi i jedinstveni nazor.

Pedagogiji je vrlo teško da se snađe u ovoj nejasnoj situaciji. Kulturni život donosi doduše uvijek sa sobom manje ili više određenu ideologiju, neki program, koji obrazovanje prima, predaje i razvija. Ali ideologija, taj kulturni program nije jedinstven, nije »kristalno jasan«. Štoviše, kako smo to već naprijed naglasili, konkretni kulturni život gotovo je uvijek kompromis oprečnih principa, ideja i svetinja. Ne želimo na ovom mjestu isticati konzekvenciju kao vrlinu, a njeno pomanjkanje kao zabludu. Zahtjev konzekvencije, jedinstvenosti i beskompromisnosti naše kulturne orijentacije može uostalom da bude samo naš jedan postulat, i prema tome ta naša »volja za sistemom« (»Wille zum System«) bila bi, kako to na jednom mjestu kaže Nietzsche, »Wille zur Lüge«. Znamo vrlo dobro da te nejedinstvenosti i kompromise donosi sam život, ali se postavlja ipak pitanje, ukoliko se uopće može opravdano govoriti o jednoj apsolutnoj ideji čovjeka.

Naš kulturni sistem (tzv. »zapadna kultura«), koji se raširio gotovo po čitavom globusu i osvojio ga, nije jedinstven. U njemu dolaze do izražaja diametralno različite ideologije, koje filozofijskoj spekulaciji onemogućuju jasan i određen odgovor na pitanje o bivstvu ljudske egzistencije. Kako i u kojem obliku filozofija može dakle da postavi to važno i uvijek aktuelno pitanje o apsolutnoj ideji ljudskog života? Svoj zadatak u ovom pitanju filozofija ne zamišlja tako, da pošto poto ima da dade jedan određen, jasan i definitivan odgovor. Filozo-

fija neće da se zadovolji sa jednim odgovorom »pod svaku cijenu«, koji bi u obliku jedne »Als ob« ili postulirane »istine« čovjeku davao »čvrsti« oslonac u životu. Ona hoće to pitanje da rješava kao jedno od najvažnijih pitanja metafizike.

Čovjek kao »dio« bitka ima svoju zazbiljnost i ontologiju. Ta zazbiljnost kao prvi i polazni datum treba ispitati, ne sa željom da se u to bivstvo čovjeka stavi nešto, čega u njemu uopće nema, a hoće se da ga bude, već sa ozbiljnom filozofijskom akribijom, da se otkrije, ispita i razumije ontološki i uopće metafizički smisao ljudskog života u kozmosu. Odmah se dakako postavlja metodičko pitanje: kojim putem filozofija može i treba da legitimno »otkrije«, ispita i razumije to bivstvo ljudskog života? Nije to ono nesretno spoznaznoteoretsko pitanje o mogućnosti objektivne spoznaje. Mišljenje stoji i pada sa činjenicom objektivnosti naših spoznaja. Ali ta spoznaznoteoretska objektivnost nije tako jednostavna i jasna. Ljudska inteligencija predstavlja jedan vrlo složen kompleks, u kome pri otkrivanju i nalaženju »istina« sudjeluju, jedna pored druge, različite strane ljudskog duha. Nameće se važno pitanje: što sačinjava jezgru ljudskog duha? Je li to inteligencija, čuvstvo, volja ili nešto drugo? Da li se apsolutni bitak otkriva i utvrđuje umom, »srcem« ili voljom? To pitanje u ovom obliku davno je već postavljeno. U evropskoj filozofiji pripisivana je ta sposobnost gotovo bez izuzetka inteligenciji. Apsolutni bitak dan je za um i samo ga um može spoznati. Um je jedini organ spoznaje, organ objektivne spoznaje; on je oruđe istine. Samo umom čovjek dopire do objekta, do svijeta, do bitka. Čuvstva, vrijednosti i volja samo preko uma dolaze u vezu sa bitkom. Um je je z g r a ljudskog duha, on »mjeri« čuvstva i vrijednosti, pokreće i zastavlja volju. On čovjeka dovodi i do Boga (priro-

dna ili racionalna teologija za razliku od vrhunaravne ili objavljene teologije). Što znači ovaj intelektualizam u metafizičkom pogledu? On znači prije svega, kako smo to već naprijed spomenuli, da je inteligencija jedini most do apsolutnog bitka, štoviše ona jedina i z n a za taj apsolutni bitak. Čuvstvo sa svojim kvalitetima i različitim gradacijama ugodnog i neugodnog ne saznaje i ne otkriva ništa, ono ne doznaje za predmet ili objekt, ono otkriva samo jedno stanje subjekta (Zustandsbewusstsein). Objekt ili supstrat čuvstva zahvaća se opet samo intelektualnim putem (ovamo spada dakako pored mišljenja i opažanje, predočivanje itd.). Emocionalni se sadržaji, kako razabiremo n a s l a n j a j u na kognitivne (spoznaje, intelektualne) sadržaje. U vrijednostima pak čovjek na jedan osebujan način cijeni, »mjeri« i »važe« nešto što je objekt. Sa vrijednostima čovjek je dakle također upućen na objekte, jer vrijednosti t. j. vrednovanje ne »visi u zraku«. Vrijednosti se tiču uvijek objekta (H e y d e; Wert ist immer Objektwert, Dingwert); realnog, idealnog, imaginarnog, nemogućeg — svejedno. Vrijednosti podaju svrhe našem težnju, određuju ciljeve volji. Težnje i volja preko svrha i vrijednosti upućeni su na objekte, na svijet, na bitak — a s njima na inteligenciju. Tako se sve mnogolike strane ljudskog duha k o n c e n t r i r a j u u njegovoj jezgri: u inteligenciji. Inteligenciji pripada, to je izvan svake sumnje, centralno mjesto u ljudskom duhu, ali ta k o n c e n t r a c i j a svega duhovnog u inteligenciji n e postoji.

Znademo da je inteligencija kao racionalni organ po svojim sposobnostima ograničen. Diskurzivna t. j. racionalna sposobnost inteligencije nije dalekosežna. Prototip racionalne spoznaje je dokaz, argumenat, »silogizam«. Evidencija racionalne inteligencije je opća, n u ž n a za svakog, pristu-

pa čna svakom. Kant je u nužnosti i u općoj valjanosti spoznaje, nalazio kriterij njene objektivnosti. Postoji zaista jedna racionalna aksiomatika, koja, čini se, opravdava djelomično racionalizam i intelektualizam, bar u matematici, racionalnoj fizici i u »čistoj« logici. Preko te aksiomatike inteligencija dolazi u vezu sa bitkom i otkriva ga, jer ta aksiomatika nije zapravo ništa drugo do zakonitost samog bitka. Ali odakle to podudaranje misaone aksiomatike sa apsolutnim bitkom, a onda odakle uopće intuicija apsolutnog bitka? Kažemo intuicija, jer inteligencija polazi baš od takove intuicije i stoji i pada s njom. U svom objektu inteligencija »nalazi« apsolutni bitak. Mišljenje je upućeno nužno na objekt. Nema mišljenja bez objekta. Misli se uvijek o nečemu i spoznaje se uvijek nešto. To »nešto«, taj objekt veže inteligenciju sa bitkom. Mišljenje spoznaje bitak, ako se »njegov« objekt slaže sa bitkom ili »ako između misli i stvari postoji adekvacija«. Ali, zar je objekt nešto drugo i različito od bitka, zar objekt nije sam bitak odn. zar sam bitak nije objekt? Prema tome kriterij istine u nikojem slučaju ne može biti isporodivanje između objekta, koji je »unutar« mišljenja, i bitka koji je »izvan« mišljenja. S ovim »unutar« i »izvan« mišljenju se pripisuju neki prostorni atributi, koji su doveli do poznatog spora o imanentnom i subjektivnom karakteru mišljenja, spoznavanja i njegova predmeta. U spoznajnom činu nema isporodivanja između objekta i bitka. U protivnom slučaju imali bismo udvostručeni svijet, svijet objekata i svijet bitka. Um (ukoliko taj pojam uopće može da obuhvati funkciju inteligencije) u samom objektu »nalazi« bitak, nalazi realitet koji je kako se to u teoriji spoznaje kaže, »o sebi« ili transcendentan t. j. nezavisan o spoznavanju. Bitak u odnosu na inteligenciju, u odnosu na



spoznavanje postaje objekt. Ne ulazimo u osjetljivo pitanje o sposobnosti inteligencije u otkrivanju bitka, to je jedno poglavlje za sebe. Znademo da pored istine postoji i zabluda (neistina) i to onda, kada mišljenje u svojem spoznavanju ne »pogađa« bitak.

Intelektualizam, koji naglašava primat inteligencije unutar ljudskog duha, bio je predmet velikih diskusija u filozofiji. Kant je postavio pitanje o vrijednosti, granicama i osnovima uma. Bitak, po mišljenju Kantovu (izuzimajući dakako sporno pitanje njegove »stvari o sebi«), koncipiran je u samom mišljenju. Mišljenje donosi intuiciju bitka (ili kako ga on zove transcendentalni predmet). Uvjeti bitka su misaone tj. logičke prirode. Izvan mišljenja je kaos. U taj kaos mišljenje unosi bitak, unosi objekt. Objekt je otkriće i svojina inteligencije, dakle čovjeka. Neki su filozofi u Kantovoj Kritici čistog uma zaista našli samo ovaj antropologizam. Bitak; objekt protivan je od kaosa. Bitak je stabilan, čvrst, zakonima (identitet) prožet; kaos je anarhičan, nepregledan (»mnogolikost osjeta«). Bitak je »djelo« inteligencije (Kant, Cohen, Natorp i dr.). Aksiomatika inteligencije »omogućuje« stabilitet bitka. Inteligencija je ontološki princip, jer je »zakonodavac« bitka. Prema tome bitak je funkcija inteligencije. Cohen tvrdi da je izvan mišljenja »ništa«; mišljenje stvarara bitak, sa mišljenjem počinje i bitak. Bitak je dakle logičke ili intelektualne prirode. Začet u logosu, on nije ništa drugo nego »sistem zakona«. Nećemo ispitivati teškoće ovog logičkog idealizma, koji bitak izvodi iz logičkih funkcija. Podvlačimo samo to, kako je bitak identificiran sa »sistemom zakona«. Zakon konstituira bitak, a zakon po svom bivstvu nije ontološke već logičke prirode. Tako inteligencija, um, ratio, logos, »zakon« sačinja-

vaju bivstvo bitka. — Nameće se međutim pitanje o strukturi samog zakona (logosa), koji konstituira bitak. Osnovni i vrhovni zakoni bitka su identitet i kauzalitet. Je li ljudska inteligencija autor tih zakona ili se inteligencija tim zakonima sama podvrgava? U ovom posljednjem slučaju ti zakoni kao »uvjeti« objekta (t. j. bitka) bili bi nezavisni o ljudskoj inteligenciji. Iz toga dalje slijedi, da mišljenje nailazi na bitak, kao na jedan realitet, a ne koncipira ga svojim zakonima. Drugim riječima to opet znači da ljudski duh t. j. njegova inteligencija nije »tvorac« bitka, kako to naučava logički idealizam.

Bitak, kako ga čovjek znade i spoznaje, zavisi i o pogledu, o perspektivi, o stajalištu. Zato bitak nije uniformni pojam, nije jedna konstanta nego se mijenja od perspektive do perspektive. Naš bitak, stabilan i zakonima discipliniran, sistematičan i »čvrst«, također je posljedica jedne određene perspektive, jednog određenog pogleda. Dakle pogled »vodi« čovjka do bitka. Kako »tko« gleda, takav će bitak znati i imati. Tako rezonuju opet oni koji zabacuju metafizički realizam t. j. vjeru u jedan apsolutni bitak. Bitak se konstituira u »pogledu«, dakle svaki bitak ima svoju perspektivu. Vjera u jedan apsolutni bitak pretstavlja također samo jednu perspektivu. Ta perspektiva zadovoljava najbolje potrebe i interese praktičnog života; ona je »najprikladnija«. <sup>24)</sup> Bitak te perspektive je »pravi« bitak, spoznaja tog bitka »istinita« spozna-

<sup>24)</sup> H. Poincaré rekao je za Euklidovu geometriju da je jedna od beskonačno mnogih mogućih geometrija. Ona je »istinita« jer je »najprikladnija«, Poincaré je istaknuo perspektivu, o kojoj zavisi »istinitost« jedne aksiomatike. Druga perspektiva donosi dakako drugu aksiomatiku, pa prema tome i drugu geometrijsku »istinu«.

ja. Ali što ostaje onda od jednog apsolutnog bitka, šče od univerzuma? Zar to nije objava pluralistiće ideje, koja ne pozna univerzum već samo multiverzum? Ako je perspektivizam jedina istina, onda je univerzum laž i fikcija, a pravi i jedini realitet: multiverzum. U spoznajnoteoretskom pogledu pak teoriju »jedne istine« zamjenjuje pluralizam, teorija o »ravnopravnosti« svih istina.

Inteligencija radi sa jednim bitkom, djeluje u univerzumu i pored sebe jedine, ne poznaje i ne priznaje druge perspektive. Štoviše, inteligencija zapravo i neće da bude perspektiva, ona je doduše »pogled«, ali taj pogled pogađa sam bitak u njegovu originalnom bivstvu. »Pojava« bitka ne zavisi o pogledu inteligencije ni u kojem slučaju. Inteligencija je pasivno zrcalo, u kojem se reproducira bitak, i zato ona posjeduje sposobnost objektivne spoznaje. — U novijoj filozofiji osjeća se sve veća i veća reakcija protiv ovako shvaćene inteligencije. Racionalizam u evropskoj, osobito u njemačkoj filozofiji možemo reći »vodi« još uvijek. Logički idealizam, taj Kantov oblik racionalizma, zastupaju dvije škole: marburška (Cohen, Natorp, Cassirer) i badenska (Rickert, Lask, Bauch i dr.). Nadalje Husserlov i Rehmkeov »spoznajnoteoretski objektivizam«, koji je prirodna posljedica intelektualizma i vjere u »jedan apsolutni bitak«, potpomognut od neoskolastičke filozofije, karakteriše i danas uglavnom zamjernu snagu intelektualizma. Antiintelektualistička reakcija je protest protiv ovog intelektualizma, koji je prisvojio pravo i neograničenu kvalifikaciju jedinog i legitimnog organa za spoznaju bitka. Bergson tvrdi, da je inteligencija samo perspektiva, jedan naročiti pogled, koji ni izdaleka ne zahvaća i ne pogađa originalni bitak. Inteligencija hoće čvrste objekte, stabilan bitak, hoće

ono što u promjeni (u procesu, u vremenu) »ostaje«. Stvar i zakon predstavljaju uporišta (kategorije) te čvrstoće i otpornosti. Inteligencija je organ praktičnog života. Teorija dolazi iz a prakse. Potrebe i interesi praktičnog života formirali su strukturu inteligencije i njenih metoda. Identitet i kauzalitet predstavljaju zahtjeve samog života. Homo faber, a tek onda homo sapiens. S ovom »praktičnom inteligencijom« — kaže Bergson, čovjek nije u stanju da spozna »originalni bitak«. Bitak se može spoznati samo onda, ako se riješimo veriga (kategorija, pojmova i metoda) inteligencije i podamo se intuiciji, koja osluškuje puls samog bitka. Bitak nije onakav kako nam ga inteligencija predstavlja. On nije stabilan, nego je fluidan, nije diskretan, nego je kontinuiran, nije supstancija, nego je proces. Bitak nije u prostoru, on je u vremenu. Bitak traje, a ne »stoji«. I sam prostor jedan je naš pogled i — dakako — fikcija »praktične inteligencije«. Intuicija, taj pravi metafizički organ jedini je u stanju da nas upozna sa apsolutnim bitkom. Za nas je važno slijedeće. Inteligencija je po nauci Bergsonovoj samo jedna perspektiva i to takova, koja ne može da nas upozna sa pravim bitkom. Apsolutni bitak nije pristupačan inteligenciji. Jedini most, koji vodi do bitka je intuicija. Bergson nije dovoljno jasno — kako su to već mnogi primjetili — odredio pojam te intuicije. Štoviše, može mu se prigovoriti da je intuicija također jedna određena perspektiva i to baš ona, koja ne »gleda« kao inteligencija na čvrsto, identično i tipično, nego na fluidno, promjenjivo i individualno. Nietzsche, Klages pa i Spengler u inteligenciji nalaze također samo jedan organ praktičnog života i sa tog stajališta zabacuju intelektualizam. Inteligencija počiva na osnovima praktične prirode. Aksiomatika uma, njegovi principi ne mogu

se opravdati u logičkoj sferi. Racionalna strana ljudskog duha pretstavlja samo mali isječak tog duha. U izgradnji našeg pojma svijeta inteligenciji pripada svakako prvo mjesto, jer je ona »a u t o r« stabilnosti i čvrstoće tog svijeta. Svijet čuvstava i vrijednosti, svijet instikata i impulza, težnja i volje toliko je labilan i fluidan, da je bez inteligencije, koja sve to svodi na jedan čvrst supstrat: objekt, nemoguć stabilitet i identitet. Naš svijet je identičan, čvrst i otporan. Ovakav svijet čovjek doživljuje, znade i treba. — Ljudski duh nadalje i kao »ličnost« zahvaljuje inteligenciji i njenim principima identiteta i čvrstoće (»trajnost«), svoju duhovnu egzistenciju. Vidjećemo kako svijet i ličnost pripadaju jedan drugome i čine jednu određenu obostranu korelaciju.

Inteligenciji pripada, kako razabiremo, važna funkcija u ljudskom duhu, ali ona ni izdaleka ne može da bude koncentraciona snaga svega duhovnoga. Ako je to tako, onda naš duh, sadržavajući u sebi različite strane, nije homogene strukture. Što to znači? Pored inteligencije, ljudski duh je emocionalno-volitivne prirode. Čuvstva, vrijednosti, impulzi, težnje, volja, sve to skupa sa inteligencijom ispunjava totalitet ljudskog duha. Kakav odnos vlada među tim različitim stranama našeg duha? Inteligencija nas dovodi u vezu s objektom, s bitkom. Ona je, kako se to kaže »Gegenstandsbeusstsein« — svijest o predmetu, o objektu. Ali naša svijest nije samo »predmetna svijest«, mi vrednujemo i cijenimo, a to znači da doživljujemo vrijednosti. Nas gone instinkti, uznemiruju impulzi, okupiraju težnje. Mi hoćemo i nećemo. Ljubimo i mrzimo. Čeznemo i tugujeemo, oduševljavamo se i iscrpljujemo itd. Sve to karakteriše naš bujni emocionalno-volitivni život. — U kakovom odnosu stoji inteligencija prema o-

vom mnoštvu emocionalnog i voljnog života? Intelektualizam vjeruje da je um, razum ili inteligencija koncentracijona točka i snaga ljudskog duha. Sve je p o d r e đ e n o inteligenciji, inteligenciji pripada konačna sankcija u svim područjima duhovnog života. Ona donosi i opravdava vrijednosti i ideale, norme i svetinje; ona ravna čuvstvenim i voljnim životom, sputava i vodi težnju i volju. — Intelektualizam je nošen uvjerenjem da um sve to z a i s t a i m o ž e. Antiintelektualizam ili v o l u n t a r i z a m, kako se obično to potiskivanje težišta sa inteligencije na v o l j u (ili čuvstvo) naziva, ne priznaje inteligenciji tu moć. Kao što inteligencija imade svoje pravo i funkciju, tako i ostale strane ljudskog duha imadu svoje autonomno pravo i funkciju. Sve su te strane među sobom dakako isprepletene. Inteligencija zahvaća u čuvstveni život i obratno; inteligencija zahvaća nadalje u volju, a znamo vrlo dobro kako vrijednosti i težnje »ulaze« u mišljenje. H. Meyer u jednom opsežnom djelu »Psychologie des emotionalen Denkens« govori o »emocionalnom mišljenju« t. j. o emocionalnoj spoznaji, o spoznaji, koja se ne može svesti na racionalni tip spoznaje. Kako razabiremo, sve duhovne snage djeluju zajedno. Ne može biti govora o apsolutnoj dominaciji inteligencije unutar emocionalno-volitivnog života. Prema tome inteligencija ne pretstavlja jezgru i težište ljudskog duha. Instinkti, impulzi, težnje, vrijednosti, svrhe, volja, ljubav, indiferencija, mržnja itd. imadu svoj posebni »metalogički korijen«. To je donekle priznavao i intelektualizam. Ali je intelektualizam vjerovao da inteligencija sa svojom kognitivnom (spoznajnom) funkcijom ima tu moć da u o s n o v i, u jezgri formira taj emocionalno-volitivni život. Intelektualizam bio je uvjeren, da u svojim metodama posjeduje apsolutnu vlast discipline unutar tog

»drugog« života. I ne samo to. Inteligencija štoviše, kako smo već naprijed naglasili, treba da donosi i obrazlaže norme, smjernice i ideale. Međutim voluntarizam s uspjehom uklanja zablude intelektualizma. Osobito novija istraživanja pokazala su da emocionalni i voljni život pretstavlja jedno autonomno područje.

