



SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU
FILOZOFSKI FAKULTET

Dean Cikovac

**RAZVOJ ETIČKIH VRIJEDNOSTI U
PEDAGOŠKOJ DEONTOLOGIJI**

DOKTORSKA DISERTACIJA

Osijek, 2020.



SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

FILOZOFSKI FAKULTET

Dean Cikovac

**RAZVOJ ETIČKIH VRIJEDNOSTI U
PEDAGOŠKOJ DEONTOLOGIJI**

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor:

izv. prof. dr. sc. Mirko Lukaš

Osijek, 2020.



SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU
FILOZOFSKI FAKULTET

Dean Cikovac

DEVELOPMENT OF ETHICAL VALUES IN PEDAGOGICAL DEONTOLOGY

DOCTORAL THESIS

Supervisor:
Associate Professor Mirko Lukaš, PhD

Osijek, 2020.

ZAHVALE

Zahvaljujem svome mentoru i učitelju izv. prof. dr. sc. Mirku Lukašu na nesebičnom, strpljivom i predanom vodstvu kroz iskušenja doktorskog studija, a napose tijekom izrade ove disertacije. Hvala što je vjerovao u mene i što nikada nije posumnjao u moje osobne kvalitete.

Zahvaljujem mojoj obitelji, roditeljima i supruzi na bezuvjetnoj podršci, žrtvi i ljubavi te neizmjernej vjeri u moj uspjeh.

O MENTORU

Dr. sc. Mirko Lukaš je rođen 30. studenog 1964. godine u Ivanovom Selu. Osnovnu školu i pripremni stupanj srednje škole pohađa u Borovu, a odgojno-obrazovno usmjerenje - suradnik u razrednoj nastavi je završio u CUO „Braća Ribar“ Osijek. Studij razredne nastave završava 17. studenog 1986. godine na Pedagoškom fakultetu u Osijeku. Na istom fakultetu 13. veljače 1990. godine diplomira na studiju pedagogije stekavši zvanje profesor pedagogije.

Magistarski rad na temu „Uloga obitelji u profesionalnom informiranju učenika“ iz znanstvenog područja društvenih znanosti, znanstvenog polja odgojnih znanosti brani 18. svibnja 2001. godine na Filozofskom fakultetu u Rijeci pod mentorstvom prof. dr. sc. Vladimira Rosića. Stupanj doktora znanosti stječe 30. lipnja 2009. godine na Filozofskom fakultetu u Rijeci obranivši doktorsku disertaciju na temu „Analiza ideja obiteljskog odgoja u pedagoškoj literaturi i dokumentaciji od 1850. do 1918. godine“ pod mentorstvom prof. dr. sc. Jasminke Ledić.

U status znanstvenog suradnika izabran je 19. prosinca 2011. godine, a 25. siječnja 2012. u znanstveno-nastavno zvanje docenta iz znanstvenog područja društvenih znanosti, znanstvenog polja pedagogije, znanstvene grane opća pedagogija i opća i nacionalna povijest pedagogije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

Dosadašnje pedagoško radno iskustvo stekao je radeći na raznolikim poslovima u osnovnim i srednjim školama kao nastavnik i pedagog u Vukovaru, Borovu, Trpinji i Slavanskom Brodu. Nakon povratka iz Domovinskog rata u kojem aktivno sudjeluje kao časnik Hrvatske vojske tijekom 1991. i 1992. godine, zapošljava se u Hrvatskom zavodu za zapošljavanje Slavonski Brod kao stručni suradnik za školsko i profesionalno informiranje. Od 1994. godine radi kao rukovoditelj Odjela za posredovanje i pripremu radnika pri zapošljavanju u Hrvatskom zavodu za zapošljavanje Područna služba Virovitica.

Akadske 2002./2003. godine angažiran je kao vanjski suradnik – predavač Opće pedagogije i Didaktike na Filozofskom fakultetu Sveučilišta Josip Juraj Strossmayer u Osijeku. Zaposlenik Odsjeka za pedagogiju, Filozofskog fakulteta Sveučilišta Josip Juraj Strossmayer u Osijeku u zvanju asistenta postaj 6. veljače 2006. godine kada sudjeluje u izvođenju seminarske nastave različitih kolegija. Istovremeno je angažiran kao vanjski suradnik na Umjetničkoj akademiji u Osijeku, Odjelu za fiziku, Odjelu za kemiju i biologiju i Odjelu za matematiku Sveučilišta J. J. Strossmayer u Osijeku u izvođenju nastave iz kolegija Pedagogija i Didaktika. Na nekadašnjem Učiteljskom fakultetu u Osijeku u nekoliko akademskih godina drži nastavu

iz kolegija Osnove pedagogije, Alternativne škole i Pedagogija održivog razvoja. Nastavne predmete vezane uz odgojnu i obrazovnu ulogu knjižnica te stjecanje dodatnih pedagoških kompetencija knjižničara predaje na Odjelu za kulturologiju Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku. Od 2008. godine samostalno drži nastavu kolegija Školska pedagogija, Komparativna pedagogija, Metodika rada školskog pedagoga i Andragogija. Kao samostalan nositelj kolegija danas realiziram nastavu na Odsjeku za pedagogiju iz predmeta Obiteljska pedagogija, Povijest obiteljskog odgoja, Osnove pedagogije, Opće povijesti pedagogije i Povijesti hrvatske pedagogije i školstva, Autonomija i menadžment obrazovanja i Razredni menadžment.