Filozofija je »otkrila« svijet vrijednosti (Lotz-ze, Windelband, Rickert, Brentano, Scheler, Hartmann, Stern, Heyde i dr.). Vrijednosti su izvan do-sega inteligencije. Inteligencija niti stvara niti razara vrijednosti. »Umwertung der Werte« nije u moći inteligencije, štoviše »Umwertung« podaje smjernice i ciljeve samoj inteligenciji. Vrijednosti vode svoj život, imaju svoje zakone. Već je time dovoljno naglašena slabost i nemoć razuma. Ne ulazimo u pitanje da li je ta nemoć zaista apsolutna. Možda inteligencija u svojim perifernim dijelovima kao emocionalna inteligencija ipak vrši neki u t j e c a j i u ovom emocionalnom području duhovnog života — ali i obrnuto. Vrijednost se mora najprije imati, doživjeti. Tek onda je razum može i »razumjeti«. Razum je nemoćan i slijep prema onoj vrijednosti, koju nije doživio t. j. koju nema. Vrijednosti kao da se javljaju m i m o razuma. Vrijednosti nadalje pretstavljaju čitavu jednu skalu »nižih« i »viših« vrijednosti. Postoji hijerarhija vrijednosti. Na dno se obično stavljaju vitalne vrijednosti, i to one »najniže«. Onda dolaze opet vitalne (»više«), pa subjektivne i objektivne vrijednosti. Na vrhu te ljestvice vrijednosti, nalaze se apsolutne vrijednosti: istina, dobrota, ljepota i svetost (Windelband, Rickert i dr.). S tim pitanjima bavi se opća aksiologija ili nauka o vrijednostima. Ona je jedna relativno mlada filozofijska disciplina. Na njoj se u savremenoj filozofiji mnogo radi. Ne možemo se zaustavljati kod specijalnih pitanja aksiologije.

Spomenućemo što je za nas najvažnije. Aksiologija, kako smo to dosada mogli razabrati, ističe autonomiju vrijednosti i vrednosnih doživljaja, a odriče razumu sposobnost da u svom djegokruhu »shvati« i obrazloži vrijednosti, — te nadalje, da razumije njihovu hijerarhiju. Unutar same aksiologije međutim postoji podvojenost u principijelnim pitanjima. Po mišljenju jednih ne može se govoriti o objektivnim vrijednostima, jer su sve vrijednosti subjektivne. Fenomen »objektivne vrijednosti« dođuše postoji, ali u ovom slučaju objektivna vrijednost nije ništa drugo, nego »općenita« subjektivna vrijednost (subjektivna vrijednost, koju priznaju »svi«, većina ili prosjek). Vjera u postojanje objektivnih vrijednosti pretstavlja već metafiziku, koja prelazeći granice empirije, postulatomnim putem u nju unosi nešto čega u njoj nema. — Rašireniji je aksiologijski realizam i objektivizam. Pored subjektivnih (individualnih) i »općenito« — subjektivnih vrijednosti postoje objektivne vrijednosti a nad ovim, apsolutne vrijednosti. Objektivne i apsolutne vrijednosti »postoje« (realizam) i čovjek ih u svojim vrednosnim doživljajima »spoznaje« kao objektivne i apsolutne (objektivizam).

Čovjek dakle i sa svojim vrijednostima nešto doznaje i spoznaje: upravo samu vrijednost. Nije inteligencija nosilac svih spoznaja. Pored inteligencije postoje i drugi putevi spoznavanja. Vrijednost nije čuvstvo, nije jedno »subjektivno stanje«. Vrijednosti imaju objektivnu prirodu. Doživljaji, u kojima čovjek »čuti« vrijednost (vrednosni doživljaj) svakako su subjektivni (emocija, čuvstvo), ali u tom subjektivnom i »kroz« to subjektivno čovjek »otkriva« vrijednost kao objekt kao »supstanciju«, kao nešto apsolutno (Scheler, N. Hartmann). Teorija duha naslanja se u glavnom na ovu objektivnu aksiologiju, na aksiologiju, koja na-



učava činjenicu apsolutnih vrijednosti. Inteligencija ne pretstavlja prema tome jedine »prozore apsolutnog«. Inteligencija nije uopće organ vrijednosti, pa ni one teoretske, koja se zove istina. Istina je vrijednost; kao vrijednost ona je predmet težnja i cilj naše volje. Aksiologija ove ističe, jer hoće da naglasi kako i samo spoznavanje dobitka vodi interes, svakako metateoretski, ukoliko vrijednost pokreće ovaj interes. Time se hoće reći, da inteligencija kao teorija ima metateoretski ili metalogički korijen. Ali sada se postavlja naj-sudbonosnije pitanje aksiologije i metafizike. Ako su vrijednosti subjektivnog karaktera, pa ako prema tome ne može biti govora o objektivnim i apsolutnim vrijednostima, onda »metalogički korijen« inteligencije pretstavlja onu pozadinu, iz koje »proizlaze« subjektivne vrijednosti, a to je »praksa života«. Inteligencija bila bi sa ovog stajališta jedan razvojni produkt života, njegovih potreba i interesa. Praksa, životna praksa, koja donosi i sankcionira sve vrijednosti, bila bi autor i te vrijednosti, koja se zove »istina«. Ako je prema tome inteligencija samo jedan organ života, to i spoznavanje i bitak imaju vrijednost samo za ovu određenu perspektivu. Ako je istina međutim jedna apsolutna vrijednost, onda inteligencija čovjeka ne proizlazi iz »praktične sfere« života, nego pretstavlja autonomnu sposobnost čovjeka. Ovdje susrećemo onu već naprijed spomenutu, staru alternativu. Po prvoj, duh je razvojni produkt života, koji je u prvom redu potreba, interes, dakle praksa. Po drugoj, duh je nešto drugo i različito od života i što je nazglavnije: po funkciji oprečno od života i njegovih svrha.

Idealizam karakteriše vjera u objektivne i apsolutne vrijednosti. Naturalizam svih oblika nepoznaje tih vrijednosti. Po naturalističkoj filozofiji

sve su vrijednosti subjektivne, jer su neposredno ili posredno vitalne. Vrijedno je ono, što zadovoljava potrebu, volju (voluntaristička« aksiologija) ili što izaziva čuvstvo ugone («emocionalna« aksiologija). Nezasovoljene potrebe, interesi, težnje, nadalje čuvstva neugode — uzroci su negativnih vrijednosti. U naturalizmu, istina i njen organ — inteligencija — pretstavljaju vitalne kategorije. U idealizmu oni pretstavljaju prekovitalne ili duhovne kategorije. Vrijednosti po idealističkoj nauci ne proizlaze iz prakse, one se »otkrivaju« u kontemplaciji. Čovjek je kontemplativno biće, njegova jezgra, njegova suština nije sam život, nego život pod vidom ideja (pod »vodstvom« ideja). Istina je jedna takova ideja. Ona je stavljena dakako u službu života, ali ta činjenica nikako ne može da umanj i izmijeni njen duhovni karakter. Znamo kako je ta inteligencija u službi života, u službi prakse stvorila ogromnu materijalnu kulturu. Znamo kako je inteligencija, usprkos toga što je duhovne naravi, najmoćnije i najkorisnije oruđe životnog nagona. Sa inteligencijom impulzivni životni nagon u čovjeku dobio je jednog pomagaća i vođu — tvrdi idealizam. Kao da »impulzivni životni nagon« i inteligencija u čovjeku pretstavljaju dvije autonomne i izolirane strane života. Naturalizam zabacuje ovakovu autonomiju inteligencije, koja od vremena do vremena zahvaća u životni nagon sa ciljem da ga vodi svojim putevima. Naturalizam naučava iskonsko jedinstvo života i inteligencije. — Što i koliko će ostati od životnog nagona ako mu oduzmete inteligenciju — pita naturalizam? Inteligencija, koja se javlja već i kod viših životinja, pretstavlja organ samog života i utoliko je dana zajedno sa životom, a ne izvan njega — i moguće protiv njega. Istina je, inteligencija pretstavlja najmoćnije, najkorisnije i najdalekosež.

nije orude života. Čovjek tr e b a istinu, on je traži i nalazi, on je želi i izbjegava, poštuje i mrzi — i sve to radi svojih potreba i interesa. Ali spoznaja je po svom bivstvu t e o r i j a, z n a n j e, k o n t e m p l a c i j a objekta ili bitka. Kao takova ona i d j e l u j e u životu, pomaže ga i vodi. Istina nije u vlasti čovjeka. On je traži i nalazi, on je ne »stvara« i ne »razara«. Istina je potreba života, to je točno, ali zato ipak istina po svom podrijetlu nije »izum« životnog nagona, nije fenomen životne prakse. Spoznavanju i njegovoj istini pripada važna funkcija u praksi života, ali spoznavanje po svom bivstvu pretstavlja jednu prekovitalnu funkciju. Poznat nam je dovoljno teoretski interes, koji spoznavanje i istinu stavlja na prvo mjesto. Sve energije života taj interes podređuje teoretskom patosu i žrtvuje se za nj. Kao da se sva životna snaga sublimirala u jedan novi prekovitalni nagon, — u teoretski nagon. Rezultat tog teoretskog interesa je n a u k a, rukovođena principom: istina r a d i istine. Teoretski interes kao da pretstavlja jedan prekovitalni interes čovjeka. Zaista »teorija« ako i jest u službi životne prakse i njenih interesa, pretstavlja sama za se jedan naročiti interes, štoviše i cilj. U životnoj praksi spoznavanje i njegova istina imaju poglavito karakter sredstva. U »čistom« teoretskom interesu istina je cilj tog interesa.

Pozna je li čovjek ciljeve svojih teoretskih interesa? O tome nema sumnje, jer spoznavanja nema bez predmeta, bez objekta, a ovaj je svakako »cilj« spoznavanja. Ali po kojim principima inteligencija bira predmete ili objekte, preko kojih objekata inteligencija »p r i l a z i« bitku? Mi poznamo »bliže svrhe« našeg spoznavanja, donekle nam je i razumljivo po kojim selektivnim principima inteligencija izabire objekte i probleme. Znamo na pr. da gotovo

sve »čiste« nauke imaju manje ili više praktičnu prethistoriju. Praktične potrebe i poticaji skreću inteligenciju u određeni smjer. Tako je teorija preko inicijativa praktične prirode upućivana na svoje objekte. Te inicijative i poticaji bile su, kako znamo, praktične prirode u najužem smislu te riječi. Zemljoradnici u Egiptu, kojima je Nil svake godine plavio zemlje »mjerili su zemlju«. Ta potreba razvila je vještinu, a poslije nauku geometrije. Sličnoj prethistoriji zahvaljuje i astronomija svoju egzistenciju. Kod svake nauke može se manje ili više utvrditi taj praktični poticaj koji je doveo do nje. Sve to dakako opet ne znači, da je spoznaja po svom bivstvu sredstvo prakse. Ako je praksa uglavnom i određivala objekte, dakle ciljeve teoretskom interesu i njegovoj nauci, to za nauku ne znači da se naučni objekti nalaze samo tamo kamo vode spomenute praktične potrebe i poticaji. Teoretski interes hoće štoviše da bude nezavisan o tim praktičnim poticajima. »Posljednja svrha« teorije jest kontemplacija t. j. »znanje bitka«. Spoznavanje t. j. znanje, koje »pogađa« bitak pretstavlja za čovjeka istinu. Dakle znanje, kao spoznaja bitka i kao posljedistine pretstavlja cilj i »posljednju svrhu« teoretskog interesa. Naturalizam dakako ne priznaje inteligenciji tu »posljednju svrhu«. Kontemplacija ne može da pretstavlja bivstvo i svrhu inteligencije, jer je ona epifenomen prakse i njenog »računa«. Biti oruđe života, to je po naturalističkoj filozofiji smisao inteligencije. Naturalizam upućuje idealizmu pitanje: kako se ima razumjeti поближе ta kontemplacija bitka kao »posljednja svrha« inteligencije? Idealizam je spreman i na to pitanje. Objektivni idealizan nalazio je u spoznaji apsolutnog bitka »posljednju svrhu« inteligencije. Apsolutni bitak to je Bog. Dakle inteligencija je upućena na spoznaju Boga. Cjelokupno

znanje treba da vodi Njemu. A kako inteligencija pretstavlja jezgru ljudskog duha, tako je cjelinom svoga duha i svoje naravi podvrgnuta toj »posljednjoj svrsi«, koja se zove Bog. Sve nauke treba da imaju isti taj cilj. Štoviše i sve ostale manifestacije duhovnog i kulturnog života, pod utjecajem ove metafizike, obilježene su spomenutom »posljednjom svrhom«. Subjektivni ili humanistički idealizam usvaja također apsolutni bitak kao »posljednju svrhu« inteligencije, ali ne kao božansko biće, nego kao »carstvo ideja i ideal«. Ovaj idealizam odlučno zabacuje teološke osnove idealističkog naziranja, ma da je on u metafizičkom pogledu redovito jedan neizrečeni panteizam. Razabiremo kako naturalizam na jednoj strani i idealizam na drugoj strani sa svog metafizičkog stajališta određuju i tumače »posljednju svrhu« inteligencije, pa prema tome i bivstvo i »cilj« teoretskog interesa.

Naš kulturni sistem, koji počiva uglavnom na idealističkoj metafizici, brani autonomiju teoretskog interesa i u znanju, u spoznaji, u kontemplaciji apsolutnog nalazi njegovu »posljednju svrhu«. Praktični poticaji pružaju samo »bliže svrhe«, ali »posljednja svrha« ispada iz okvira životne prakse, ispada iz vitalne teologije. U tom smislu inteligencija pretstavlja prekovitalno bivstvo čovjeka. U tom prekovitalnom bivstvu i sastoji duhovnost inteligencije.

Idealizam kao kulturna filozofija u istini nalazi jednu apsolutnu vrijednost, koja je imanentni pokretač i transcendentni cilj spoznavanja. Istina je imanentni pokretač, jer pokreće inteligenciju i stavlja je u akciju; ona je transcendentni cilj, jer je »osvajanje« i »zahvatanje« (erfassen) apsolutnog. Nauke su duhovna ili kulturna dobra. U njima je čovjek koncentrirao i sistema-

tizirao svoje znanje o bitku. Primijenjene na život, te su nauke rješavale bolje i efikasnije probleme i potrebe života. Razvoj intelektualne kulture, razvoj nauka povlači za sobom paralelno i »razvoj« materijalne kulture. Ovaj razvoj treba čovječanstvu da donese blagostanje. Kult nauka, osobito onih »tehničkih«, širi se sve više i više. Govori se o »stoljeću tehnike«, o ulozi tehnike pri rješavanju socijalnog i etičkog problema.

Voluntarizam, kao protuteža intelektualizmu, nastoji da umanjí »vrijednost« i doseg znanja. Najbolje se to može razabrati u savremenoj teoriji obrazovanja. U intelektualističkim epohama, znanje, a prema tome i »studij nauka«, predstavljali su autonomne svrhe, štoviše i »posljednju svrhu« obrazovanja. Danas to »znanje« ne predstavlja više svrhu obrazovanja; hoće se kao obrazovna svrha: čudorednost, »čovjek« »harmonični čovjek« »ličnost«, kultura itd. U tim složenim obrazovnim svrhama, koje su gotovo uvijek odraz kulturnog etosa i ideala, znanje imade svakako svoje mjesto. Ali to mjesto po voluntarističkoj nauci nije više prvo mjesto. Teoretski interes je tek jedan od mnogih interesa i ciljeva našeg kulturnog i obrazovnog programa. — Naša intelektualna kultura, ukoliko se uopće o njoj može govoriti kao o jednoj samostalnoj manifestaciji ljudskog duha, kulminira u pojmu teorije, u pojmu najkoncentriranije teorije, a to je nauka. »Posljednja svrha« te teorije, kako smo to već naprijed izložili, jest »spoznaja bitka«. Ali spoznaja po nauci voluntarizma ne sačinjava jezgru ljudskog duha i njegove kulture. I sama spoznaja, bila ona u službi prakse ili »čista« spoznaja, pokretana je i nošena interesima. Vrijednosti pak, prvi su pokretači i svih naših interesa i težnja, pa tako i spoznajni interes, javio se on u bilo kojem obliku (u

»primijenjenom« ili »čistom«) ima taj metalogički korijen«. »Metalogički korijen«<sup>24)</sup> nema nikakovo misteriozno značenje. On je potpuno određen i označuje one »o s n o v e« duha, iz kojih proizlaze sve njegove manifestacije. Protiv intelektualizma, koji na prvo mjesto stavlja r a z u m, davajući mu a u t o n o m n o značenje, podrijetlo i djelokrug, ovo naglašavanje »metalogičkog korijena« inteligencije predstavlja pokušaj da se funkcija razuma izvede iz funkcija ljudskog duha uopće (odn. ljudskog života). E n e r -

<sup>24)</sup> U našoj filozofiji prof. dr. Albert Bazala u svojoj raspravi »Metalogički korijen filozofije«, (štampana u »Radu« Jugoslavenske Akademije knj. 229.) prikazuje sistematsko značenje »metalogičkog korijena« u svim profilima našeg duhovnog života. Općenito određuje smisao »metalogičkog korijena« ovako: »Radi se zapravo o takvim aktima svijesti, koji određuju filozofijski doživljaj, ali ne leže u logičkoj sferi — o aktima, koji se doduše predaju misaonoma nastavljanju i razvijanju, ali po izvoru i karakteru su svojem m e t a l o g i č k i, u neku ruku rođeni, a ne mišljenjem izvedeni, nekakav doživljaj, nalaz, stav, odluka ili nešto takovo, što svemu logičkomu razvijanju, daje osnov i rezonancu, što motive mišljenja upravlja i vodi, ukratko, što spoznajne funkcije na logičkom putu njihovu predeterminira i trajno konstitutira iz nekoga izvanlogičkoga opravdanja i osposobljenja za spoznanje«. (str. 295.). Posebno, za logičko-spoznajnu sferu duha prof. Bazala ovako tumači metalogičke osnove »razuma«: »... Uspjeti može on samo onda, ako se uzme, da je svijest u prvom redu a k t s a m o o d r ž a n j a, iz kojega se u daljem razvijanju aktuelne mogućnosti — kao a k t p o v r h a k t a razvija spoznavanje, dakle kao održanje u drugoj sferi.« (str. 312.). »... sve je spoznavanje zaključak iz prakse svijesti«. (str. 312.) »Logika ljudi kreće se neminovno na (aktuelnim ili latentnim) osnovima metalogičkog karaktera, koji se određuju funkcionalnim mogućnostima i »energijom svrha« svijesti«. (str. 316.).

gije života, njegove vrijednosti i težnje, interesi i volje pokreću, »nose« i vode inteligenciju. Inteligencija je doduše upravljena na objekt na bitak, ali njen je nosilac subjekt, ili točnije »ličnost«. A »ličnost« kao nosilac inteligencije nije sigurno racionalne strukture. Ratio, tamo gdje se on javlja u »čistom« obliku, predstavlja samo jedan »dio« sveukupnog duhovnog života. Teorija je jedna »vrijednost«, čovjek ju je najprije kao takovu i morao »oćutiti«. Utoliko ona predstavlja jedan živi i aktuelni interes čovjeka. Taj interes svakako je »vitalan«, ukoliko je on interes čovjeka, ukoliko se javlja preko ljudske težnje i ostvaruje preko njegovih pogleda i napora. Ali je »prekovitalan« ukoliko je čovjek sa svojim spoznajnim interesom upravljen na objekt i »hoće« objekt ili bitak u njegovoj transcendentnoj egzistenciji. Upravljenost (intencija, tendencija) na objekt, »na nešto što nije više subjekt«, sačinjava prekovitalnu strukturu spoznajnog akta. Taj polaritet subjektivnog i objektivnog, vitalnog i prekovitalnog, personalnog i transpersonalnog sačinjava bivstvo inteligencije i njene funkcije. Te se »strane« dakako ne mogu rastaviti i odvojeno proučavati. Njihov odnos nije relacija, već korelacija. U relaciji svaki član odn. relat ima svoje samostalno, o relaciji nezavisno mjesto i značenje. U korelaciji pak, značenje i mjesto relata razumljivi su tek iz njihova međusobnog i obostranog odnosa. Subjekt zahtijeva objekt, ali i obrnuto. »Kroz« tu korelaciju čovjek spoznaje bitak i doživljuje »svijet«. Filozofija mora bitak studirati u perspektivi objekta, a ovaj opet u perspektivi korelacije: subjekt-objekt ili »ličnost« — »svijet«.

Objekt, kao činjenica i zahtjev identiteta, predstavlja osnov našeg poimanja svijeta. Spoznavanje, poradi upravljenosti na objekt, na nešto što



je »izvan života«, »izvan subjekta« ima prekovitalni karakter. — Teoretski interes pretstavlja, kako smo to već spomenuli, samo jedan od mnogih interesa našeg duhovnog života. Inteligenciji pripada, kako smo to također već razložili, centralno mjesto u strukturi duha, ali taj centralitet ne znači da je inteligencija nosilac, i prema tome jedini smisao duhovne egzistencije, koju nazivamo i »ličnost«, »duhovni subjekt«, »čovjek« itd.

Intelektualizam boreći se za svoju autonomiju i za nezavisnost od emocionalno-volitivnih strana duha, nije mogao da izdrži kritiku voluntarizma. Voluntarizam i aksiologija tvrde, kako već znamo, da i sama »istina« kao pokretač i »cilj« spoznaje pretstavlja jednu vrijednost. Ta vrijednost i dovodi čovjeka do objekta. Utoliko vrijednosti pripada primat pred objektom. Prema tome u osnovima inteligencije djeluje vrijednost, koju čovjek dakako ne zahvaća više racionalnim načinom. Put do vrijednosti ne vodi preko razuma, ali razum »polazi« od vrijednost, koja je ne samo pokretač, nego i elemenat teoretskog interesa.

Vrijednost i smisao istine sastoji u »znanju«, u kontemplaciji bitka. Samo onaj tko je oćutio istinu kao kontemplaciju, kao »cilj«, a ne samo kao sredstvo, oćutio je njeno »čisto« bivstvo. Postoje uostalom najveće, individualne razlike obzirom na habitus i »akciju« inteligencije. Od još neprobudene teoretske svijesti banauza, preko manje ili više razvijene svijesti o autonomnom značenju teorije, pa do živog »teoretskog erosa« — sve to naziva se jednim imenom inteligencije.

Druga vodeća »apsolutna vrijednost« je »ćudoredna dobrot«. Ta vrijednost, kao osnovica cjelokupnog našeg moraliteta i legaliteta, bila je i jest još uvijek predmet najživljih rasprava. Moralitet kao »ideja dobra«, kao ideja vrhovnog do-

bra, pretstavlja u neku ruku i jezgru idealističkog životnog nazora. Idealizam nalazi u moralitetu vrhovnu vrijednost sveukupnog ljudskog nastojanja i života uopće. »Moral sa religijom« naučava dakako religijske odn. teološke osnove (podrijetlo i sankciju) moraliteta. »Moral bez religije« nastoji naprotiv da utvrdi autonomni moral, moral bez teologije, »moral bez Boga«. Moralitet se javlja sa religijom ili bez nje, ali u svakom slučaju »moralno dobro«, isto kao i spomenuta »teoretska istina«, pretstavlja jednu bivstvenu stranu ljudskog duha i njegove kulture.

Naturalizam dosljedan svom »vitalizmu« svodi »dobro« na korist (utilitarizam) ili na ugodu (eudemonizam, hedonizam). Moralno dobro nije autonomnog podrijetla, njegova je genealogija vitalna. Moralitet pretstavlja kao i inteligencija korisno oruđe života. Korist i ugoda, na koje naturalizam svodi smisao moralnog »dobra«, nisu individualni u solipsističkom smislu. Solipsistička korist i solipsistička ugoda doveli bi do moralnog nihilizma, do amoralizma. Zato naturalistička etika podvlači uvijek činjenicu da jezgru morala sačinjava »socijalna korist« i »socijalna ugoda«. Socijalni utilitarizam i socijalni eudemonizam pretstavljaju etiku naturalističke filozofije. — Životne potrebe u »socijaliziranom« životu stvaraju moralitet, donose kriterije »dobra« i »zla«. Posebno je pitanje, i mi u to ne ulazimo, da li je čovjek socijalno biće ili ne. Ali svakako je istina da je čovjek, kako to biologija i antropologija naučavaju, biće sa najmanje instikata i sa najdužim »djetinjstvom«, i da je, prema tome, bezuvjetno upućen na tuđu brigu i pomoć. To drugim riječima znači da ljudski život zahtijeva jedan socijalni organizam, u kome »počinje« i u kome se razvija. Odnosi unutar tog socijalnog organizma izazvali su po naturalističkoj nauci moralitet

i legalitet. Prema tome, moralitet i legalitet, gledani sa ovog biologijskog stajališta, predstavljaju jednu »internu stvar« vrste čovjek. Naturalizam je — kako svugdje tako i ovdje — antropologizam. U prilog tom naziranju naturalizam spominje činjenicu da i u životinjskom svijetu postoje socijalne jedinice sa nekim normama, običajima i »vrijednostima«. Naturalizam, moramo priznati, predstavlja svakako jedan dosljedan sistem, što dakako još ne znači da on i ispravno tumači fenomen moraliteta. Mi ćemo razložiti neke glavnije teze te naturalističke etike da vidimo kako se one odnose prema onoj »drugoj« etici, koja moralitet, kao nešto prekovitalno, neće i ne može da izvede iz vitalnog bivstva čovjeka. U prvom redu naturalizam odbacuje vrhunaravno podrijetlo i sankciju moraliteta. Moralitet je »ljudska stvar«, i prema tome mu ne pripada »božanski nimbus«. Osnovni predikati u kojima se manifestira moral čovjeka jesu: dobro i zlo i njihovi komparativi (»bolje«, »gore« itd.). Naturalizam tvrdi da značenje riječi »dobro« i »zlo« (i ostalih izvedenih etičkih kategorija) ne može biti ni u čemu drugom do u tome, što naznačuju neko pozitivno ili negativno stanje čovjeka. Stanja čovjeka očituju se pak u njegovim težnjama i čuvstvima.

»Odnos čovjeka prema čovjeku« unutar iste zajednice, nadalje odnos čovjeka prema toj zajednici i konačno odnos čovjeka prema bitku uopće, donijeli su sa sobom neke direktive, norme i običaje. Ljudski interesi se križaju i sukobljuju, moral treba da izmiri te antagonističke interese. Umjesto impulzivnog djelovanja moral donosi »promišljenost«, »savladavanje«, »umjetnost«, pravednost kao norme i vrline. »Razbor« treba da vodi težnju i interese čovjeka, a ne časoviti, nagli i nepromišljeni impulzi. Koliko »razbor« odn. razum

u tome uspije, toliko će ljudski život postati staloženiji i promišljeniji, a ljudski odnosi »harmoničniji«. Čovjek »uvida« — tvrdi naturalizam — da je impulzivni egoizam nepouzdan i štetan. Zato čovjek p o r a d i sebe (dakle opet iz onog istog egoističkog motiva) i svojih potreba mora da popusti u priglog drugom ili drugima koji će to, dakako, isto i prema njemu učiniti.

Dakle iz »računa« čovjek je izmijenio svoju »prirodu« i primio na sebe obaveze morala i zakona. Taj moral je naprosto jedno korisno sredstvo koje služi najbolje samom životu i njegovim interesima. To je prirodno podrijetlo ljudskog morala i utoliko naš t. j. ljudski moralitet nema vrhunarnih osnova, kako to naučava idealizam svih oblika. Karakterističan je na pr. način izvođenja te misli kod H o b b e s a. Po prirodi svojoj čovjek je »vuk«, zvijer, koja poznaje dakako samo sebičnost. Ali na ovaj način ne bi mogla uopće opstojati zajednica, jer bi neprestano vladao »rat svih protiv svijuu«. Hobbes nastavlja — ljudi su »uvidjeli« štetnost tog isključivo »zvjerskog« ponašanja pa su svi nešto popustili od svog prirodnog prava (»zvjerstva«). To popuštanje, taj kompromis nije ništa drugo nego onaj naš moral, koji je osnovica socijalnog i kulturnog života sveukupnog čovječanstva. Dakle, da u »borbi života« čovjek sretnije prođe, pristao je iz »računa«, t. j. iz motiva svoje »zvjerske prirode«, na kompromis, koji će ga u životu bolje održavati. Znamo da ova teorija tzv. prirodnog prava nije u skladu sa historijskim činjenicama. Nadalje, ta »genealogija« morala iz amoralnih motiva predstavlja svakako jednu hipotetičnu konstrukciju već i utoliko, ukoliko se na početak svega stavlja osnovna teza da je čovjek po svojoj »prirodi« vuk ili zvijer. Tu Hobbesovu misao nastavila je i podvukla prirodna nauka u 19. st. osobito ona koja je pod utje-

- cajem Darwinova principa selekcije. U novije vrijeme, Nietzsche je pod imenom »Wille zur Macht« označio taj »osnovni« nagon kao prirodu čovjeka. Spengler i Adler (osnivač individualne psihologije), također ističu prirodu čovjeka.

Značajno je da ovu naturalističku etiku ponajviše naučavaju Anglosaksonci. Benjamin Franklin i nehotice je priznao donekle »pravi razlog« vrijednosti morala. »Da lopovi znadu, kako je korisno biti pošten, svi bi oni iz lopovluka bili poštenji.« Ta rečenica, ako i nije u prvom redu izrečena zato da protumači bivstvo »poštenja« (t. j. morala), odaje na jedan paradoksan način mentalitet naturalističke etike. Naturalistička etika operira, kako smo to naprijed istaknuli, sa jednim hipotetskim pojmom »ljudske prirode«. Po tom pojmu čovjek je egocentrično biće, i sav njegov altruizam, koji se dakako pored egoizma također javlja, predstavlja samo taktiku i korisno sredstvo egoistične ljudske prirode. U biologiji i antropologiji ta misao, kako smo to već naprijed spomenuli, ne nailazi više na jednodušno odobravanje. Naprotiv, ističu se simpatička i socijalna čuvstva čovjeka, koji ne dopuštaju da se i dalje održi pojam o egoističnoj »prirodi« ljudskoj. Kao što egoizam predstavlja svakako jednu stranu ljudske prirode, tako i altruizam predstavlja također bivstvenu stranu te iste prirode.

Naturalistička etika izlažući nauku egoizma i svodeći altruizam na egoističke motive ne pomišlja dakako, opet na onaj individualistički t. j. solipsistički egoizam. Osnovica moraliteta je socijalni egoizam, socijalno blagostanje ili: »što veća sreća, što većeg broja ljudi« — kako je tu misao izrekao poznati engleski etičar Bentham. Po naturalističkoj etici konačna svrha moraliteta ne može biti

»izvana« čovjeka. Čovjek pak sa cjelokupnim svojim »životnim nagonima« hoće zadovoljenje svojih potreba, hoće održavanje života. Dakle moralitet ne može da ima drugi neki smisao. Kant na jednom mjestu Kritike praktičnog uma (svoje moralne filozofije) polemizujući sa naturalističkom etikom ovako zaključuje: najočitiiji dokaz da je čovjek duhovno biće (Geisteswesen, Vernunftwesen) a ne samo »prirodno biće« (»Naturwesen«) jest činjenica da čovjek ima razum, jer — čovjek bi bolje zadovoljavao svoje prirodne potrebe bez razuma. Činjenica da je čovjek razumno biće svjedoči nam — tvrdi Kant — da čovjek ima jedno bivstvo koje ga razlikuje od ostalih bića »Praktični um« sa svojim diferenciranim moralnim kategorijalnim sistemom što više ometa zadovoljenje životnih potreba u punoj mjeri, pretstavlja jednu prekovitalnu normu života. Dakle činjenica razuma najrječitije svjedoči da čovjek nije samot. j. nije u cjelini »prirodno biće«. Naturalizam, naprotiv, baš u razumu nalazi jedno korisno oruđe samog života i njegovih potreba i, konačno, u takovom razumu nalazi organ same prirode. U razumu (u »računu«) nalazi i »razloge« moraliteta. Bliz naturalističkoj etici jest onaj idealizam koji u sreći, blagostanju i »razvoju čovječanstva« nalazi konačnu svrhu ljudskog života. Egoizam i altruizam znače zapravo jedno te isto. Altruistički ciljevi radaju se iz egoističkih motiva, a egoistički motivi zadovoljavaju se u altruističkim ciljevima. Ovako isprepleteni javljaju se egoizam i altruizam. Čovjek neće samo svoju sreću, on »hoće« i sreću čovječanstva ili točnije: radeći za svoju sreću on radi i za sreću čovječanstva. Naturalizam tvrdi: »čovjek hoće uvijek sebe«; to postiže neposrednijim ili posrednijim, bližim ili udaljenijim putevima, ali konačno težište svih ljudskih težnja, napora i uspjeha jest — čovjek.

Za razliku od naturalističke etike ona »druga«, nazovimo je idealističkom, pobija u prvom redu naturalistički pojam »prirode« čovjeka. Težnje čovjeka nisu toliko egoistične, da bi se moglo i smjelo govoriti o »egoističnoj prirodi čovjeka«. Moralitet nema uopće nikakove veze sa vitalnim bivstvom čovjeka, on predstavlja njegovo idejno t. j. duhovno bivstvo. Prema tome, idealizam najodlučnije pobija vitalnu genealogiju moraliteta. Moralitet, nadalje, predstavlja i drugo bivstvo čovjeka. On tumači prekovitalno određenje, prekovitalnu »svrhu« čovjeka. »Posljednja svrha« ljudskog života nije »održavanje« života, već život »u duhu dobra«. Ideja dobra, kao kako neodređena i nejasna, sačinjava jezgru idealističke etike. Moralni princip, kategorički imperativ, dužnosti, vrline, savjest, karakter itd. sve to služi ostvarivanju ideje dobra. Ideja dobra »postoji«, ona se ne mijenja od čovjeka do čovjeka, od jednog kraja do drugog, od epohe do epohe. Ona je jedna, ista, vječna. P a s c a l je u svojim »Mislima« napisao, kako je ono što je dobro na jednoj obali — zlo na drugoj obali. Time je htio da naglasi relativnost moralnih pojmova. Idealizam priznaje relativitet moralnih pojmova, ali ipak nalazi uvijek načina da spasi apsolutnu ideju dobra. Scheler, Hartmann i drugi savremeni etičari utvrđuju »apsolutnu etiku«, etiku, koja se zasniva na objektivnim i apsolutnim vrijednostima. Po njihovoj nauci, čovjeka uopće ne pokreću motivi egoistične prirode. Sreća, zadovoljstvo i ugoda nisu pokretači ljudske volje. Volju pokreću vrijednosti, a vrijednosti su »objektivne ideje« (Hartmann) upravo »predmeti« (Scheler). Te vrijednosti sačinjavaju jedan sistem »nižih« i »viših« vrijednosti. Ova hijerarhija je apsolutna i vječna, u njoj se manifestira logos, ideja razuma i reda. »Sie (die Ethik) erkennt überhaupt keine konstante Vernunftorganisation an, sondern

nur die Konstanz der Idee der Vernunft selbst.« (Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, str. XVIII.)

Za razliku od naturalističke etike, ova idealistička etika govori o ideji čovjeka, koja je »izvan čovjeka«. Čovjek po svom duhovnom bivstvu, iako je »fizičko« biće, ne pripada fizičkom svijetu. Ideja čovjeka nalazi se u duhovnom životu njegovu a ne u fizičkom, kako to naučava naturalizam. Sa duhom svojim pak čovjek je potčinjen transpersonalnom zakonu. U čemu je taj transpersonalni zakon? Čovjek je razumno biće. Funkcija razuma je spoznaja bitka.

Bitak za čovjeka ne pretstavlja samo objekt spoznaje. Bitak »u sebi« mora da nosi i smisao ljudskog života, »posljednju svrhu« ljudskog teženja i djelovanja. Ljudski život prelazi okvire inteligencije i usko područje spoznaje bitka. Čovjek teži, hoće, ljubi, čuvstvuje. Taj emocionalno-volitivni život dovodi čovjeka također do »bitka«. Idealizam »reže« čovjeka u dva dijela, u niži« i »viši«, u fizički i duhovni. Moralitet pripada ovom drugom dijelu, i to zato, jer utvrđuje transpersonalno odn. prekovitalno bivstvo čovjeka. Po idealističkoj nauci čovjek sa cijelom svojom prirodom, sa cjelokupnim svojim duhom, dakle sa svim svojim čuvstvima, vrijednostima, interesima i težnjama treba da svladava i uništava »nisku prirodu« u sebi. Ta »niska priroda« je svijet grijeha, svijet »zla«. Etika je još uvijek pod jakim utjecajem ove dualističke misli, koja u čovjeku nalazi dva svijeta, dva principa, upravo dvije »supstancije« koje se bore među sobom za prevlast. Savremena etika nastoji da ukloni taj dualizam, ali on se ipak javlja u drugim različitim oblicima.

Moralitet tvrdi »postojanje« ideje dobra, koja se odrazuje u jednom diferenciranom sistemu vri-



jednosti. Etika intelektualističkih epoha vjerovala je da se ta ideja dobra daje »oćutiti« i spoznati putem razuma. Međutim savremena etika odriče razumu tu sposobnost moralnog organa. Razum ne može da natuiri vrijednosti, ne može da stvarava vrline i uklanja poroke, ne može da bude tvorca savjesti i karaktera, ne može nadalje da bude ni autor maksima. Ali ne smije se, dakako, osporavati posredna funkcija razuma u području morala. Posrednim putem razum može dovesti do vrijednosti, do ideala, do vrline, do savjesti itd. Kada ne bi tako bilo, onda bi naš moralitet bio prepušten slučajnosti te ne bi uopće moglo biti govora o moralnom obrazovanju i o moralnoj odgovornosti. Djelokrug razuma u području moraliteta pretstavlja jedno značajno poglavlje etike. Taj djelokrug razuma nesumnjivo postoji, i to etika nikada nije osporavala. Etika odriče razumu samo sposobnost moralnog organa i moralne sankcije. Moral je pojava za se i nije djelo »praktičnog uma«. Etika nastoji da se oslobodi intelektualizma i hoće da bude autonomna.

Moralni habitus, moralni pojmovi uopće, stiču se drugim putem. Centralni pojam savremene etike jest pojam vrijednosti. Vrijednosti su kvaliteti, »predmeti«. Svakako ne realni u smislu stvarnom, ali egzistentni u smislu »idealnih predmeta«. Te vrijednosti sačinjavaju jedan svijet za sebe, one su objektivne, i utoliko taj svijet pretstavlja neku stabilnost i »čvrstoću«. Aksiolozi u prvom redu studiraju dakako ove stabilne vrijednosti, koje se i »povraćaju« a prema tome i »postoje«. Ali ne smijemo zaboraviti da pored perspektive na općenito, tipično i čvrsto postoji Bergsonova perspektiva na individualno, singularno i konkretno. Etika, kao teorija morala, upravljena je u prvom redu na zahvatanje općenitog, tipičnog i čvrstog, pa je razumljivo da

je ona i nehotice zapostavila onu mnogolikost vrijednosti koja ispada iz okvira tipičnog, općenitog i čvrstog. To zapostavljanje razumljivo je i može se opravdati, ali se ne može opravdati i odobriti za bacivanje individualnih i atipičnih vrijednosti. Etika to čini pod utjecajem svoje intelektualističke tradicije. Oslobađanje od ove napreduje dosta sporo.

Vrijednosti se ne zahvaćaju »razumnim uviđanjem«. Vrijednosti se moraju doživjeti, osjećati, vrijednosti se moraju čovjeku »pokazati« i »objaviti«. Koje će vrijednosti čovjek tokom svog života osjećati — i u kojem stepenu — nije u neposrednoj i apsolutnoj vlasti čovjeka. Inteligencija može ovdje da ima samo mjesto posrednika i pomagača, ali ona sama ne može taj posao svršiti. Ona može stvarati i održavati pogodne situacije, a uklanjati štetne, ali ona nije u stanju da pruži doživljaj vrijednosti. Vrijednosti imaju neko »inponderabilno« bivstvo. Čovjek i nezna kada i kako će se one pojaviti. U jednom određenom smislu može se reći da »vrijednosti imaju čovjeka«, a ne čovjek vrijednosti. Ovdje dakako prijeti sablast determinizma. Etika međutim može dopustiti i relativno pravo determinizma, jer konačno samo u toj korelaciji je i razumljivo govoriti o indeterminizmu. Vrijednosti dakle nisu u punoj vlasti čovjeka. Intelektualizam je htio svu vlast nad njima i vjerovao je da mu to uglavnom i uspijeva. Međutim vrijednosti imaju svoje organe. Preko tih organa čovjek otkriva i »spoznaje« vrijednosti. Kao što se slijepcu ne može otkriti što je bijelo ili crveno, tako se ne može čovjeku otkriti vrijednost za koju nema razvijenog organa. Intelektualizam je prelazio preko toga, jer je bio uvjeren da je razum taj univerzalni i svemoćni organ, koji preko riječi i pojmova može da otkrije i spozna realnost u cjelini, pa prema tome i realnost vrijednosti. Pitanje organa predstavlja

dakako jedno teško pitanje aksiologije, jer pošto je taj organ nematerijalne prirode, to je put do njega teško pristupačan. Poznati su nam »glavni organi«, i to oni koji su uglavnom zajednički svim ljudima, ili bar tipični. Dovoljno je da naglasimo kako porec poznatih, općih, dakle »standardizovanih« organa postoje individualni i tipični organi sa korelativnim vrijednostima koje i većinom ne dolaze »na svijetlo dana«. To su vrijednosti koje ne cirkuliraju. Po svemu sudeći, ovdje će Bergson imati pravo. Nesumnjivo je da su neki praktični razlozi individualne i socijalne prirode i u području vrijednosti uopće a napose u području moralnih vrijednosti imali ulogu selektivnih principa. Ovi su istaknuli neke vrijednosti, koje je praksa neposredno ili posredno »trebala«, a druge je, koje nisu aktuelne za te razloge prakse, potisnula i zapustila. Tako i taj bitak odn. »svijet vrijednosti«, koji čovjeku podaje ideale i razvija interese, daje svrhe i potiče težnju, vodi volju i daje uopće ton našem emocionalnom životu — taj bitak ima zaista neke »osnove«, koji kao da daju sankciju za vrijednosti uopće i za njihovu »visinu«. Ne ulazimo u to pitanje. Mi smo ga samo spomenuli da potcrtamo jedno važno pitanje aksiologije.

Moralne vrijednosti pretstavljaju tek jedno područje vrijednosti. To područje uspjelo je međutim da stekne dominantno mjesto u kulturnom životu čovječanstva. Štoviše, u idealističkoj metafizici, a prema tome i u kulturi koja se naslanja na tu metafiziku, moralne vrijednosti imaju hegemoničnu ulogu. Moralitet kao vrhovna i hegemonična vrijednost javlja se povezana sa religijom ili bez nje. Povezana sa religijom, ona dobiva na snazi i na utjecaju. Bez religije ona gubi u neku ruku svoje čvrsto uporište i skreće često naturalizmu. Ali u jednom i u drugom slučaju moralitet je osvojio mje-

sto kriterija i norme. Sve ostale vrijednosti gotovo uvijek prolaze kroz prizmu moralnih vrijednosti. Moralitet kao da pretstavlja žarišnu točku koja baca svjetlo na sve ostale vrijednosti. Pa ako moralnom kriteriju uvijek i ne uspijeva da postigne moć direktive, on ostaje i nadalje ono »vrhovno mjerilo« prema kojem se ocjenjuju kvalitet i »visina« drugih vrijednosti, jer moralitet, sa religijom ili bez nje, tumači »posljednju svrhu« ljudskog života. Tako on podaje osnove i smjernice sveukupnom ljudskom nastojanju i djelovanju. Razumljivo je prema tome da je i teorija obrazovanja u moralitetu nalazila vrhovnu svrhu svega obrazovanja.