Od 1. listopada 2009. godine je voditelj dopunskog studija Pedagoško-psihološko-didaktičko-metodičke izobrazbe predmetnih nastavnika osnovne, srednje i visoke škole, za koju je sam osmislio i prema novim Bolonjskim smjernicama izradio kurikulum kojemu Senat Sveučilišta u Osijeku 2011. godine izdaje dopusnicu za izvođenje. Na diplomskom studiju pedagogije uvodi tri kolegija: Upravljanje razredom – razredni menadžment, Povijest obiteljskog odgoja, Pluralizam povijesti pedagogije s prijelaza iz 19. u 20. stojeće.

Godine 2015. aktivno sudjeluje u potpunom iznavljanju dvopredmetnoga sveučilišnog preddiplomskog i diplomskog studija pedagogije kao Predsjednik tima za izradu novih elaborata, koji su uspješno prošli sve recenzije i dobili dopusnicu za izvođenje te se danas u potpunosti i realiziraju.

Od 1. veljače 2012. godine obnaša funkciju predsjednika katedre za pedagogiju, a od 1. listopada 2014. godine i funkciju Voditelja – pročelnika Odsjeka za pedagogiju, Filozofskog fakulteta na Sveučilištu Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

Sudjeluje na tri projekta MZOŠ-a: 2004. godine kao suradnik na projektu (0122003) glavne istraživačice prof. dr. sc. Anđelke Peko „Nastava usmjerena na istraživanje i djelovanje“. Od 2006. godine je aktivan istraživač u radu na projektu (245-1221170-1041) glavne istraživačice prof. dr. sc. Anđelke Peko „Potreba novog položaja učenika u nastavi i izvan nastave“ do njegovog završetka 2012. godine kada se objavljuje znanstvena monografija pod nazivom "Kulturom nastave (p) o učeniku" s radovima koje je iznjedrio projekt. Od 2018. godine je suradnik na projektu "Stručno usavršavanje učitelja u funkciji unapređenja rezultata učenja učenika osnovne škole u prirodoslovnom i matematičkom području" u okviru Hrvatske zaklade za znanost (IP-2018-01-8363) glavnog istraživača izv. prof. Branka Bognara na Filozofskom fakultetu u Osijeku.

Mentor, predavač i član je Povjerenstva za stjecanje doktorata znanosti na Poslijediplomskom sveučilišnom znanstvenom doktorskom studiju pedagogije: „Pedagogija i kultura suvremene škole“, Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Osijeku.

Do sada je recenzirao preko devedeset stručnih i znanstvenih radova unutar domaćih i međunarodnih skupova i radova u časopisima: *Život i škola*, *Metodički ogledi*, *Školski vjesnik*, *Hrvatski časopis za odgoj i obrazovanje*, *Histria Antiqua*, *Magistra Iadertina*, *Metodički ogledi*, *Anafora* i *Mostariensia*. Intenzivno se bavi znanstvenim radom i aktivno sudjeluje na stručnim, znanstvenim domaćim i međunarodnim skupovima.

Član je Uredništva u časopisima: *Kalokagathia* (Rijeka), *Život i škola* (Osijek), *Školski vjesnik* (Split), te strukovnih udruga: Hrvatskog pedagoškog društva i Hrvatskog futurološkog društva.

Do sada mu je objavljeno sedam knjiga, dvije samostalne i pet u koautorstvu:

Lukaš, M. (2010). *Obiteljski odgoj u Hrvatskoj – razvoj ideja od 1850. do 1918. godine*. Rijeka: Hrvatsko futurološko društvo; Lukaš, M. (2011). *Rane / iz / devedeste*. Vlastita naklada.; Lukaš, M. i Munjiza, E. (2010). *Pedagoška hrestomatija – Izbor tekstova hrvatskih pedagoga*. Osijek: Sveučilište J. J. Strossmayera, Filozofski fakultet Osijek.; Mušanović, M. i Lukaš, M. (2011). *Osnove pedagogije*. Rijeka: Hrvatsko futurološko društvo.; Peko, A., Varga, R., Mlinarević, V., Lukaš, M., Munjiza, E., (2014). *Kulturom nastave (p) o učeniku*. Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera, Učiteljski fakultet u Osijeku.; Lukaš M, i Mušanović, M. (2020). *Osnove pedagogije. Drugo dopunjeno izdanje*. Vlastita naklada.; Lukaš, M. i Puljić, Z. (2020) *Neuhvatljivi suhopljski tigar*. Vlastita naklada.