Spomenuli smo kako idealizam u moralitetu nalazi transpersonalni, t. j. prekovitalni zakon čovjeka. Drugim riječima to znači da čovjek nije samo »egocentričko«, nego i »heterocentričko« biće. U razmatranju inteligencije naišli smo također na ovaj polaritet subjektivnog i objektivnog, personalnog i transpersonalnog, egocentričkog i heterocentričkog. Spoznajni akt, ako i jest subjektivni akt, upravljen je na objekt, ravna se za objektom, i prema tome pored svog nesumnjivog subjektivnog karaktera on ima i objektivni, transpersonalni odn. »heterocentrički« karakter. Tako je i u području emocionalno-volitivnog života. Vrijednosti kao neki »predmeti« podaju svrhe i norme našem teženju i našoj volji, podaju kriterije čuvstvenom životu. Te vrijednosti imaju karakter »predmeta«, a to znači da se one čovjeku nadaju kao »čvrst« i postojani »bitak«. Ne stvara interes vrijednosti, ne određuje težnja i volja vrijednosti, već obrnuto — vrijednost »stvara« interese, potiče težnju i volju. Dakle, vrijednosti kao »izvanjski predmeti«, kao neki »bitak« (prema tome transcendentni) određuju smjer naše volje, smjer naših težnja. Težnja zavisi o vrijedno-

sti, a ne obrnuto — vrijednost o težnji. Vrijednost ne proizlazi iz teženja, t. j. ne »stvara« teženje vrijednosti. Kada bi tako bilo, onda bi vrijednosti proizlazeći iz subjektivnih akata, bile samo subjektivna stanja, i prema tome ne bi moglo biti uopće govora o objektivnim vrijednostima.

Tako zaključuje objektivna aksiologija, koja drži da vrijednosti sačinjavaju jedan apsolutni bitak, koji je »izvan« akta vrednovanja. Vrijednosti sačinjavaju jedan svijet za sebe; u tome i sastoji njihova apsolutnost i transcendencija prema »immanentnom« aktu vrednovanja. Dakle vrijednosti imaju svoju »ontologiju«, one nisu subjektivna stanja. Očito je da se ovaj apsolutni bitak vrijednosti, kako ga naučava Scheler-Hartmannova aksiologija, mnogo ne razlikuje od Platonova »trećeg carstva«, carstva ideja. Heyde, Rehmeov učenik, u svom djelu »Wert. Eine philosophische Grundlegung« podvrgao je savjesnoj analizi i kritici ovo »supstancijaliziranje« vrijednosti, koje dovodi do »trećeg carstva«. Bitak vrijednosti ne postoji. Realna su samo dobra (Güter), materijalna i kulturna dobra. Vrijednosti se javljaju i nalaze samo na dobrima. Vrijednosti zahtijevaju uvijek jedan realan supstrat, fizički ili psihički, to je svejedno. Samo kao uzbiljene (aktualizirane) u dobrima, vrijednosti postoje i kao takve su i realne. Bez supstrata, bez »podloge« vrijednosti »lebde u zraku« i ne predstavljaju ništa realno. Hipostaziranje vrijednosti prelazi područje pozitivne aksiologije i uvodi nas u metafiziku kojoj manjka svako uporište u svijetu činjenica. Ova Heydeova kritika vrlo je značajna, i ona negirajući autonomni realitet vrijednosti, realitet vrijednosti kao »supstancije«, u stvari znači neki aksiologijski nominalizam. Heyde ne pada dakako u subjektivizam, naprotiv on usvaja

objektivnost vrednosnih kvaliteta, ali neće da poveče konačni zaključak po kojemu bi vrijednosti sačinjavale jedan bitak za sebe. Bitak je po svom bivstvu apsolutan i ne zahtijeva korelaciju subjekt-objekt. Vrijednosti pak — nastavlja Heyde — dane su samo u korelaciji subjekt-objekt. Nerazumljivo je govoriti o vrijednostima koje bi »izvan« spomenute korelacije »postojale«.

Ovaj spor unutar aksiologije interesuje u prvom redu metafiziku. Radi se o odnosu čovjeka prema vrijednostima uopće, a napose prema onim vrhovnim i apsolutnim vrijednostima koje konstituira duhovnost čovjeka. Konačno je pitanje u tome: da li vrijednosti zahtijevaju korelaciju subjekt-objekt, ili one po svom bivstvu (kao autonomni i apsolutni »bitak«) prelaze tu korelaciju. U prvom slučaju vrijednosti i pored svog objektivnog i apsolutnog karaktera imale bi donekle antropološko značenje. U drugom slučaju pak vrijednosti bi sačinjavale apsolutni bitak, imale bi upravo kozmičko značenje. Paralelno se nameće i pitanje metafizike. Da li duhovnost čovjeka predstavlja jednu »ličnu stvar« čovjeka ili možda ljudski duh ima kozmičko (univerzalno) značenje? Prva mogućnost vodi antropologizmu, druga ontologizmu.

To pitanje morali smo u krupnim crtama raspraviti, jer ono neposredno zahvaća u pitanje »moralnih vrijednosti«. Pitanje je kako razabiremo u ovome: da li moral kao »ideja dobra« ima samo vrijednost »za čovjeka« ili on predstavlja jedan »kozmički zakon« koji, dakako, i u čovjeku dolazi do svog izražaja. U ovom posljednjem slučaju moralitet bi imao ontološko, a ne antropološko »podrijetlo«. Ideja moralnog dobra ne dopušta u cjelini antropološku interpretaciju. Ova interpretacija ne može da adekvatno razumije smisao moralnog do-

bra. Antropologizam počinje uvijek onda kada se iz interesa i motiva »ljudske prirode« (!) nastoji deducirati fenomen moraliteta. Činjenica je da je čovjek kao moralno biće i heterocentrično udešen, t. j. ne egocentrički, uvijek upravljen »na sebe«. Antropologizam i za heterocentričnost t. j. za tu »nesebičnost« ili »dobrotu« ima svoje tumačenje.

Ne ulazeći u specijalna razmatranja etičkih pitanja, opetujemo dominantnu upravo hegemoničku ulogu moralnih vrijednosti u kulturnom životu čovječanstva. Mnogolikost moralnih vrijednosti po pauci idealističke etike ne pretstavlja jedan kaos, već naprotiv jedan sistem u kojem postoji hijerarhija nižih i viših, podređenih nadređenih i vrhovnih vrijednosti. Ideja moralnog dobra univerzalna je, kao što je univerzalna činjenica i norma teoretske istine. Posebno je dakako pitanje o »postojanju« jedne vrhovne moralne vrijednosti, koja bi obuhvatala sve ostale moralne vrijednosti. Kršćanstvo naučava »ljubav prema bližnjemu«, moderni liberalizam pjeva himne »ljudskoj moći« i evoluciji čovječanstva. Ideja dobra je jedna, apsolutna i vječna; samo se ona javlja u različitim oblicima, što dakako opet ne znači relativizam i historizam.

Ideja dobra, ideja moralnog dobra uspjela je, kako smo to već naglasili, da zadobije u kulturnom životu čovječanstva hegemoničnu ulogu, i to zahvaljujući činjenici što ona pogađa centralne interese ljudskog života. Ideja dobra zaista podaje osnovne smjernice nastojanju i djelovanju čovjeka, a kao tumač »posljednje svrhe« života pretstavlja i vrhovni kriterij.

Idealistička etika uviđa nemogućnost jedne »uniformne« apsolutne etike. Samo je ideja dobra apsolutna. Konkretni etos nije »vječan« i apsolutan; on se mijenja od vremena do vremena, od kraja do kraja, — pa i od čovjeka do čovje-

ka. Interesantno je da savremena etika nastoji spojiti apsolutnost etičke ideje sa relativnom i historijskom strukturom konkretnih moralnih sistema (etosa). Nameće se opet pitanje: u čemu sastoji apsolutnost etičke ideje? Ima li ta apsolutna ideja ontološko ili antropološko značenje? Pitanje je jasno. Na nj se može i ne mora odgovoriti. Filozofija hoće svakako da odgovori na to pitanje. O odgovoru na to pitanje zavisice metafizička orijentacija čovjeka. Ako je etička ideja »osnovana« u samom bitku, onda ona svakako ima transpersonalno značenje. Utoliko čovjek, kao i u sferi spoznavanja kontemplacijom, zrenjem ili »gledanjem«, otkriva i doznaje bitak sa njegove etičke strane. Teoretska kontemplacija pretstavlja dakle samo jedan oblik kontemplacije bitka. Metafizika čovjeka imala bi prema tome svoje osnove u samom bitku. Ali ako je etička ideja jedna »ljudska ideja«, jedna »Als Ob« ideja, onda bitak, ili točnije — »etički bitak« ima svoje osnove u »ljudskoj prirodi«. Ideja dobra ne bi prema tome imala ontološko, upravo! kozmičko značenje, nego bi bila jedan izraz same »ljudske prirode«. »Treće carstvo«, carstvo ideja ili sistem konstitutivnih kategorija bitka imali bi svoje osnove, svoje preduvjete u funkcijama samog ljudskog duha. Ontologizam kao i antropologizam nisu u cjelini prihvatljivi. Zaista fenomen morala kao i fenomen teorije ima intenciju na bitak koji se čovjeku nadaje kao nešto o ljudskim aktivima nezavisno i autonomno. Kao što u sferi spoznavanja čovjek nije »tvorac« bitka, tako i u sferi morala čovjek nije autor vrijednosti i normi, nije »zakonodavac«. Čovjek u svom spoznavanju ne stvara, ne »producira« bitak, nego ga zahvaća, pogađa i osvaja. Bitak je spoznajnom aktu transcendentan. U svom moralnom vladanju i ocjenjivanju čovjek takoder ne stvara moralne vrijednosti i ne



postavlja norme. Uvijek se čovjek nalazi već pred vrijednostima i normama, on ih usvaja, slijedi ili odbacuje, ali u svakom slučaju čovjek nije »tvorac« moralnih vrijednosti. Nije u ljudskoj vlasti, nije u moći ljudske volje stvarati i razarati vrijednosti, iz ništa stvarati norme, ili realne i aktuelne vrijednosti i norme pretvarati u ništa. Etički bitak također je moralnim aktima transcendentan. Ta »transcendencija« bitka, bilo teoretskog bilo etičkog, koju čovjek u svojim aktima »zna« i doživljuje pretstavlja osnovne karakteristike naših duhovnih akata u odnosu na bitak. Bitak nije »imanentan« ljudskom duhu. Antropologizam bio bi dakle prevladan u prilog transcendentnog bitka, u prilog ontologije. Ali duhovni akti odaju i druge fundamentalne karakteristike u odnosu na bitak. Istina je, u kontemplaciji čovjek znade i doživljuje bitak. Ta kontemplacija je u prvom redu u p u ć e n o s t o d n . i n t e n c i j a na objekt, na bitak, što je i prirodno, jer je kontemplacija po svojoj funkciji kontemplacija bitka. Znamo kako su neke filozofijske struje osporavale spoznavanju kontemplativni karakter, osporavale su bitak »izvan« spoznavanja. Po njima spoznavanje nije toliko upravljeno na bitak, koliko je jedna praktična funkcija, funkcija u službi praktičnih potreba i interesa. Spoznavanje je u prvom redu d j e l a t n o s t, a tek onda, naknadno, upravo epifomenalno i — kontemplacija. Spoznavanje po nauci ove filozofijske struje nije izvorno upravljeno na objekt. Objekt i bitak »formiraju« se i stvaraju preko praktične sfere. Spoznavanje je uopće organ prakse. Ta praksa po svojim aktuelnim potrebama i interesima — dakle po svojim »svrhama« i selektivnim principima — »gradi«, t. j. traži i nalazi bitak. Akcija određuje strukturu bitka a ne kontemplacija. Akcija donosi konačno i kategorije bitka. Kontemplacija je samo nastavak, epife-

nomen. Kontemplacija i »autonomni« teoretski interes preuzimaju kategorije »praktičnog spoznavanja«. Dakle ne postoji jedan izvorni i primarni odnos spoznavanja prema bitku. Spoznavanje kao i bitak »proizlaze« iz potreba prakse. Drugim riječi. ma to znači da je apsolutni bitak jedna fikcija. Čovjek ako i operira sa tim kvazipojmom, ako u praksi »znade« i »rabi« svoj bitak kao apsolutni bitak, u metafizičkom pogledu ipak ne može da »svom« bitku poda transpersonalno (apsolutno, ontološko) značenje. Ali čovjek u svom bitku »gleda« apsolutni bitak. Na to ga upućuje transcendencija njegova bitka, koja ujedno znači i negaciju imanencije. U tom polaritetu imanentnog ili »ljudskog« i transcendentnog ili ontološkog bitka odvija se dialektički proces spoznavanja. Dakle bitak, ma koliko je spoznavanje na njega direktno i upravljeno, konstituira se u aktima spoznavanja, u kategorijama spoznavanja. Ne ulazimo u pitanje da li te kategorije imaju »praktični« (metalogički) korijen ili su one kao oblici samog bitka apstraktnog karaktera. Jedno je sigurno da čovjek preko svog spoznavanja, preko svog kategorijalnog sistema »otkriva« i spoznaje bitak. Bitak je tek u toliko aktuelan i prezentan, ukoliko je aktuelan i prezentan kategorijalni sistem. Kategorijalni sistem sačinjava okosnicu t. j. bivstvo bitka. A kategorijalni sistem poradi svoje aksiomske i dogmatske prirode nije više predmet logičke dedukcije. Kategorijalni sistem mora nadalje da bude »evidentan«, priznat i konačno »provediv«. Provedivost kategorijalnog sistema podaje ovom ontološku sankciju, podaje mu »istinitost«.

Evidencija, priznanje i provedivost ispadaju iz okvira racionalnih operacija. Ovi momenti konstituiraју akt spoznavanja, a preko njega i »izgled«, odn. »poglavu« bitka. Naš bitak je dakle ujedno »svi-

jet« i »pojava«. »Svijet« utoliko, ukoliko se zaboravljamo u njegovoj transcendenciji, gledajući u njemu štoviše apsolutni bitak. »P o j a v a« utoliko, ukoliko smo svijesni da naši »pogledi«, naše evidencije i naše »provedivosti« konstituiraju bitak. Sudbina spoznavanja i njegova bitka nalazi se u ovom dijalektičkom procesu između bitka, koji je »svijet« (ontologija) i bitka, koji je »pojava« (antropologija, subjektivni idealizam). Razumljivo je da se ta dijalektika hoće običi, traženjem »z a i s t a« apsolutnog bitka, koji bi prelazio korelaciju subjekt-objekt, korelaciju »svijet« — »pojava«. Spoznavanje krije u sebi donekle oba momenta. Ono je i »zahvatanje« (erfassen) ali je i stvaranje (schaffen, erzeugen). Sa tog stajališta i bitak kao da ima dvojako metafizičko značenje. Ono je u isto vrijeme »svijet« (bitak ontologije) i »pojava« (»svijet je m o j a predodžba«). H e r b e r t z, uvaženi spoznajnoteoretik, u ovakovom »rješenju« tog problema nalazi »posljednju riječ« spoznajne teorije. Mutatis mutandis vrijedi to i za područje moralnih akata, kao i za »etički bitak«. Ali do vrijednosti čovjek ne dolazi putem kontemplacije, putem zrenja i »gledanja«. Vrijednosti se otkrivaju organima, koji nisu samo receptivne prirode. Kontemplirati se mogu »gotovi«, »čvrsti« i poznati predmeti. Kontemplacija je uvijek jedan n a k n a d n i akt. Akt koji d o v o d i do vrijednosti, akt koji »otvara oči« nije kontemplacija, nije akt koji je po svom bivstvu pretežno receptivnog karaktera. Vrijednosti se zahvaćaju emocionalnim aktima. U emocionalnim aktima (ovamo ubrajamo i akt težnja), živi »čitav« čovjek, čovjek sa svojom »ljubavi« i »mržnjom«, čovjek sa svojom indiferencijom; sve to u svim mogućim stupnjevima. Daleko smo od toga da sve vrijednosti neposredno podredimo emocionalnom organu. Dovoljno je da spomenemo kako se vrijednosti zahva-

čaju t. j. »doznaju« i aktima, koji neposredno nisu emocionalne prirode. Ali glavne, vrhovne, konstitutivne vrijednosti tzv. samovrijednosti (Selbstwerte, Eigenwerte) čovjek zahvaća emocionalnim putem. U aktima ljubavi ili mržnje, u stanjima indiferencije čovjeku se otkriva i »objavljuje« svijet vrijednosti. Kvalitet i stupanj vrijednosti objektiviraju se preko »stanja« ljubavi, mržnje i indiferencije. T. j. u samom, jednom, nedjeljivom i jedinstvenom aktu imamo vrijednost kao »stanje« i vrijednost kao objekt, kao »predmet«. Nema pristupa vrijednostima nego jedino preko stanja. To dakako ne znači da je vrijednost = stanje. Ova teorija zabacuje voluntarističku i emocionalističku aksiologiju, jer tvrdi, da vrijednost nije stanje, nego je po svojoj strukturi »objekt«, ali dakako opet u korelaciji sa subjektom i sa njegovim emocionalnim aktima. Vrijednost je transcendentna emocionalnom aktu. Ali vrijednosti se »doživljuju«, i to doživljavanje nije »hladno« i bezinteresno znanje. U vrijednostima čovjek je zainteresovan i aktivan. Preko ljudskog interesa i njegove aktivnosti, preko njegove ljubavi, mržnje i indiferencije otkriva se čovjeku svijet vrijednosti. Opet isto: evidencija, priznavanje i provedivost pretstavljaju puteve koji čovjeka uvode u kozmos vrijednosti, pretstavljaju selektivne principe po kojima se formira »bitak« vrijednosti. Ne zahvaćaju se sve vrijednosti kako smo to spomenuli emocionalnim aktima. Utilitarne vrijednosti i sve vrijednosti, koje imaju karakter sredstva i oruđa, sve tzv. posredne vrijednosti ne spadaju ovamo. Raširena je pojava da se na posredne vrijednosti prenose emocionalni akti, t. j. posredne vrijednosti dobivaju »na ok« neposredni karakter. Ovđe je govor samo o tzv. neposrednim vrijednostima, o samovrijednostima, o vrijednostima koje ne zavise o drugoj vrijednosti. Posebno bi

razmatranje zahtijevalo klasifikaciju svih vrijednosti u samovrijednosti i u one druge, koje »služe« žim vrijednostima (Dienstwerte, Fremdwerte). To je donckle proveo W. Stern u svojoj »a k s i o z o f i j i«, kako on naziva svoju filozofiju vrijednosti. Moralne vrijednosti su takove neposredne vrijednosti, samovrijednosti, vrijednosti koje svoju vrijednost imaju »u sebi«, a nemaju je po drugoj vrijednosti. Milosrđe, pravednost, ljubav, međusobno pomaganje, samilost itd. nadalje vrline osnovane na tim vrijednostima, predstavljaju takove neposredne ili samovrijednosti.

Čovjek čuti, doživljuje odn. znade te vrijednosti kao objektivne vrijednosti, t. j. kao nešto što vrijedi »po sebi« nezavisno o aktu vrednovanja, dakle transcendentno. Ali čovjek do tih vrijednosti dolazi samo putem svojih emocionalnih stanja, tek u emocionalnim stanjima čovjek otkriva vrijednosti kao objekte, kao »predmete« koji transcendiraju ta stanja. U vrednovanju, t. j. u doživljaju i »znanju« vrijednosti, čovjek je upravljen na vrijednosti kao na nešto što nije stanje, na nešto što ima strukturu predmeta, strukturu bitka. Izgledalo bi prema tome da je vrednovanje kao doživljaj vrijednosti puko »primanje« ili kontemplacija vrijednosti, odn. intencija na transcendentni »bitak« vrijednosti. Vrednovanje nije perceptivni akt, t. j. nije samo perceptivni akt. Perceptivan je samo utoliko, ukoliko u vrednovanju dolazi do izražaja upravljenost na vrijednost kao na nešto objektivno — ili transcendentno. Čovjek je međutim u svojim aktima vrednovanja spontan; preko svojih sklonosti, dispozicija i »svojtava«, kako to na jednom mjestu kaže W. Stern, čovjeku se nadaju vrijednosti, a iz njih norme i »svrhe«, smjernice i ideali. Prema tome vrijednosti kao da su stanja, a njihova transcendencija kvazitranscendencija. Posebno

je pitanje opet kako i po kojim principima spontani akti vrednovanja kao selektivni principi »izabiru« vrijednosti. U to pitanje ne ulazimo. Dovoljno je da potcrtamo polaritet i dijalektiku kao njegovu posljednicu. Etička ideja ne može da izdrži ni teoriju ontologije ni teoriju antropologije. Etička ideja javlja se i kao »bitak« i kao »pojava«. Etos čovječanstva kao proces (dakako i stanje) realizacije etičke ideje poradi spomenutog polariteta (»bitak«-»pojava«) ima dijalektički karakter. Čas je čovjek uvjeren u ontološku pozadinu svog etosa, čas opet »uviđa« ljudski korijen svakog etosa. I to oboje čas u jačem, čas u slabijem stupnju. Ovo laviranje među polovima sačinjava dijalektiku etosa kao procesa.

Idealizam, kako znamo, nastoji da etičku ideju dobra razumije i pretstavi kao ontološku kategoriju. Etička ideja kao ideja vrhovnog dobra redovito se podređuje Bogu, uvrštava se u bivstvo Božje. Bog kao vrhovno dobro, kao summum bonum, jest ujedno ideja i norma etičke dobrote. Bog je najrealnije biće, ens realissimum pa tako i etička ideja ima u Bogu svoju najjaču ontološku potvrdu. Subjektivni idealizam koji Boga nalazi u čovjeku, koji iz čovjeka pravi Boga, nema dakako to ekstramundano i ontološko uporište. Ideja dobra dana je sa čovjekom i u čovjeku, u njegovoj duhovnosti, u njegovoj »božanskoj« veličini. Ovom idealizmu prijeti uvijek sablast antropologizma. On hoće da se odupre tom antropologizmu, ali kao teorija, koja etičku ideju izvodi iz čovjeka, iz »čovjekoboga«, iz njegova autonomna duha, ta teorija po svom metafizičkom značenju sigurno nije ontologija, a samo je jedan korak dijeli od antropologije. Unutar dijalektike etosa položaj subjektivnog idealizma vrlo je labilan. On ili prihvaća (dakako nekonzekventno) djelomično i nesvjesno

ontologiju i teologiju ili — pada u antropologiju pa i u naturalizam. Naturalizam je, dakako, konzekventni antropologizam. On ne priznaje bitak, autonomni i transcendentni bitak ni u kojem obliku. Bitak je »stvarnost«, ali kao transcendentni i autonomni teoretski i etički bitak on je laž. Jedina je stvarnost »priroda čovjeka«, njegova praktična sfera, iz koje proizlazi sve ostalo i »vraća« se opet k njoj.

Subjektivni t. j. antropološki idealizam u mnogo je slabijem položaju obzirom na metafiziku, na kojoj počiva njegov nazor o svijetu i životu. Naturalizam i objektivni idealizam (t. j. »logosteologija«) predstavljaju dvije krajnje metafizike, koje su po svojoj metodičkoj strukturi najkonzekventniji sistemi. Ali ne radi se toliko o konzekvenciji, koliko o »istinitosti« tih sistema. Međutim to pitanje sa stajališta »teorije o jednoj istini« nije uopće pristupačno. Realnost se ne da ukalupiti i stegnuti, pa prema tome i razumjeti po principu jedne istine.

Te riječi zvuče možda kao neki opasni relativizam, štoviše i kao teoretski nihilizam. Ne usvojiti osnovni aksiom teorije: »bitak je jedan, istina je jedna«, značilo bi pokorevanu fundamente našeg teoretskog svijeta. Savremena filozofija, kao nikada dosada izučava egzistenciju.<sup>25)</sup> Ona pristupa egzistenciji bez norme, bez prethodnog kriterija da nešto iz te egzistencije »izvuče« (naglasiti), a nešto »izluči«. Savremena teorija hoće da prekorači »vladaujućí« kategorijalni sistem, hoće da zagleda bitak i s one druge strane, koja je »izvan« tog kategorijalnog sistema. Bergson npr. hoće bitak, onaj

<sup>25)</sup> Fritz Heinemann: Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. 1929.

originalni bitak koji je izvan svih naših kategorija. Gentile kao i Croce hoće adekvatnu egzistenciju, egzistenciju kako se ona u vremenu javlja i odvija. Heidegger u svom epohalnom djelu »Sein und Zeit« također izučava bitak u medijumu vremena. Svi ovi, u namjeri da pređu relativne i nekim praktičnim razlozima formirane kategorijalne sisteme, uvjereni su da se »on kraje« kategorijalnog bitka nalazi apsolutni bitak, bitak sa svojom ontološkom kategorijalnom strukturom. Tako problem apsolutnog bitka u filozofiji postaje opet aktuelan.

»Pojavni« bitak je relativni bitak, on ima tek simboličku vrijednost. Kategorije našeg bitka nisu kategorije »pravog« bitka. U ontološkom značenju te naše kategorije imaju prema tome simboličku i heurističku funkciju. One nam »trebaju«. one nam »služe«. U njihovoj »upotrebljivosti« čovjek nalazi potvrdu za njihovu »istinitost«. Naš kategorijalni sistem je jedan naš aspekt, s kojim mi pristupamo bitku, gledajući ga s one strane, koja je za nas aktuelna. Dakle aktuelni interesi određuju aspekt, a aspekt određuje kategorijalni sistem. Moderna ontologija hoće da napusti sve te aspekte, simbole i heurističke metode. Ona hoće originalni bitak. Ne ulazimo u pitanje mogućnosti te metafizike. Za nas je važno slijedeće. Bitak nije onakav kako ga čovjek u svojim kategorijama i pojmovima, u svojim vrijednostima i idealima doživljuje i znade. Kategorije i pojmovi vrijednosti i ideali pretstavljaju jedan sistem selektivnih principa koji konstituiraju naš bitak. Ali taj sistem selektivnih principa, znademo vrlo dobro, upravljen je u prvom redu na »općenito«, na tipično, »održivo« i stabilno, u bilo kojem značenju.

Reakcija moderne ontologije sastoji baš u napuštanju općenitog, tipičnog i stabilnog kao kri-



terija bitka. Bitak je individualan, singularan i procesualan. Naš kategorijalni sistem pod utjecajem principa identiteta, stabilnosti i općenitosti zabacuje i ne priznaje individualno, singularno i procesualno. Ovo u našem bitku nema »puno pravo na život«. Vladajuće kategorije kao selektivni principi, u svojstvu normi propisuju »što kao bitak ima vrijediti« (Cohen). Bitak »onkraj« tih kategorija i normi u teoretskom svijetu predstavlja zabludu, u etičkom — moralno zlo, u religioznom — ateizam.

Moderna ontologija, kako razabiremo, vjeruje da je čovjek u stanju da prekorači okvire svog kategorijalnog sistema i da »zagleda« pravi bitak. Iz tog vjerovanja slijedi »očitost« apsolutnog bitka, koji je izvan svih relativnih perspektiva i aspekata. Međutim, logički odn. transcendentelni idealizam tvrdi da nema bitka izvan kategorijalnog sistema, a kategorijalnog sistema opet nema izvan mišljenja. Prema tome bitak je uvijek »funkcija mišljenja«. »La Metaphysique est la science qui se prétend se passer des symboles«<sup>20)</sup>, tako određuje Bergson zadatak metafizike, koja treba da spozna apsolutni bitak. Cassirer odgovara ovako: »Wenn das Ich als geistiges »Subjekt«, in das Medium des objektiven Geistes eingeht, so bedeutet dies keinen Akt der Entäusserung, sondern einen Akt des Sich-selbst-Findens und des Sich-selbst-Bestimmens. Die Formen, an die es sich hier hingibt, sind keine Hemmung, sondern sie sind vielmehr die Vehikel seiner Selbstbewegung und Selbstentfaltung. Denn nur kraft ihrer kommt es zu jenem grossen Prozess der »Auseinandersetzung« von Ich und Welt, die die notwendige Bedingung da-

---

<sup>20)</sup> Introduction à la Metaphysique.

für ist, dass das Ich nicht nur ist, sondern dass es von sich selbst weiss.«<sup>27)</sup>).

Nema bitka izvan korelacije subjekt-objekt. U toj korelaciji bitak se jedino i konstituira. Dakako, čovjek prelazi tu korelaciju i u svom objektu »nalazi« bitak, transcendentan i apsolutan. Ta korelacija, upravo zato jer je korelacija, nije relacija samostalnih relata.

Ličnost kao duhovni subjekt, kao subjekt duhovnih akata, razvija se i »raste« uporedo i korelativno sa bitkom, sa »svojim« bitkom. Ako se bitak konstituira u aktima, t. j. ako se kao transcendentan i apsolutan doživljuje i doznaje tek preko duhovnih akata, onda imamo svakako opravdanih razloga da govorimo o »konstitutivnoj« ličnosti i o nje gov u bitku. Aspekt ontologije prema tome nije dovoljan. Bitak se daje u korelaciji subjekt-objekt, u korelaciji »ličnost«-»svijet«, pa se zato mora uzeti u obzir i personalistički aspekt. Personalistički aspekt zahtijeva obaziranje na one konstitutivne akte u kojima i sa kojima se doznaje i doživljuje bitak. Personalizam ne predstavlja opasnost imanencije, kao što opet i »ontologizam« ne znači teoriju metafizičkog realizma, teoriju jednog apsolutnog bitka. Bitak, kako ga čovjek znade i doživljuje, ima ontološki i personalistički karakter. Ali on ne dopušta u cjelini ni ontološku, ni personalističku interpretaciju. Bitak je »transcendentan«, i utoliko čovjek drži da je on apsolutan. Intencija na apsolutni bitak, preko transcendentnog karaktera bitka, očita je i izvan svake sumnje. Dakle ontologizam imal svoje pravo. Ali bitak se doznaje i doživljuje preko duhovnih akata, koji nisu receptivne, već spontane i konstitutivne prirode.

---

<sup>27)</sup> Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, 1929. Str. 46.

Utoliko je bitak vezan na korelaciju subjekt-objekt, na korelaciju »ličnost«-»svijet«, jer je tek u toj korelaciji bitak i egzistentan. Prema tome personalizam ima također svoje pravo. Ličnost kao sistem duhovnih akata pretstavlja dakle jedan pol, a korelativni bitak drugi pol. Ličnost i njegov bitak sačinjavaju, dakako, jednu jedinstvenu cjelinu, a ne izolirane, samostalne i nepovezane polove. Korelacija »ličnost«-bitak je »organske« prirode, u toj korelaciji ličnost i bitak, kao polovi pretstavljaju samo momente, u pravom smislu te riječi: nesa-mostalne dijelove. Konkretni ontologizam bio bi ujedno i konkretni personalizam.

U svakom duhovnom aktu, a prema tome i u ličnosti kao sistemu duhovnih akata, postoje dvije intencije: intencija na objekt, »svijet«, bitak i intencija na subjekt, na »ličnost«. Jedna je intencija centrifugalna, heterocentrička, pa ako hoćemo i »prekovitalna« (ontološka, transpersonalna), druga je centripetalna, egocentrička, vitalna. Dijalektika duhovnog života kreće se unutar tih intencija.

Mi smo naprijed spomenuli konkretni ontologizam i konkretni personalizam. Mi smo ontologizam i personalizam namjerice ovako označili da ih ne zamijenimo sa »općim« ontologizmom i sa »općim« personalizmom (»Bewusstsein überhaupt«, opća ličnost). »Opći« ontologizam kao i »opći« personalizam sa svojim intencijama na općenito, identično i stabilno ne pretstavljaju bitak u cjelini, već samo jedan njegov isječak. »Opći« personalizam operira sa pojmom opće ličnosti, operira sa idejom ličnosti, koja u metafizičkom pogledu nije sva realnost. »Opća« ličnost, prelazeći konkretnu individualnost ličnosti, jest apstraktna i tipična. U svakoj ličnosti imade »općenitog« i tipičnog pored odn. zajedno sa indi-

vidualnim, pa je prema tome opravdano reći da u svakoj konkretnoj ličnosti imade donekle općenite i tipične ličnosti. Ličnosti nisu solipsističke individue. »monade bez prozora«, samožive jedinice. Ličnost jest monadičke strukture, to je točno, ali ličnost sa svojom intencijom na objekt, na bitak, koji nije samo individualan, singularan i procesualan, nego i općenit, tipičan i stabilan (»čvrst«), jest »otvorena« prema jednom svijetu »zajedničkom« svim ličnostima, a ne zatvorena u sebe sa svojim svijetom kao puž sa svojom kućicom. Konkretni personalizam ne na i dakle pluralizam u nihilističkom značenju te riječi. Konkretni ontologizam opet ne znači teoriju metafizičkog realizma, teoriju jednog apsolutnog bitka. Ličnost i svijet, subjekt i objekt ne dopuštaju ni jednu ni drugu interpretaciju u cjelini, ali dopuštaju jednu i drugu djelomično zato, jer je korelacija »ličnost« — »svijet« polarne strukture, zato jer i personalizam i ontologizam imaju svoje relativno pravo. Da upotrijebimo jednu uobičajenu terminologiju u filozofiji posljednjih godina (Herbertz, Heyde i dr.), rješenje se ne nalazi u »entweder«-»oder««, nego u »sowohl«-als auch«. Ne »ili« ontologija »ili« personalizam, već »kako jedno«-»tako i drugo« ima se priznati kao fundamentalna karakteristika ličnosti i svijeta.

U toj polarnoj dijalektici moguća je čitava skala duhovnih habitusa i »svjetova«. Počevši od habitusa, koga okupira potpuno intencija na objekt, na bitak, na stvar, preko »miješanih« habitusa, sve do onog sa izrazito naglašenim personalizmom — svi ti oblici duhovnog habitusa imaju se razumjeti kao varijacije ontološke i personalističke komponente (intencije) u jedinstvenoj korelaciji »ličnost«-»svijet«. Apsolutni ontologizam kao i apsolutni personalizam predstavljaju dakako

samo »granične« pojmove. Duhovni habitus je formiran uvijek od jedne i od druge komponente. On prema tome zavisi samo o stupnju »miješanja« centripetalne (personalne) i centrifugalne (ontološke) intencije. Posebno je pitanje antropologije i tipologije, kako se diferencira mnogolikost ličnosti. Za nas je važno slijedeće: ljudski duh u svim svojim profilima, u teoretskom, etičkom, estetskom, religioznom i praktičnom, polarne je strukture. Na jednoj strani je »ličnost«, na drugoj »stvar« (bitak ili svijet). Ličnost i bitak pripadaju si korelativno, to već znamo. Kategorijalni sistem ličnosti i bitka jedan je isti. Ali ipak kategorije u svim područjima ljudskog duha pokazuju dvostruko lice, odaju antinomički karakter. Na jednoj strani te kategorije predstavljaju t. j. konstituiraju sam bitak i utoliko imadu ontološki karakter. Na drugoj strani te iste kategorije predstavljaju kategorije ličnosti, njegove perspektive. U toj napetosti polova odvija se sudbina ljudskog duha, skrećući čas više ontologizmu, a čas opet više personalizmu. Ali u svakom slučaju ljudski duh je coincidentia oppositorum. U njemu dolaze do jedinstvenog izražaja dvije intencije, dva smjera, intencija na »stvar« (na bitak) i intencija na »ličnost«. Te se dvije intencije »miješaju« i tako rezultiraju »ličnost«. Te dvije intencije nisu izvorno u antagonizmu. Primarna je bipolarna dijalektika; antagonizam pak, ukoliko se javlja predstavlja jednu fazu, jedan momenat unutar te dijalektike. To podvlačimo zato da naglasimo jedinstvo ljudskog duha protiv onog dualizma koji naučava izvornu pocijepanost, tragičnu podvojenost i iskonsku anti-tetiku unutar duhovnog života. Vitalno i prekovitalno, personalno i ontološko (transpersonalno), egocentričko i heterocentričko, centripetalno i centrifugalno — pripadaju jednako strukturi duhovnog života.

Prema tome ne postoji j a z između »života« i duha, između »života« i kulture; ne postoji »niže« i »više« ljudsko bivstvo u supstancijalnom značenju. Ljudska priroda je u o s n o v i m a svojim duhovna a duhovnost opet pretstavlja samu »prirodu čovjeka«.

»Ličnost« i »svijet« to je najkonkretnija i najautentičnija realnost. Korelacija ličnost-svijet, kako smo to već naprijed dovoljno naglasili, prelazi uske okvire t e o r i j e i njena svijeta. Ličnost kao sistem duhovnih akata sadržava u sebi pored teoretskog i druge duhovne akte. Bitak nije dan samo za spoznajne akte, bitak se zahvaća etičkim, estetskim, religioznim i praktičnim aktima; znači da je i bitak po svojoj strukturi etičan, estetičan, »svet« i »koristan« (ugodan; utilitarizam i »hedonika«). Ličnost je potencija svih tih akata. Ličnost je prema tome u principijelnoj mogućnosti da spozna »č i t a v« svijet. Ali ličnost sa svojom egzistencijom, koja je ograničena u vremenu, sa svojim sklonostima i dispozicijama, sa svojom »sudbinom«, so svojom »entelehijom«, r e d o v i t o ne ostvaruje sve akte u jednakom intenzitetu i ekstenzitetu. Korelativni bitak »zavisi« o tim organima, o tim aktima, ali i obrnuto: život i energija akata zavisi o »objavi« samog bitka.

Ličnost kao duhovni subjekt sistem je duhovnih akata, ukoliko ovi zahvaćaju »bitak«. To se d a k o ne smije razumjeti tako, kao da bi ličnost bila suma ili agregat duhovnih akata. Ličnost je kao »cjelina« p r i j e duhovnih akata. Bitak — opetujemo — prelazi uski pojam teoretskog bitka. B i t a k o v d j e ima značenje svega »objektivnog« koje u duhovnim aktima dolazi do izražaja. Ličnost je j ed i n s t v o (»unitas multiplex«; W. Stern) različitih duhovnih akata; korelativni bitak posjeduje stoga različite profile. »Glavni« akti su teoretski, etički, estetski,

religiozni i svi oni akti koji zasijecaju dublje u praktičnu t. j. vitalnu sferu ljudskog života. To ne znači razdvajanje života u dvije sfere, ne znači cijepanje duhovnog života u dvije antitetičke »supstancije«. Postoje akti koji su u prvom redu upravljani na održanje i razvijanje ljudskog organizma. na održanje i razvijanje »fizičkog« bivstva čovjeka. Ti akti imaju i svoj kategorijalni sistem, imaju »svoj« bitak. Gospodarstvo, tehnika, »konfor«, »razonoda«, erotika itd. pretstavljaju oblike tog bitka.

Duhovni akti i njihovi objekti (profili bitka) posjeduju izvjesnu hijerarhiju. Postoje »niži« i »viši« akti, »niži« i »viši« vrijednosti. Na dnu hijerarhije vrijednosti jesu vitalne vrijednosti, a na vrhu apsolutne (istina, dobrota, ljepota i svetost). Prema tome i bitak kao da posjeduje stupnjeve, »visine«, savršenosti. Od »nesavršenog«, niskog bitka, vodi put preko savršenijeg i »višeg« bitka do savršenog i »najboljeg« bitka (summum bonum).

Pitanje klasifikacije i kvalifikacije vrijednosti prelazi zadatak ovog razmatranja. Jedno je sigurno: ličnost se konstituira u aktima, njena egzistencija sastoji u »životu« i u funkcijoniranju akata. Ali egzistencija ličnosti ujedno je i egzistencija »svijeta«, jer je ovaj dan sa duhovnim aktima. Hijerarhija akata povlači za sobom i hijerarhiju ličnosti. Fundamentalno je pitanje: u kojem odnosu stoje svi ti različiti duhovni akti? Posjeduju li oni jednu žarišnu točku kojoj oni konvergiraju, ili svaki akt za sebe »ide svojim putem« ne obazirući se na ostale akte i na njihov bitak. U ovom slučaju jedinstvena struktura ličnosti ne bi imala svog težišta, svog centra. Metafizička koherencija ličnosti bila bi u pitanju.

Hijerarhija akata i vrijednosti »postoji«, ali je pitanje u tome da li svi ti akti i sve te vrijednosti

konvergiraju jednom vrhovnom aktu, jednoj vrhovnoj vrijednosti, svakako u podređenoj ulozi. U slučaju da takova centralizacija ljudskog duha postoji, moglo bi biti govora o jednom određenju t. j. o jednoj »svrsi« ili misiji ljudskog duha. U protivnom slučaju ljudski duh sa heterogenim i nepovezanim aktima i vrijednostima ne bi mogao imati tu centralizaciju a prema tome ni jedno određenje. Etos i religija sa najvećim uspjehom svojatale su za sebe tu centralizaciju. Ali ostali duhovni akti nisu izdržali tu subordinaciju. I tako umjesto homogenog jedinstva, duh kao da pokazuje heterogeno jedinstvo, jedinstvo bez centralizacije, jedinstvo bez jednog stabilnog težišta.

U ličnosti međutim svi akti ne dolaze do jednakog izražaja, ne dolaze do jednakog intenziteta i ekspanzije. Neki akti uopće »izostaju«, iz »mogućnosti« ne prelaze u čin. Ostali akti javljaju se i funkcioniraju sa različitim intenzitetom i različitom ekspanzijom. U prosjeku neki akti zauzimaju po svom intenzitetu i ekspanziji vodeću ulogu, i tako organizuju ličnost, podavajući mu jedno težište, jednu centralizacionu točku. U ovom slučaju jedan duhovni akt zauzima dominirajuće mjesto u ličnosti, dajući mu ujedno i svoj osnovni »ton«. Ovaj centralni akt sa svojim povišenim i dominirajućim intenzitetom, sa svojom dalekosežnom ekspanzijom daje »boju« ostalim aktima. Ukoliko ne postoji centralizacija duha, kojoj bi kao bivstvenom težištu ljudske egzistencije konvergirali svi akti, utoliko bi duh imao samo onakovu centralizaciju, u kojoj bi jedan akt zauzeo dominirajuću funkciju. Ali pitanje je sada u tome da li ova posljednja centralizacija predstavlja zaista pravu centralizaciju, t. j. da li dominirajući akt ima tu sposobnost da stvarno podredi



sebi sve ostale akte, jer samo u tom slučaju taj centralni akt mogao bi da bude u metafizičkom pogledu jezgra ili težište ljudskog bivstva. Ali ako je duh heterogeno, a ne homogeno jedinstvo, ako centralizacija duha postoji uporedo sa činjenicom divergentnih akata, onda o pravoj, težišnoj centralizaciji u metafizičkom pogledu ne može biti govora. Samo ona ličnost u kojoj tako rekavši, ne postoje divergentni akti, u kojoj postoji »harmonija« akata i uniformnost njihova funkcioniranja — samo ta ličnost pretstavlja homogeno jedinstvo, sa jednim težištem, koje pretstavlja jezgru (određenje!) te ličnosti. Sve ostale ličnosti nemajući to težište kome bi konvergirali akti, nemajući prema tome homogenog jedinstva »organizuju« se preko jednog dominirajućeg akta. Ne smije se to dakako doslovno shvatiti, kao da bi uvijek samo jedan dominirajući akt provodio tu centralizaciju duha. Mnogolikost ličnosti pokazuje najraznovrsniju diferencijaciju. Filozofija ne može da obuhvati to mnoštvo ličnosti u njihovoj konkretnoj egzistenciji. Ona je prisiljena da tipizira i apstrahira. Najjednostavnija tipologija je svakako ona koju dobivamo, ako jedan akt stavimo kao dominirajući akt, koji onda pretstavlja centralizaciju ili »oblik« ličnosti. Ovu tipologiju ličnosti sa stajališta jednog dominirajućeg akta, proveo je Spranger u svojim »Lebensformen«. Konkretna ličnost, međutim, može da bude »organizovana« i sa više dominirajućih akata, među sobom heterogenih ili »povezanih«. U slučaju više heterogeno-dominantnih akata, ličnost je pocijepana, centralizacija nije više jedna, nego je mnogostruka. To su tzv. nejedinstvene (nekonsekventne) i amorfne ličnosti. Raširena je pojava da ličnosti nemaju zapravo izrazito dominirajućih akata. Akti funkcioniraju uporedo kao inkomensurabil-

ni i heterogeni, bez dominirajućeg akta, bez centralizacije. Ličnost kao da više i ne postoji; heterogenost i multiformnost akata postigli su maksimum, a »jedinствена структура« duha spala je na minimum. Neki osporavaju ovom »obliku« života («Lebensform») uopće aktuelnu duhovnost, osporavaju ovakovom subjektu karakter »ličnosti«. Pitanje je zaista važno gdje ličnost počinje a gdje ona prestaje. Pretpostavljajući pri tome dakako istinu da je ličnost nešto što ne počinje sa samim životom, već se tokom života pojavljuje i formira. Naprijed smo spomenuli da je život u svojim osnovima duhovne prirode, t. j. da duhovnost predstavlja bivstvo ljudske egzistencije. Ali ta duhovnost kao i život »raste« i razvija se, propada i nestaje. Svaki je čovjek u stanju da razvije duhovnost i da postane »ličnost«. Radi se samo o aktualiziranju duhovnih akata, o stupnju i ekspanziji njihova funkcioniranja.

Ličnost ima neki »oblik«, posjeduje neka »svojstva«. »Oblik« ličnosti zavisi u prvom redu o »vrsti« i o funkcioniranju akata. Ličnost ima više ili manje »stabilno« jedinstvo. Taj stabilitet nije dakako »ukočen.« Naprotiv, stabilnost ličnosti varira između minimuma i maksimuma stabilnosti. Apsolutna stabilnost i apsolutna labilnost predstavlja ju, dakako, samo granice, unutar kojih varira stabilnost ličnosti. Ličnost je aktualno, a ne supstancialno jedinstvo. Ličnost je podvrgnuta promjenama; ona »traje«, ima prošlost, sadašnjost i budućnost. To »trajanje« ličnosti izraz je za činjenicu što se ličnost javlja i razvija u medijumu vremena, konkretnog i doživljajnog, a ne onog mehaničkog i »metričkog«.

Osnovne kategorije inteligencije jesu kauzalitet i identitet. Kauzalitet i identitet predstavlja ju prototip stabilnosti i »čvrstoće«. Nauka sa tim

kategorijama u ruci nastojala je da razumije bivstvo ličnosti. Spoznati ličnost značilo bi kauzalnim putem otkriti identičnu strukturu ličnosti. Ali kauzalitet i identitet upravljani na ono što se u vremenu ne mijenja, što je tako reći izvan vremena i što neprestano »ostaje«, zabacuju individualno i singularno.

»Znanje je predviđanje« (Comte) — predviđjeti se može ono što jest, ne »jest« u smislu trajanja i procesa, već »jest« u smislu »ustrajanja« i supstancije. Racionalizam je vjerovao da sa svojim kategorijalnim sistemom može »otkriti« pouzdano supstanciju ličnosti, da može iz prošlosti ličnosti »protumačiti« njenu sadašnjost, a iz sadašnjosti predviđjeti, upravo »konstruirati« budućnost ličnosti. Ličnost živi u vremenu, formira se u njemu, i zato ona ima »historijsku« strukturu koja se od nje ne može odvojiti. Ta njena »historijska egzistencija« nije pristupačna u cjelini predviđanju i racionalnom vođenju. Ličnost se formira »iznutra«, iz sebe i sa svojim snagama. To opet ne znači da je »vanjski utjecaj« iluzoran. Ali dok se »vanjski utjecaj« daje proračunati i odrediti, »unutrašnje« spontane snage ne dade se teoretski predviđjeti, a još manje racionalnim putem proizvesti i voditi. »Vanjski utjecaji« moraju pogoditi »spontane snage«, jer samo u tom slučaju oni postižu svoju svrhu. Obrazovni proces osniva se baš na toj »sretnoj činjenici« da »vanjski utjecaji« pogađaju unutrašnje tendencije i aktualiziraju ih. Vještina obrazovanja i sastoji u tome: pogoditi i izazvati duhovne akte i njihove tendencije.

Ličnosti se po svojoj površinskoj strukturi »služu«; međusobna njihova razlika u praktičnom smislu svedena je na minimum. Zato pedagogija, operirajući sa tim pojmom »iste ličnosti« koju i najveće

individualne razlike ne demantiraju, vjeruje u n a p r i j e d u obrazovnu vrijednost »vanjskog utjecaja«, vjeruje da će pogoditi obrazovanje ličnosti. Štoviše, ona je uvjerenjena da sa svojim sredstvima može i voditi razvoj i obrazovanje ličnosti. To »vođenje« poradi individualnih razlika ličnosti mora svakako da se individualizira. Ali u tom individualiziranju ostaje ipak prisutna ona »ista ličnost«, koja se daje vanjskim utjecajima i sredstvima formirati, razvijati i obrazovati. Ličnost ne može, upravo ne bi smjela da krije u sebi nešto nepredvidivo, nešto što bi prkosilo racionalnom tumačenju i vođenju. Ali ličnost pored svog površinskog »izgleda«, t. j. pored onog »izgleda« sa kojim se bitno ne razlikuje od ostalih ličnosti, sadržava slojeve koji idu u »dubinu« njegovu i znače njegov individualni i singularni bitak. Konkretna, individualna i singularna ličnost kakova ona već i jest, nosi u sebi samoj tendencije i normu razvoja i same svoje duhovne egzistencije. Ali kako smo već prije spomenuli, ličnost nije monada bez prozora, ona je otvorena prema vani, odakle u nju »izvana« zahvaća bitak. Ličnost je upravljena na taj bitak, i ta upravljenoost pretstavlja njenu ontološku intenciju. Ontološka intencija aktualizira korelativne akte, ali i obrnuto: spontani akti »izabiru« sa svoje strane smjer ontološke intencije i tako »konstituiraju« bitak. Naglašujemo opet da u korelaciji ličnost-bitak djeluju dvije intencije: personalna i ontološka. Pa kada kažemo da se norma duhovne egzistencije nalazi u samom duhu, to onda mislimo na normu koja korelativno obuhvata oba dvije intencije zajedno, kako personalnu tako i ontološku. Prema tome personalizam ne može se i ne smije shvatiti kao puko doživljavanje i »iživljavanje«, pa ni kao neko puko »rastenje«. Ličnost je u svom životu,

u svom razvoju i »rastu« vezana na neku ontologiju. Ta ontologija ima karakter »vanjskog utjecaja«, ali tako da se taj vanjski utjecaj, da se ta »vanjska« norma aktualizira samo preko spontanih snaga ili preko »unutrašnje« norme ličnosti. Jedino u toj činjenici leži mogućnost obrazovanja kao »vanjskog utjecaja«.

Ličnost i svijet pretstavljaju dakle strane bitka. Ali ne solipsistička ličnost, ličnost zatvorena »u sebe« i sputana svojim »predodžbenim« svijetom. Bitak je jedan (isti) i mnogolik (različit), kao što je i ličnost »ista« i »različita« (jedna i mnogolika): Pluralizam kao i monizam imaju svoje relativno pravo. Ali ni jedan ni drugi ne mogu da posluže kao konačne interpretacije metafizičkog problema.

Pitanje o ideji čovjeka, pitanje o njegovu metafizičkom bivstvu ostaje prema tome otvoreno. Duhovnost sačinjava bivstvo čovjeka, ali ta duhovnost kao multiformna duhovnost, kao heterogeno jedinstvo ne posjeduje težišnu ideju koja bi kao »supstancija« ličnosti sačinjavala metafizičko bivstvo čovjeka. Ukoliko duhovnost može da ostvari tu težišnu ideju, koja bi koordinirala divergentne duhovne akte, utoliko bi ta ličnost u toj težišnoj ideji posjedovala svoje metafizičko bivstvo. — Kako razabiremo, to pitanje sa stajališta teorije o jednoj istini nije uopće pristupačno, a kamoli »rješivo«. Duhovna egzistencija čovjeka ne da se oktroisati i normirati »izvana«. Normu donosi sama egzistencija, a tek prema tim normama utvrđuju se ideje(!) čovjeka, »postavljaju« se obrazovne ideje i obrazovni ideali.

Sa stajališta filozofijske antropologije i metafizike čovjeka možemo sada da postavimo pitanje o ideji obrazovanja. Tek poslije razmatranja ideološkog problema (koje je granično pitanje filozofije, metafizike i pedagogije) pedagogija može da pri-

stupi rješavanju svog teleološkog i »metodičkog« problema. Pedagogija može da eliminiira ideološki problem, može da protjera filozofiju iz hrama pedagogije, ali će onda ona sa »zatvorenim očima« pristupati čovjeku, uzgajajući ga u naivnom i spokojnom uvjerenju da »velika pitanja« o smislu i »svrsi« ljudskog života uopće i ne postoje<sup>28)</sup>.

---

<sup>28)</sup> Dr. Peter Petersen: Pädagogik, 1932. »Erziehung hat immer und überall eine erste und unmittelbare Beziehung auf Geist und Freiheit, und darum muss jede Wissenschaft von der Erziehung bis auf die Sinndeutung des Seins und des Menschen zurückgehen, dass heißt auf Metaphysik oder Ontologie, weil der Erziehungswissenschaftler wissen muss: was ist der Mensch? Alle Systeme der Erziehungswissenschaft und der Pädagogik, gehen auf eine Lehre vom Menschen zurück; Theorie und Praxis der Erziehung können nur scheinbar daran vorübergehen in Epochen, in denen es jedermann geläufige, gleichsam selbstverständliche Antworten auf ihre Grundfrage gibt, was z. B. im Mittelalter, was auch für einen Comenius galt.« (str. 51.)

## II. Prijelaz sa filozofijske antropologije na pedagoški i teleološki ideologiju.

U početku ovog razmatranja postavili smo pitanje o idejnim osnovama obrazovanja uopće. Pod tim idejnim osnovama razumjeli smo smisla o odn. »posljednju svrhu« obrazovanja. Rješavanje tog pitanja, naime: utvrđivanje »idejnih osnova« obrazovanja, uzeli smo uglavnom za predmet naše rasprave. Ovdje se dakako nije radilo o konkretnim i historijskim »uslovljenim« svrhama obrazovanja i uzgajanja. Iznad ovih mi smo nastojali da »potražimo« onu jednu, »vječnu« ideju koja bi svemu obrazovanju podavala karakter jedne iste intencije. Obrazovanje nije jedan indiferentni proces. Život i obrazovanje u obostranom su odnosu, pa kako se život odvija i razvija pod vidom vrijednosti i svrha, norama i ideala, tako i obrazovanje u duhu spomenutih kategorija zahvaća i sudjeluje u »razvoju« životu. Obrazovanje prema tome nije jedna samostalna i o ljudskom životu nezavisna akcija. Obrazovanje je manifestacija samog ljudskog života, a života opet nema »izvan« obrazovanja. Ovo podvlačimo zato da se vidi kako je u zabludi onaj racionalizam koji drži da je ljudski um »otkrio« ideju obrazovanja i kao takovu je predao t. j. nametnuo životu kao direktivu. Koliko ljudski život uopće imade duhovne sadržine, toliko je imade i njegovo obrazovanje. Nametnulo se međutim pitanje o bivstvu samog ljudskog života. Da li postoji jedno bivstvo čovjeka, da li postoji jedna ideja, jedno »određenje« čovjeka? Samo

u ovom posljednjem slučaju moglo bi biti govora također i o jednoj »vječnoj« ideji obrazovanja. Nametnulo se nadalje pitanje o »prirodi« ljudske egzistencije, o karakteru ljudskog bivstva. U kulturnom životu čovječanstva prevladala su uglavnom tri nazora o bivstvu ljudskog života.

1) Objektivni idealizam ili »logosteologija« vjeruje u takovu jednu ideju čovjeka, koja ima metafizičko značenje i ontološki osnov. Ona je transcendentna, jer je izvorno »izvan« čovjeka. Cjelokupna »priroda« ljudska »zavisna« je o toj transcendentnoj i transmundanoj ideji, o ideji Boga. Ta ideja Boga ima ontološki karakter, jer ona pretstavlja »pravi« bitak, ili obrnuto — »pravi«, najrealniji bitak je ideja (odn. egzistencija) Boga. Heteronomija (ili teonomija) sačinjava zakon čovjeka. Čovjek ostvaruje svoje određenje preko te heteronomije ili teonomije. Obrazovanje se odvija u duhu spomenute heteronomije i dobiva po njoj svoju kvalifikaciju. Kulturni sistem koji počiva na objektivnom idealizmu, kao na svojoj metafizici, ima također heteronomni karakter. Autonomija čovjeka razumljiva je samo u subordinaciji, razumljiva je samo kroz prizmu heteronomije ili teonomije. »Svrha« čovjeka, t. j. težište njegove egzistencije, njegova nastojanja i djelovanja, njegova mišljenja i težnja nalazi se »izvan« čovjeka. Heteronomija je kozmički zakon, norma, kriterij, ideal. Autonomija u smislu »udaljivanja« od tog zakona u teoretskom području pretstavlja zabludu, u etičkom: moralno zlo, u religioznom: »ateizam«. U metafizičkom pogledu, međutim, potpuna autonomija bila bi identična sa »karnalnom« (neduhovnom, osjetnom) prirodom čovjeka. Ona posjeduje svoje imanentno bivstvo i pretstavlja vitalni zakon. Ali taj zakon je zakon grijeha i zla, zakon »nepravog« i niskog bit-



ka. Taj k a r n a l n i život nametnut je čovjeku kao kazna, jer se odmetnuo od Boga, od uma, od logosa — od teonomije. Čovjek tokom svog života može da se s p a s i (soteriologija, eskatologija). A spašće se tako, ako cijelom svojom prirodom nastoji da se podvrgne zakonu »kozmičkog logosa«, t. j. zakonu Božjem. Čovjek je po svom bivstvu »gradanin dvaju svjetova« (Kant); njegova priroda po nauci ovog idealizma nije jedinstvena već pocijepana i podvojena. Antagonistički dualizam, fundiran u samoj ontologiji, pretstavlja bivstvo ljudskog života. Kultura čovjeka — je »Jenseitskultur«. U toj perspektivi, koja promatra sve u vidu heteronomije, odvija se po metafizici idealizma kulturni života čovječanstva, tumači se i normira ideja obrazovanja. Smisao objektivnog idealizma je teza o ontološkom »podrijetlu« i osnovima dobra. Ideja dobra je kozmički zakon. Kao takav on dolazi i u čovjeku do izražaja. Čovjek ni u kojem slučaju nije autor svog »određenja«. Određenje, t. j. smisao ili ideja ljudskog života, dana je »izvan« čovjeka kao neki transcendentni zakon. Odatle i potječe heteronomna struktura ljudskog duha, kako to naučava objektivni idealizam. Ideja dobra ima prema tome transpersonalno značenje i sankciju. Čovjeku je dano da u okviru tog transpersonalnog zakona izgrađuje i razvija kako svoj život tako i kulturni i socijalni život čovječanstva. Linija odn. cilj razvoja imao bi prema tome da bude jasan. Ljudski život i život čovječanstva uopće, kako se on odrazuje u njegovoj materijalnoj, socijalnoj i duhovnoj kulturi, imali bi određeni i definitivni smisao i »svrhu«. Ta svrha, taj smisao nisu »od čovjeka«. U tom i sastoji značenje spomenute heteronomije. Ideja dobra, dakle etička ideja, pretstavlja jezgru tog objektivnog idealizma. Ovaj, kako znamo, naučava ontologiju dobra i daje mu metafizičko

upravo kozmičko značenje. Kao takova metafizička ideja, etička ideja dobra uspjela je da dobije mjesto vrhovnog kriterija i norme. Štoviše ta etička ideja kao da u sebi sadržava svu istinu i sav smisao ljudskog nastojanja i djelovanja. Stoga je i razumljivo da etičkoj ideji u idealističkom kulturnom sistemu pripada centralno mjesto. Tako se je i uzgojna i obrazovna »svrha« određivala i definirala u duhu tog »etičkog smisla« ljudskog života. Težište ličnosti imalo bi prema ovom nazoru da bude u njenoj moralnoj kvalifikaciji. U materijalnoj i socijalnoj kulturi, u historiji čovječanstva uopće, ta ideja dobra dolazi do sve jasnijeg i univerzalnijeg izražaja. Ona je vrhovni smisao i »posljednja« svrha ljudske egzistencije. Njoj služi um, volja i »srce«.

2) Subjektivni ili antropološki (humanistički) idealizam napušta misao transcendentnog i transmudanog ljudskog određenja. Ideja, smisao, bivstvo, vrijednost ljudske egzistencije nalazi se u samom čovjeku. Autonomija predstavlja zakon čovjeka. Heteronomija je razumljiva samo u okviru čovječje autonomije. I ovaj idealizam naučava primat etičke ideje dobra, ali on toj ideji odriče onto-teološko »podrijetlo« i sankciju. »Moral bez religije«, »moral bez Boga«, ukratko, humanistički moral predstavlja »posljednju« svrhu ljudskog života. Taj etički zakon imanentan je čovjeku i čovječanstvu. Preko ljudske akcije moral postaje stvarnost. Sve što je čovjek vrijedna učinio zahvaljuje, dakako, samo svojim pogledima, ali poglavito i u prvom redu zahvaljuje to svojim naporima, svojim energijama, svojoj djelatnosti. Dakle, grandiozna veličina ljudske kulture, njena prošlost i sadašnjost, njena budućnost leže u rukama čovjeka. — Otud i vrijednost čovje-

ka koja se često proširuje do kulta i obožavanja njegove moći. Kultura ovakvog idealizma ne može biti druga nego »Die s e i t s k u l t u r«. U metafizičkom pogledu ovaj idealizam pretstavlja konzekventan antropologizam, jer sve izvodi iz imanentnog bivsta čovjeka. U tome i sastoji njegova autonomija. Heteronomni je odnos sekundarnog značenja jer se javlja samo preko autonomije.

3) Naturalizam naučava primat »drastične vitalnosti« u ljudskom životu, dakle drži, da je ljudska »priroda« po svom bivstvu, po svojoj »ideji« neduhovna. Duhovnost je nešto što se javlja u n u t a r života i p o r a d i života. Ovaj nazor, za razliku od idealističkog dualizma života i duha, naučava m o n i z a m života. Život u svom razvoju, u diferencijaciji oblika i organa »proizveo« je i duhovnost da mu »služi«. Po principu »heterogonije svrha« duhovnost je vremenom stekla neku autonomiju i našla se p o r e d života, štoviše u s u p r o t n o s t i sa životom — kao neka autonomna snaga. Ali ta kvazi-autonomija ne može da izmijeni bivstvo duhovnosti i prema tome — ni bivstvo čovjeka. »Vrijednost« duhovnog bivstva, vrijednost duhovne egzistencije čovjeka ima svoje osnove u njegovoj »prirodi«. Naturalizam sa ovog stajališta ne u s v a j a apsolutne vrijednosti, a u duhovnosti ne nalazi a u t o n o m n i smisao ljudskog života. Duh je pojava, momenat, faza u razvoju samog života. Naturalizam odriče uopće m e t a f i z i č k o bivstvo čovjeka. On ne z a b a c u j e činjenicu duhovnosti, on je samo t u m a č i, i »c i j e n i« na svoj način. Duhovnost u teleologiji života ima funkciju organa. Ali ta duhovnost u p r a v l j a j u ć i čovjeka u centrifugalnom, t. j. heterocentričkom smjeru, zaboravlja svoje »p o d r i j e t l o« i razloge te svoje upravljenosti pa drži da

je u autonomnoj duhovnosti ključ za rješenje ljudske tajne. Ali spoznaja o »pravom« bivstvu duhovnosti, t. j. spoznaja o njegovom izvedenom i »vitalnom« bivstvu, donosi skepticizam i nihilizam. Lavirajući između realne vitalnosti i kvazirealne duhovnosti, upravo provedeći život u takovoj antitezi, čovjek u svom korijenu posjeduje »tragično bivstvo«. To tragično bivstvo čovjek unosi i u svoju kulturu podavajući joj dvosmisleni karakter: u prvom slučaju karakter životnog organa i »oruđa«, u drugom slučaju karakter apsolutne vrijednosti. Naturalizam odbacuje u cjelini idealističku tezu o autonomnom duhu i tezu o apsolutnim vrijednostima. Naturalizam naučava jedinstvo života. Duh je samo pojava, organ, epifenomen života. Ali u tome naturalizam i griješi, jer operira sa jednim hipotetskim i proizvoljnim pojmom ljudske »prirode« i ljudskog života.

Život, ljudski život po svom je bivstvu duhovne prirode. Ali i obrnuto: duhovnost se javlja i razvija samo unutar života, u krilu života, »za jedno« sa životom. Ne postoji neko iskonsko dvojstvo, štoviše antagonizam između života i duha. To je odgovor dualistički naklonjenom idealizmu. »Život je oduhovljen, duh je živ«. Život i duh pretstavljaju samo strane jedinstvenog duhovnog života.

Spomenuta tri nazora nastoje da razumiju bivstvo ljudskog duha, t. j. nastoje da otkriju i utvrde ideju čovjeka. Idealizam, kako smo to naprijed već potcrtali, u »moralitetu«, u ideji dobra nalazi to bivstvo čovjeka, nalazi smisao i »posljednju svrhu« njegova života. Gotovo svi poznati kulturni sistemi manje ili više počivaju na idealističkom nazoru. Naturalizam pretstavlja uglavnom samo jednu filozofijsku teoriju koji para-

di svog negativističkog stava prema duhovnosti, nije uspio da zadobije funkciju direktive. Naturalizam pretstavljen kao »ideal« (dakle kao neka vrhovna vrijednost), kao »jedina istina« ignorira autonomnu vrijednost duhovnosti, zabacuje svako kulturno nastojanje i djelatnost, a prema tome odriče također vrijednost i smisao svakom obrazovanju. Nihilizam — to bi bila »kultura« odn. praksa naturalističke teorije. Ali dosada taj nihilizam kao kulturni sistem nije poznat. Naturalizam se doduše »uvlači« u metafiziku subjektivnog idealizma i tako djelomično unosi elemente svog nihilizma i skepticizma u kulturni sistem a preko njega i u obrazovni sistem.

Nastojali smo da raščlanimo i raspravimo pitanje o jednoj i vječnoj ideji čovjeka. To pitanje od eminentnog je značenja za metafiziku čovjeka. Za filozofiju kulture i za pedagogiju to pitanje se nužno nameće na rješavanje, jer se metafizička orijentacija veže direktno na pitanje o ideji čovjeka i na smisao njegove egzistencije.

Ljudski je život duhovne prirode, to je izvan svake sumnje. Prema tome duhovnost bi trebala da pretstavlja bivstvo (odn. ideju) čovjeka. Ali time nije mnogo rečeno, jer duhovnost po svojoj strukturi nije jedinstvena i uniformna, već je multiformna. To znači da je duhovnost po svojim tendencijama, »smjerovima« i idealima mnogostruka i multipolarna. Ono što joj manjka, jest težište, centralizacija, žarišna točka, koja bi duhu podavala jedinstvenost u svim njegovim različitim tendencijama i izrazima. Duhovnost sastoji u »životu« i funkcioniranju duhovnih akata. Svaki duhovni akt može da zauzme centralno mjesto i da sa svoje strane organizuje strukturu duhovnosti. Ali ti su akti različiti, među sobom nepovezani, jedan dru-

gom strani, jedan sa drugim inkomensurabilni. Stoga postoji mnoštvo duhovnih težišta, mnoštvo duhovnih struktura, upravo mnoštvo ideja o čovjeku, koje među sobom dakako nemaju unutrašnje i »stvarne« veze. Tako umjesto jedne i vječne ideje o čovjeku, umjesto jedne i vječne kulture, jedne i vječne pedagogije nailazimo na mnoštvo ideja o čovjeku, nailazimo na mnoštvo kulturnih i obrazovnih sistema. Ono što ih veže jest činjenica da su svi ti različiti oblici, oblici ljudskog duha. Ta činjenica, doduše, ne govori mnogo i nije u stanju da »ublaži« ne jedinstvenost duhovnosti, kao što nije ni u stanju da nivelira njihove razlike. Pedagogija koja u ideji dobra, dakle u moralitetu, nalazi smisao i »svrhu« ljudskog života, a prema tome i ideju obrazovanja (Herbart, Kerschensteiner) nastoji da svoje poglede uskladi sa činjenicom multiformne i multipolarne duhovnosti. Moralitet pretstavlja samo jednu od mnogih strana duhovnosti. Ako je moralitet i osvojio hegemonično mjesto u kulturnom životu čovječanstva, to još ne znači da moralitet tumači ideju čovjeka i smisao njegove egzistencije. Pedagogija napušta ovaj »moralizam«, orijentira se kulturnofilozofijski i postaje kulturna pedagogija. Kao kulturna pedagogija ona je uvidjela: prvo, da je nemoguće dalje održati ideju dobra kao onu vrhovnu ideju kojoj bi se podredile sve ostale strane duhovnosti, a drugo, ona je zaključila da u multiformnoj duhovnosti duhovni akti i tendencije imaju takovu autonomiju koja ne da da se oni koordiniraju u smjeru jedne vrhovne intencije, u smjeru uniformne duhovnosti. Kulturna pedagogija pretstavlja zaista pokušaj da se pedagogija, kao teorija i kao praksa, približi više životnoj i obrazovnoj zambiljnosti, koju etički kriterij i etička norma ne mogu obuhvatiti i »procijeniti«. Autonomija

duhovnih akata i multiformnost same duhovnosti toliko su izraziti, da je potrebno povesti računa o toj »in komensurabilnosti« različitih strana ljudskog duha. Teorija se ne da »mjeriti« moralnim kriterijem, kao što se opet moralitet ne da »dokazati« i opravdati inteligencijom. Estetsko lijepo leži »o n k r a j« teorije i morala, pretstavlja nešto osebujno. Religiozna svetost pretstavlja jedno takovo »raspoloženje«, jedan takav habitus, čiju jezgru ne sačinjava ni teoretska istina, ni moralno dobro, ni estetsko lijepo. Sve to može, doduše, da dođe u »svetosti« do izražaja, ali ono što je u svetosti specifično, ne potječe ni od inteligencije, ni od volje, ni od samog »srca«. U »praktičnim« aktima čovjek otkriva također takove tendencije svoje prirode, koje su elementarne, osebujne i autonomne. Duhovnost sadržava u sebi te različite, autonomne i međusobom nepovezane akte i tendencije.

Svaki od ovih akata t. j. tendencija može da zauzme centralno mjesto u duhovnosti. Ali iako centrum i kvazitežište, ta centralizacija duha, nije u stanju da stvarno podredi t. j. koordinira ostale akte u smjeru centralnog i »težišnog« akta. Dakle opet o »pravom« težištu duhovnosti ne može biti govora. Za kulturnu pedagogiju, za pedagogiju koja hoće da obrazovnoj praksi pruži sigurne i određene norme, ciljeve, svrhe i ideale, ta činjenica pretstavlja novu poteškoću. Kulturna pedagogija oslobodivši se »moralizma« svoje Herbartovske tradicije našla se pred pojmom kulture, koja je vrlo složena i nejedinstvena. Nadalje kultura kao sustav heterogenih manifestacija ljudskog duha nema također jednu intenciju, nema jednu »vječnu« koncentracionu ili žarišnu točku koja bi bila težište kulturnog sistema. Težište dakako postoji, jer ga svaki kulturni sistem mora imati ukoliko vrijednosti, dobra i ideali u njemu dolaze do izražaja. Ali

to težište nije u mogućnosti da stvarno koordinira sve divergentne tendencije duhovnosti. Radi se uvijek o prenošenju težišta sa jednog na drugi duhovni akt. Pitanje je, međutim, u tome da li duhovnost posjeduje takvo stabilno težište koje bi u prvom redu isključivalo to prenošenje i promjenu težišta, i koje bi u drugom redu po svojoj vrhovnoj intenciji koordiniralo različite strane duhovnosti u jedno njegovo bivstvo. Samo u tom slučaju moglo bi biti govora o jednom metafizičkom bivstvu čovjeka t. j. o ideji čovjeka. — Poradi multiformnosti i nejedinstvenosti našeg duha kao da ne može biti govora o jednoj i vječnoj ideji čovjeka, pa tako i kulturna pedagogija naslanjajući se na tu spoznaju ne nailazi na jednu ideju kulture. Ima u pedagogiji struja koje osuđuju i ignoriraju način sa kojim teorija pristupa zazbiljnosti kulture i obrazovanja. Tražiti jednu vječnu ideju, jednu vječnu »svrhu« obrazovanja znači u prvom redu to najprije samo supponirati. Čovjek supponira i hoće onda pod svaku cijenu da i potvrdi tu svoju supoziciju. Sa unaprijed spremljenom normom pedagojska teorija prilazi obrazovnoj zazbiljnosti tražeći u njoj ono što treba i hoće, ali čega u njoj nema. Jedna sadržajno određena ideja, jedna sadržajno određena »svrha« koja bi uz to još morala da bude i »vječna«, pretstavlja samo jednu našu perspektivu ili kategoriju s kojom pristupamo obrazovnoj zazbiljnosti. Pa kada teorija ne nalazi u njoj jasne potvrde za svoju tezu (odn. supoziciju), onda ona iz te kategorije čini normu i traži da životna i obrazovna zazbiljnost treba da se ravnaju po našim kategorijama jedne i vječne određene ideje, jedne i vječne obrazovne »svrhe« — kažemo, treba da se ravnaju, kada oni već sami za se to ne čine. Ali što nam daje prava da uopće i operiramo sa tom supozici-



jom, sa tim pojmom jedne, određene i vječne ideje i svrhe? Da nisu samo »potreba« i interes osnovi i »razlozi« te perspektive? Opet zabluda ljudske teorije koja sa stajališta svoje određene i ograničene funkcije prelazi autentičnu zazbiljnost tražeći i nalazeći u njoj samo ono »što ona treba« i »što bi htjela imati«. Životna i obrazovna zazbiljnost ne dadu se obuhvatiti sa pojmom jedne ideje i jedne »svrhe«, sa pojmom jednog »apsolutnog«, sa pojmom jednog »vječnog« ideala. Taj »realizam« u savremenoj pedagogiji (Peter Petersen, Friedrich Delekat, Ludwig Heitmann, Helmut Schreiner i dr.) prirodna je posljedica poteškoća koje je donio sa sobom ideološki problem pedagogije.

Kulturna pedagogija savladavajući jednostрани morализam iznosi i predlaže ideju kulture kao ideju i »svrhu« obrazovanja. Ideja obrazovanja kao i ideja ljudskog života sastoje u činjenici da je bivstvo čovjeka duhovnost. Ta duhovnost sačinjava »vrijedno« bivstvo čovjeka koje treba održavati, nastavljati i razvijati. Ali ta duhovnost je, kako znamo, mnogostruka, multiformna i nejedinstvena. Inteligencija, volja, »srce«, praksa itd. sa različitim i autonomnim intencijama ne podaju duhovnosti jedan takav vrhovni smisao koji bi obuhvatao i koordinirao sve te razlike i »autonomije«. Stoga i jedna ideja kulture pretstavlja jednu problematičnu, ničim pokazanu i »dokazanu« ideju. Postoje različiti oblici kulture, različiti kulturni sistemi i kulturni tipovi sa svojom specifičnom idejom kao težišnom idejom te i te kulture. Da li svi ti različiti kulturni sistemi ipak imaju neku vezu koja bi posvjedočila kontinuitet jedne kulturne ideje — ili ti kulturni sistemi pretstavljaju autohtone sisteme bez veze sa ostalim — to pitanje iako vrlo važno, prelazi opseg našeg razmatranja.

Sa stajališta multiformne duhovnosti kultura kao izraz te duhovnosti posjeduje također složenu i multiformnu strukturu. Kultura kao da ne predstavlja »uređeni« sistem povezanih vrijednosti, dobara i tendencija. Ona kao da je agregat različitih, stranih i među sobom nepovezanih vrijednosti, tendencija i manifestacija. Kulturna pedagogija uvida te poteškoće pa ipak u ideji kulture nalazi i utvrđuje ideju obrazovanja. To je prirodna posljedica nove metafizičke orijentacije koja ni u »religiji« ni u moralitetu ne nalazi više težišni i vrhovni smisao duhovnosti pa tako i kulture. Religija i moralitet, Bog i moralno dobro predstavljaju samo kulturne manifestacije čovjeka, predstavljaju izraz njegove duhovnosti. Utoliko Bog i moralno dobro ulaze također u ideju kulture i predstavljaju svakako autonomne »vrijednosti« pored ostalih vrijednosti: teoretskih, estetskih, praktičnih, socijalnih itd. Bog te kulture nije više ono transmundano biće, onaj vrhovni smisao cjelokupne egzistencije, na koga je upravljena jednako inteligencija, volja i »srce« — dakle duhovnost u cjelini sa svojom kulturom. Taj obrat u metafizičkoj orijentaciji čovjeka umjesto suverene i sveobuhvatne »teološke« ideje, kao fundamenta kulture donosi ideju ljudske kulture, unutar koje imade dakako mjesta i za Boga: U onom kulturnom sistemu gdje je Bog vrhovni smisao kulture, ideja kulture i obrazovanja potpuno je jasna i određena. Takav kulturni sistem ima zaista jedinu intenciju i zasniva se na jednom konzekventnom životnom nazoru. Ali u onom kulturnom sistemu gdje Bog i moralno dobro predstavljaju samo jedan od mnogih interesa, intencija i vrijednosti nema jednog težišta, jedne intencije u metafizičkom značenju. Prirodno je da takav kulturni sistem ne može biti jedinstven,

konzekventan i koherentan, već »pocijepan«, nekonzekventan i multiforman.

Kulturna pedagogija naslanja se na »filozofiju kulture«, koja je provela taj obrat metafizičke orijentacije, iznoseći ideju duha i kulture. Duh, a u t o n o m n i duh sačinjava bivstvo čovjeka. Stvaralačka manifestacija tog duha je kultura. Ona predstavlja sustav »dobra«. Stvaralački akti su individualni i po svom p o d r i j e t l u izviru iz ličnosti. »Djelo« (Werk) ili »dobro« proizlazeći iz stvaralačkih akata ličnosti postaje samostalno biće za sebe, pristupačno i drugima. Ali ma koliko je stvaralački akt i individualne prirode, to kulturna dobra i pored tog svog personalnog podrijetla, kao objektivacije, pristupačne principijelno svima, nose na sebi socijalni biljeg. Prema tome kultura raste, »živi« i djeluje u socijalnoj atmosferi. Ličnost se kao motor ili faktor kulture formira u duhu entelehije u jednoj kulturno-socijalnoj sredini primajući od nje poticaje koji bude i razvijaju entelehijalne mogućnosti. Ideja kulture zahtijeva kako individualistički (personalni) tako i socijalni aspekt. Ličnost nije monada bez prozora. Ona ima dođuše svoju intimnu sferu, ima dubina koje nisu pristupačne i utoliko ne ulaze u socijalnu atmosferu kulture. Ali kultura koja postaje i ostaje bitak, kultura koja preživljuje stvaralačke akte ličnosti prelazi intimnu sferu ličnosti da stekne »publicitet«, t. j. da postane opća i socijalna. U toj kulturno-socijalnoj atmosferi čovjek prima poticaje »izvana«. Život i obrazovanje zahtijevaju tu socijalnu atmosferu, jer se samo u njoj i preko nje oni i odvijaju. Ali svaki »vanjski« poticaj i utjecaj samo je toliko poticaj i utjecaj koliko probudi, »pogodi« i aktualizira dispozicije, sklonosti i »organe«. Život se odvija i razvija prema tome konačno uvijek u ličnostima, tako

da je održavanje i razvijanje kulture identično sa »stvaranjem« i razvijanjem ličnosti.

Kulturna pedagogija u namjeri da utvrdi smisao (ideju) i »svrhu« obrazovanja prihvaća spomenutu tezu kulturne filozofije. Obrazovanje kao održavanje i razvijanje kulture direktno je upravljeno na čovjeka, na »buduću« ličnost. Ali obrazovne snage leže i »izvan« ličnosti u kulturno-socijalnoj sredini i imaju stoga socijalno podrijetlo i značenje. Međutim te obrazovne snage, koje kao vanjski i poticaji i utjecaji bude i razvijaju unutrašnje snage čovjeka formirajući u njemu duhovnost, moraju da pogode i aktualiziraju njegove entelehijske mogućnosti. Dakle, čovjek odn. »buduća« ličnost kao da posjeduje u klici svoju strukturu koju vanjski poticaji i utjecaji formiraju »iznutra«. Pedagogija kao teorija i praksa obrazovanja imala bi prema tome da svrati gotovo svu pažnju na ovu imanentnu strukturu, na ovu »entelehijsku« čovjeka.

U antropologiji i u pedagogiji poznate su dvije teorije koje nastoje da riješe to pitanje o odnosu »unutrašnjeg« prema »vanjskom«, pitanje o »urođenom« i »stečenom«. Prva teorija, »nativizam«, naučava da je struktura ličnosti određena sa jednim imanentnim »zakonom« koji se odrazuje u čovječjim dispozicijama, »klicama« sklonostima itd. Bivstvo čovjeka i vrsta njegove duhovne egzistencije unaprijed su određeni, upravo su »rođeni sa samim čovjekom. To je entelehijska čovjeka koja u sebi nosi normu i smjer razvoja. Čovjek se formira samo »iznutra«, po unutrašnjim principima. Vanjski poticaji, vanjski utjecaji ne donose bivstvo čovjeka, ne »stvaraju« čovjeka. Čovjek ne stiče »izvana« svoj duhovni habitus. Vanjski utjecaji predstavljaju samo načine i puteve, dakle »sredstva«, pomoću kojih se »započinje« i nastavlja formiranje iznutra. Ličnost je prema to-

me preformirana, predeterminirana i razvija se uvijek u duhu svoje »urođene« (ili prirodene) preformacije ili predeterminacije. Nativizam je, kako razabiremo, u isto vrijeme i fatalizam. Druga teorija, empirizam, vjeruje da je čovjek tabula rasa, jedna neispisana ploča, koju iskustvo, dakle vanjski utjecaji, ispisuju svojim pismenima. Rođeno, urođeno u smislu jednog imanentnog principa, u smislu preformacije i predeterminacije — ne postoji. Sve je izvana primljeno i stečeno. Ličnost je produkt sredine, rezultanta »vanjskih sila«. Sa »svoje« strane ličnost je indiferentna, bez svojih tendencija i u stanju je da primi svaki oblik. — Opreka između nativizma i empirizma jasna je. Dok jedan svodi sve na razvoj entelehije, koja je unutrašnji princip, dotle drugi izvodi sve iz vanjskog utjecaja. Nativizam poradi očitog i neotklonivog fatalizma rađa pesimizam, jer je krajnji determinizam. Empirizam u vjeri da je čovjek produkt sredine i rezultat »vanjskih« utjecaja misli da može imati razvoj čovjeka potpuno u svojoj vlasti. Koliko je po nativističkoj nauci svaka pedagogija nemoćna i slaba, toliko je ona po ovoj empirističkoj nauci u stanju da sigurno »vodi« razvoj i obrazovanje. Principi, vrijednosti i sredstva u njenoj su vlasti, pa zato samo o njoj i zavisi sudbina ličnosti. Dakle razvoj se daje voditi, ličnost se daje »stvarati« po programu. W. Stern<sup>28)</sup> nastoji da spoji nativizam sa empirizmom. Po njegovu mišljenju nativizam i empirizam svaki za sebe nemaju pravo. Ali uzeti zajedno oni

<sup>28)</sup> W. Stern: Psychologie der frühen Kindheit, 1930. — Person und Sache, Zweiter Band: Die menschliche Persönlichkeit, 1923. — Isp. K. Koffka: Die Grundlagen der psychischen Entwicklung, 1925.

imaju svoje relativno pravo. Nativizam ne može da nam pruži pravu sliku o razvoju i obrazovanju ličnosti. Empirizam također. Ličnost nije ni ostvarena entelehija, kao što nije ni rezultat vanjskih utjecaja. Ona je jedno i drugo. Razvoj i obrazovanje ličnosti odvija se u duhu konvergencije »unutrašnjeg« i »vanjskog« faktora. Svoju teoriju Stern naziva teorijom konvergencije, konvergizmom. Pod konvergencijom zamišlja on »u dio« unutrašnjeg (entelehijalnog) i vanjskog u razvoju i obrazovanju ličnosti. Unutrašnji i vanjski faktori jednako su važni i potrebni. Ličnost je produkt unutrašnjih i vanjskih sila. Stern ispravno uvida da se niti entelehijom niti isključivo »vanjskim utjecajem« ne da razumjeti razvoj i habitus ličnosti. Ali on u svom principu konvergencije spaja na jedan »vanjski« i upravo mehanički način »entelehijalno« sa »vanjskim«. Ličnost bi prema Sternovoj nauci bila »sinteza« po mogućnosti uravnoteženih i usklađenih unutrašnjih i vanjskih faktora. Stern luči naime »unutrašnje« i »vanjsko« da ih naknadno spoji. Kako se dakle odvija razvoj odn. obrazovanje u duhu te konvergencije? Zaista prihvatanje pojma entelehije kao jednog imanentnog i »unutrašnjeg« principa ima svojih razloga, ima svog opravdanja. Ali ta entelehija sa svojom dispozicijonalnom strukturom teško je pristupačna. Ona »postoji« i djeluje, »izabire« i formira, ali sve to ona čini zajedno, upravo u jedinstvenom aktu sa »vanjskim« i transcendentnim. »Unutrašnje« (entelehijalno, dispozicijonalno) aktualizira i formira se preko vanjskog, »vanjsko« postaje i jest zapravo vanjsko samo preko unutrašnjeg. Dakle organsko jedinstvo, ne mehaničko. Obostrana korelacija jednog i drugog ne dopušta izolirano promatranje tih faktora.

Kultura kao sistem vanjskih snaga i utje-

caja pretstavlja »izraz« ljudske duhovnosti — zahvaljuje dakle svoje postojanje »unutrašnjim« faktorima. Prema tome u kulturi kao nečem »vanjskom«, deponirana je »unutrašnja« struktura duhovnosti. Taj »unutrašnji« duh kulture, srodan, upravo identičan sa duhovnim bivstvom čovjeka, u obliku vanjskih poticaja i utjecaja ulazi i zahvaća u »entelehiju« i preko ove izvodi razvoj i obrazovanje ličnosti. Obostrana upućenost »unutrašnjeg« i »vanjskog« u jedinstvenom duhovnom i obrazovnom aktu očita je. Entelehijalno sa svojim dispozicijama, sklonostima i tendencijama aktualizira se samo u kulturno-socijalnoj atmosferi. A kulturno-socijalna atmosfera razumljiva je opet samo kao manifestacija ličnosti. Obrazovni akt sastojao bi se prema tome u jedinstvu »unutrašnjeg« i »vanjskog«, u jedinstvu entelehije i kulture. Obrazovanje je aktualiziranje duha i to preko kulture. Svaka ličnost »primiče« od kulture ono na što je po svom entelehijalnom određenju i »udešena«. Ovu misao iznio je Kerschensteiner i nazvao je »osnovnim aksiomom obrazovnog procesa«<sup>20)</sup>. Potrebno je dakako sa izvjesnim oprezom primiti taj pojam entelehije i entelehijalnog da se ne bi uvukla pomisao o nekom supstancijalnom bivstvu entelehije što bi, dakako, bilo identično sa tezom nativizma o »urođenoj« strukturi.

Ako dakle razvijanje ličnosti ili obrazovanje nije puko razvijanje entelehije, a nije ni »vanjsko« formiranje, to se na obrazovanje ne dađu primijeniti neke sheme kojima se u pedagogiji hoće ozna-

<sup>20)</sup> Georg Kerschensteiner: Grundaxiom des Bildungsprozesses, 1917. — Isp. nadalje od istog pisca Theorie der Bildung, 1928.

čiti smisao pa i »svrha« obrazovanja. Stara, uglavnom preživjela shema, koja je u neku ruku imala da protumači i »svrhu« obrazovanja, jest shema pedagoškog formalizma i pedagoškog materijalizma. Pedagoški odn. didaktički formalizam (ili funkcionalizam) hoće razvoj i obrazovanje »unutrašnjih« snaga: duševnih i duhovnih funkcija. Zadatak obrazovanja jest u tome da razvije sposobnosti i funkcije (Kraftentwicklung, Kraftbildung, Ausbildung der Fähigkeiten). Pedagoški odn. didaktički materijalizam u sticanju »pozitivnog znanja«, u sticanju »materije«, bilo u kojem području duha, nalazi bivstvo obrazovnog akta. Donekle i uz neke rezerve taj didaktički formalizam i materijalizam pretstavljaju refleksive nativizma i empirizma u užoj pedagoškoj problematici. Nativizam kao i didaktički formalizam obraća se pretežno na »unutrašnje«; empirizam kao i didaktički materijalizam obraća se pak pretežno na »vanjsko«. Formalizam griješi, jer ističe funkciju na štetu objekta, na štetu »materije«. Materijalizam opet griješi zato, jer precjenjuje »materiju« na štetu funkcije i »snage«. Didaktički materijalizam povrh toga je i intelektualizam jer u inteligenciji nalazi osnovni i univerzalni organ obrazovanja. Didaktički formalizam zabacuje autonomno značenje i vrijednost »materije« koja prelazi i transcendiraju funkcije. Ta je opreka međutim izmirena. Podvučena je važnost formalnog i materijalnog elementa, štoviše u njihovom jedinstvu utvrđeni su bivstvo i »svrha« obrazovanja. Dakle formalni elemenat obrazovanja zahtijeva materijalni elemenat; jednog bez drugog uopće nema. Jedno i drugo sačinjavaju zajedno elemente obrazovanja.

Vrlo raširena, moderna, reformistička i »revo-



lucionarna« shema je shema pedagoškijskog ekspresionizma. Taj »ekspresionizam« javio se u mnogo različitih oblika. On podaje jednu teoriju o bivstvu ljudskog razvoja, o bivstvu obrazovanja i, dakako, tim novim pogledima hoće da oplodi i revolucioniše obrazovnu praksu. Pedagoškijski ekspresionizam naučava da je svaki razvoj i svako obrazovanje »unutrašnje« prirode, proces sa immanentnom teleologijom. Norma razvoja leži u pojedinom čovjeku; razvoj u bilo kojoj fazi ljudskog života uvijek je izraz te imanentne norme. Taj izraz koji dolazi »iznutra« jest svet. Nikakvim »vanjskim« sredstvima ne smije se on uklanjati, sputavati i transformirati. Obrazovanje čovjeka je u pravom smislu te riječi razvoj »iznutra«, »sazrijevanje«, »rastenje«, »oslobađanje« (Reifen, Wachsenlassen, Selbsttätigkeit, Kraftentfaltung, Befreien). »Svrhu« obrazovanja donosi čovjek sam sa sobom kao normu svoje egzistencije. Ta »svrha« je izraz njegova razvoja i života, njegovih potreba i interesa. Ekstremni »ekspresionizam« onemogućuje uopće ideju obrazovanja u obliku »vanjskog« utjecaja. Pedagoškijski ekspresionizam stvorio je novi pojam obrazovanja, pojam »negativnog obrazovanja«. Pedagogija ne smije da vodi, ona treba da sluša razvojni proces. Taj »ekspresionizam« ima dakako i opravdanih parola koje je pedagoškijska teorija primila kao osnovne direktive u obrazovnom radu. Te parole jesu: »gemäss der Natur«, »entwicklungstreu«, »vom Kinde aus« itd. Ellen Key u svom djelu »Das Jahrhundert des Kindes« ovako izriče misao »negativnog obrazovanja«: »Ruhig und langsam die Natur sich selbst helfen lassen und sehen, dass die umgebenden Verhältnisse die Arbeit der Natur unterstützen, das ist Erziehung« ... »Das eigene Wesen des Kindes zu unterdrücken und es

mit dem anderer zu überfüllen, ist noch immer das pädagogische Verbrechen, das auch die auszeichnet, die laut verkünden: dass die Erziehung nur die eigene individuelle Natur des Kindes ausbilden solle!«. Funkcije, akti i tendencije aktualiziraju se i obrazuju preko objekta, preko »bitka«, preko kulture, koji zahvaćaju u obrazovni razvoj. »Bitak« i kultura, sa kojima čovjek dolazi u vezu, u čijoj atmosferi se i razvija, posjeduju u sebi normu kojoj se akti podvrgavaju, primajući je ujedno za svoju normu. Dakle se obrazovanje ne odvija samo iz »unutrašnjih« i imanentnih komponenata. Koliko u obrazovanju i imade »unutrašnje« i entelehijske teleologije, toliko u njemu, uporedo sa imanentnim dolazi do izražaja i »transcendentno«<sup>30)</sup>. To »transcendentno« je izraz za činjenicu da bitak kulture u svim svojim profilima kao nešto »vanjsko« aktualizira funkcije i tako sudjeluje u obrazovnom razvoju. Funkcije opet sa svoje strane aktualiziraju se samo preko »materije«, preko spomenute »transcendencije« koja im i podaje normu. Obrazovni je akt, kao i duhovni akt, polarne strukture. Dijalektika obrazovnog procesa identična je sa dijalektikom duha. Subjektivno i objektivno, personalno i transpersonalno, imanentno i transcendentno, zakon »ličnosti« i zakon »stvari« u jedinstvenom duhovnom i obrazovnom aktu predstavljaju samo dvije samostalne strane jedne organske korelacije. Prema tome pedagoški ekspresionizam koji ističe samo imanentne snage kao jedine obrazovne snage, a zabacuje uopće činjenicu

<sup>30)</sup> Georg Simmel u svom spisu »Lebensanschauung« (1918) tu funkciju »transcendentne norme« u duhovnim aktima naziva »Transzendenz des Lebens«. Ta njegova misao jasno se razabire u tezama: »Leben ist Mehr-Leben« i »Leben ist Mehr-als-Leben«.

i funkciju »transcendencije« odn. »norme stvari« — nije u stanju da razumije složenu i polarnu strukturu obrazovnog razvoja.

Radna pedagogija u svom prvom naletu također je pala u tu zabludu. Ona je kultivirala funkcije i izraz ne obazirući se toliko na »sadržaj« i stvar. Ona im je dala slobodan i nesmetan zamah misleći da će na ovaj način, »radom«, postići maksimalni obrazovni efekt. Taj »rad« u početku shvaćen pretežno kao manuelni rad, kao »rad ruke«, prijetio je da pređe u nekorisnu igru i diletantizam. Poslije je dakako pojam rada, pojam pedagogijskog rada proširen na rad uopće, dakle i na duhovni rad, štoviše smisao i vrijednost pedagogijskog rada otkriveni su u njegovoj duhovnoj strukturi. Umjesto tzv. »Lernschule« i »Buchschule«, u kojoj se navodno sve učilo perceptivnim aktima primajući »izvana« — »radna škola« je istaknula spontanost, stvaralaštvo i aktivnost uopće kao principe obrazovanja. Ali kako smo naprijed već spomenuli, kultiviranje spontanosti, stvaralaštva i aktivnosti prešlo je zaista u kult, u jedinu »svrhu« obrazovanja. Sa ovog stajališta razumljiva je i opozicija<sup>31)</sup> prema ovom loše shvaćenom radu »nove škole«, koja ne vodi računa o »cilju« rada i o autonomnoj normi onog što se ima uraditi (erarbeiten). Sam Kerschesteiner koji je radnoj pedagogiji dao ime, sa rezignacijom promatra sve ono što se sada naziva radnom školom. U svom djelu »Begriff der Arbeitsschule« (1930) on daje i izraza svom negodovanju: »Die alte pestalozzische Forderung der Erziehung durch Selbsttätigkeit wurde gründlich miss-

---

<sup>31)</sup> Zeidler: Die Wiederentdeckung der Grenze, 1926.

verstanden (und wird es heute noch). Es liegt die Gefahr nahe, dass eine solche Verkennung des Begriffes die Idee der Arbeitsschule notwendig und gründlich in Misskredit bringt. Selbst ich würde eine stahlharte alte Buchschule einer solchen wachweichen modernen Arbeitsschule bei weitem vorziehen. Arbeitsschule heisst nicht: Wachsen lassen wie es eben wächst, sondern den Willen bedingungslos dem Gesetz der Sache unterwerfen«. (str. VI.) — Rad treba da se podvrgne »zakonu predmeta« koji se radi. Rad nije jedan imanentan proces, jedan puki »izraz« ljudske duše. Theodor Litt<sup>32)</sup> iznio je parolu »Zucht des Gegenständlichen« (poznatu inače i pod imenom »Werkgerechtigkeit«). Njome hoće da svrati pozornost na normu rada koju sam rad u sebi ne sadržava, ako se ne podvrgne imanentnoj logici »predmeta«. Obrazovni je akt polarne strukture. I u njemu dolazi do izražaja imanentno i transcendentno, zakon »ličnosti« i zakon »stvari«. Ali imanentno se aktualizira samo preko transcendentnog, kao što se i transcendentno javlja i spoznaje samo preko imanentnog. Pa kada Litt protiv pedagoškog ekspresionizma iznosi »pravo predmeta« (»Recht der Gegenständlichkeit«), to on u prvom redu misli da duhovni izraz nije toliko autonoman i imanentan da se on ne bi morao držati neke norme,

<sup>32)</sup> Theodor Litt: Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal, 1927. — Führen oder Wachsenlassen, Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems, 1931. — Individuum und Gemeinschaft, 1926.

neke heteronomije i »transcendencije«. <sup>31)</sup> Samo onaj rad koji spontanost, stvaralaštvo i aktivnost podvrgava disciplini, logici ili normi »stvari« — samo taj rad je vrijedan i zaslužuje da ga se nazove pedagojskim radom. Kerschensteiner ova-ko tumači bivstvo tog pedagojskog rada: »Bildungswert hat jede Arbeit, die in ihren objektiven Gestaltungen der Vollendungstendenz gehorcht und damit in stetem Selbstprüfungsvollzug immer zur sachlichen Einstellung zu führen imstande ist. Jede solche Arbeit ist Arbeit im pädagogischen Sinne ...« Aber nicht alle Arbeit ist Arbeit im pädagogischen Sinne. Diese wird nur da geleistet, wo gerade durch sie im Individuum die sachlichen oder, allgemeiner gesagt, die heterozentrischen Interessen erwachen« ... »Es genügt daher keineswegs, wenn man die »Arbeitsschule« als Schule der Selbsttätigkeit bezeichnet«. (Begriff der Arbeitsschule, III. Der pädagogische Begriff der Arbeit). — Pojam pedagojskog rada savjesno je raspravljen u pedagojskoj literaturi. Kerschensteiner, Gaudig, Scheibner, Litt, Alois Fischer i dr. iznijeli su u svojim radovima složenu i polarnu strukturu obrazovnog akta.

Pedagojski ekspresionizam koji u obrazovanju nalazi samo razvoj »unutrašnjih« sila, razvoj po jednom imanentnom zakonu nije mogao drugo nego da obrazovanje razumije kao »Wachsenlassen« — kako to označuje Litt u svojoj

---

<sup>31)</sup> »Das Gegenüber von Leben und Idee, die eigentümliche Spannung zwischen der fließenden Bewegung und dem Jenseits beharrender Sinngehalte ist als das strukturelle Grundmotiv der geistigen Wirklichkeit erkannt« (Th. Litt: Die Philosophie der Gegenwart ...).

raspravi: »Führen oder Wachsenlassen«. — Neprihvatljiv je međutim i onaj pojam obrazovanja, koji ne računa sa imanentnim i individualnim. Osobito ona pedagogija koja je bila pod utjecajem intelektualizma, u vjeri da se proces obrazovanja odvija poglavito preko razuma — pala je u zabludu »impersonalizma« i logicizma. Taj »impersonalizam« drži da je ličnost rezultat proračunljivih obrazovnih akata, drži da se obrazovanje daje racionalnim putem voditi i »postići« — i da, prema tome, individuum kao »buduća« ličnost može da primi svaki oblik. Obrazovanje je u vlasti razuma, u vlasti obrazovne organizacije pa stoga ono nije rezultat »sazrijevanja« i formiranja »iznutra«, već je rezultat »vođenja«, organizacije i formiranja »izvana«. Ličnost ne prihvaća ni »Wachsenlassen« ni »Führen«, ni »Befreien« ni »Binden«. Obrazovanje kao i duh ne dadu se tim shemama obuhvatiti. Obrazovanje je jedno i drugo zajedno. Ono sadržava u sebi sigurno »ekspresionističke« elemente, ali taj »ekspresionizam« dan je zajedno sa »transcendencijom«, sa normom. Stvaralaštvo, sloboda i aktivnost u obrazovanju vezani su na normu, na »zakon«. Ličnost niti je biljka koja raste po svom zakonu, niti je »mehanizam« koji se »vanjskim« principima može sagraditi. Ličnost se razvija preko »unutrašnjih« i »vanjskih« snaga. Kulturna pedagogija nastoji da savlada i izmiri sve te opreke koje postoje između nativizma i empirizma, pedagojskog formalizma (funkcionalizma) i materijalizma, između pedagojskog ekspresionizma i intelektualističkog »impersonalizma«, psihologizma i logicizma, impulza i norme, između stvaralačkog života i »vječne ideje«. Kulturna pedagogija, kažemo, izmiruje te opreke, ali ih i prelazi, jer ni u sintezi njihovoj ona ne nalazi bivstvo duhovnog i obrazovnog akta. U sintezi su primarni

dijelovi, elementi. Obrazovni akt sigurno nije neka mehanička sinteza »unutrašnjeg« i »vanjskog«, psihičkog i logičkog, već je najprije je dinstvo u kome to dvoje dolazi do »naknadnog« izražaja. — Apsolutiranje »unutrašnjeg«, psihičkog faktora dovelo bi do psihologizma; apsolutiranje »vanjskog«, idejnog faktora dovelo bi do logicizma ili »trećeg carstva«. Ali kako »psihe« tako i »logos« (ideja) ne predstavljaju apsolutne i egzistencijalno samostalne sfere. Psihe i logos sačinjavaju »dvoje« u jedinstvenom duhovnom i obrazovnom aktu. A jedinstveni duhovni i obrazovni akt daje se u napetosti odn. polaritetu imanentnog i transcendentnog, »psihičkog« i »logičkog«, doživljajnog i »predmetnog« (idejnog, normativnog). »Die Dialektik der geistigen Wirklichkeit hingegen sieht gerade darin die wesenhafte Struktur des Geistes, dass er Einheit in der Entzweiung, Entzweiung in der Einheit ist.« (Litt: Die Philosophie der Gegenwart ...).

Kulturna, pedagogija naslanjajući se isključivo na pojam autonomnog (ne teonomnog) duha pomiruje se sa činjenicom multiformne duhovnosti, a prema tome i sa činjenicom multiformnog obrazovanja. Kao što duh po nauci kulturne filozofije, ne posjeduje svoje metafizičko težište koje bi koordiniralo sve različite strane duha, tako i obrazovanje ne posjeduje jednu intenciju, jedan smjer. Obrazovanje se odvija u različitim smjerovima, u smjerovima među sobom nepovezanima i stranima. Prema tome o nekom jedinstvu i jednoj »svrsi« obrazovanja ne može biti govora sve dotle dok se duhovnost čuti i razumije kao kvazijedinstvo divergentnih i autonomnih intencija i ideala. Klasični idealizam htio je iz ideje č o-

vjeka, iz ideje duha da izvede i vrhovnu svrhu obrazovanja koja bi bila dakako jedna i vječna. Ta svrha, kao »posljednja« svrha, imala bi tu funkciju da poveže, opravda i kvalificira sve konkretne »bliže« svrhe koje pokreću obrazovanje. Klasični idealizam imao je takovu jednu i vječnu ideju čovjeka. U teonomnom i moralnom bivstvu ljudskog duha spoznata je ta vječna ideja čovjeka spoznata je ujedno »posljednja svrha« obrazovanja. Današnjem vremenu manjka centralna, težišna ideja, manjka »posljednja« svrha. Različite, među sobom nepovezane pa i »oprečne« svrhe ulaze uporedo u kulturni a preko njega i u obrazovni sistem. Nejedinstveni duh rada nejedinstvenu kulturu a nejedinstvena kultura ne daje jedinstvenog obrazovanja. — Pitanje je još dakako, u tome da li duhovna i obrazovna zazbiljnost nose u sebi to jedinstvo u ontološkom i metafizičkom smislu — ili to jedinstvo donosi tek ljudski um kao svoj postulat i normu. Svakako o metafizičkoj orijentaciji čovjeka zavisice i njegovi pogledi o bivstvu duha, kulture i obrazovanja.



## SADRŽAJ

	Str.
Uvodna riječ, napisao Dr. Albert Bazala, profesor univerziteta . . . . .	1.
I. Ideološki i metodički problem pedagogije . . . . .	3
Filozofijska pedagogija. — »Metodizam« u pedagogiji. — »Posljednja svrha« odgajanja. — Hegel i Dilthey. — »Konac filozofijske pedagogije« (Kretschmar).	
Ideja obrazovanja . . . . .	19
Naučna struktura pedagogije. — Ideja obrazovanja. — Filozofijski osnovi pedagogije.	
1. Metafizika ideja . . . . .	22
Idealizam kao metafizika i životni nazor. — »Jenseitskultur« (logosteologija) i »Diesseitskultur«. — Platon, Leibnitz, Hegel, Fichte, Eucken. — Teodiceja i antropodiceja — objektivni i subjektivni (humanistički) idealizam. — Metafizički osnovi odgajanja.	
2. Kulturno-socijalni osnovi obrazovanja. Kulturna funkcija obrazovanja. . . . .	30
Aktivizam. — Nietzsche i Spengler. — Naturalizam. — Čovjek, zajednica i kultura. — Kultura i obrazovanje. — E. Krieck. — Duhovnost čovjeka (M. Scheler). — Duh i inteligencija (Bergson, W. Köhler, W. Stern, O. Selz). Historijski materijalizam i sovjetski duh odgajanja.	
3. »Filozofijska antropologija« . . . . .	15
»Metafizika čovjeka« (M. Scheler). — Dualizam duše i tijela. — Monizam. — Psihologija »bez duše«. — Aktualistička teorija o duši. — Duhovno-znanstvena psihologija (Dilthey Spranger, Erismann, Jaspers). — »Kriza psihologije« (K. Bühler). — Pragmatizam i instrumentalizam (James i John Dewey). — Homo faber. — Vitalno i »prekovitalno«. — Berdjajev. — Teorija vrednota: M. Scheler i N. Hartmann. — Fenomenologija (Husserl). — »Tiefenpsychologie« (Freud, Adler, W. Stern). — Predmetna teorija.	

4. **Metafizička čovjeka** . . . . .  
 Bivstvo čovjeka. — »Moralizam« u pedagogiji.  
 — Herbartova škola. — Heydeova kritika  
 »trećeg carstva« u aksiologiji. — Transcendental-  
 ni idealizam (Kant, Cohen, Natorp, Win-  
 delband, Rickert, Lask, Bauch). —  
 Kritika inteligencije i duha (Nietzsche,  
 Klages i Spengler). — »Metalogički ko-  
 rijen« duhovnosti (A. Bazala). — Intencionalni  
 doživljaj. — »Posljednja riječ« spoznajne teorije  
 (Herbertz). — Gentile, Croce, Hei-  
 degger. — Bergson i Cassirer o tran-  
 scendentalnoj funkciji duha. — Konkretni onto-  
 logizam i konkretni personalizam. — »Ličnost«  
 i »svijet«. — »Jedinstvo« ličnosti.

**II. Prijelaz sa filozofijske antropologije na pedagogij-  
 sku ideologiju i teleologiju** . . . . .

157

Dualitet i polaritet u duhovnom životu. — Nejedinstvo duha. — Moralizam u pedagogiji (Hart, Kerschensteiner). — Kulturna pedagogija. — Ideja kulture. — »Nativizam«, empirizam i »konvergizam« (W. Stern) o duhovnom razvoju čovjeka. — Entelehija. — »Osnovni aksiom obrazovnog procesa« (Kerschensteiner). — Pedagogijski formalizam i pedagogijski materijalizam. — Pedagogijski ekspresionizam (Ellen Key; »revolucionarna« pedagogija). — G. Simmel. — »Radna škola«. — Pojam pedagogijskog rada (Kerschensteiner, Gaudig, Scheibner, A. Fischer, Th. Litt). — »Führen oder Wachsenlassen« (Th. Litt). — Doživljaj i predmet. — Polaritet. — Kritika funkcionalizma i ekspresionizma radne škole. — »Predmet« kao mjerilo i norma pedagogijskog rada. — Polarna struktura duha. — Metafizička orijentacija čovjeka i njegovi pogledi o bivstvu duha, kulture i obrazovanja.