SAŽETAK

Povijesna analiza sadržaja filozofske i pedagoške literature u okviru ove disertacije istražuje i uspoređuje obrazovni kontekst etičkih vrijednosti u odabranim djelima predstavnika antike, srednjega vijeka, renesanse i prosvjetiteljstva. U širem smislu, disertacija koristi povijesni diskurs za analizu etičkih vrijednosti sa stajališta primjene njihovih elemenata i kategorija u suvremenu pedagošku znanost. Korpus istraživanja uključuje analizu sadržaja etičkih djela odabranih predstavnika kronološki analiziranih kroz uzastopni vremenski slijed u kontekstu povijesnog razvoja etičkih vrijednosti. Disertacija prezentira kako se tijekom povijesti etičke vrijednosti oblikuju, osustavljaju i određuju kao poželjni oblici odgojnih aktivnosti kojima se razvija moralna svijest i ponašanje pojedinaca. Predmet ovog znanstvenog istraživanja je fenomen vrijednosti u interdisciplinarnom kontekstu njihova razmatranja, koji se zatim usredotočuje na analizu povijesnog razvoja etičkih vrijednosti u odabranim i dostupnim izvorima filozofske i pedagoške literature. Disertacijom su iščitane, kategorizirane i metodološki uokvirene etičke vrijednosti diseminirane iz etičkih teorija epohalno relevantnih predstavnika. Disertacija daje potvrdne odgovore na istraživačke tvrdnje kojima se iskazuje kako je razvoj etičkih vrijednosti uvjetovan odgojem, da povijesni izvori ukazuju na poželjni obrazovni utjecaj etičkih vrijednosti i na postojanje povijesnog kontinuiteta nositelja ideja i teoretičara etičkih sustava vrijednosti. Disertacija omogućuje potvrđan odgovor na tvrdnje da su određene kategorije etičkih vrijednosti zastupljene u svim povijesnim razdobljima obuhvaćenih analizom odabrane literature kao i postojanje povezanosti između poželjnih vrijednosti pedagoškog djelovanja u različitim etičkim teorijama promatranima kroz povijesni razvoj. Zaključno, disertacija prikazuje zastupljenost etičkih vrijednosti unutar deontološke etičke teorije koja temeljem analize razvoja etičkih vrijednosti omogućuje utemeljenje pedagoške deontologije kao teorijskog koncepta moralnog odgoja učitelja i učenika. Prijedlog teorijskog okvira pedagoške deontološke teorije u ovom radu počiva na etičkim vrijednostima putem kojih se sadržajno i formalno strukturiraju i određuju načela moralnog poučavanja koja su prijeka potreba u uspješnom obnašanju pedagoškog zvanja kao specifičnog područja ljudskog djelovanja kojim se posreduju, razvijaju i njeguju etičke vrijednosti pojedinca, a putem njega i cjelokupnog društva.

Ključne riječi: etičke vrijednosti, deontologija, moralni odgoj, poziv odgojitelja, vrline

ABSTRACT

The historical analysis of the content of philosophical and pedagogical literature within this dissertation examines and compares the educational context of ethical values in selected works of representatives of antiquity, the Middle Ages, the Renaissance and the Enlightenment. In a broader sense, the dissertation uses historical discourse to analyze ethical values from the point of view of applying their elements and categories to contemporary pedagogical science. The *research corpus* includes an analysis of the content of ethical works of selected representatives chronologically analyzed through the successive timeline in the context of generic development of ethical values. The dissertation presents that throughout history ethical values are shaped, systematized and determined as desirable forms of educational activity that develop the moral consciousness of the individual. *The subject* of this scientific research is the phenomenon of values in the interdisciplinary context of their reflection, which then focuses on the analysis of the historical development of ethical values in selected sources of philosophical and pedagogical literature. Ethical values are analyzed from the position of a modern pedagogical science, starting from the assumption that ethical values are also educational values. In this sense, it is emphasized that every ethical value has its educational impact only if the act of its transmission is educated. The foundations of this doctoral dissertation are determined by research focused on analyzing the phenomenon of ethical and educational values, their bearers and proposed systems. From such set subject, the *research sample* is determined by the available pedagogical literature and selected works chosen according to the principle of the author's value judgment that relates to relevant epochal thinkers and theorists of ethical and educational value systems. The dissertation peruses, categorizes and methodologically frames ethical values disseminated from the ethical theories of epochal relevant representatives.. The dissertation analyzes aspects of ethical values primarily in the context of educational science. In addition to the analysis of selected philosophical works of prominent ethical theorists, the dissertation also analyzes the available contents of the literature of various authors dedicated to the implications of values in educational activities.

Within the *Theoretical part of the research*, as an introduction to the consideration of the phenomenon of value, its terminological and conceptual determinants are presented. In this regard, the principle of grading complexity in understanding the concept of value from a simpler to a more abstract definition was applied. Therefore, it is presented in a gradation from the notion to the system, its hierarchy and lastly value orientations.

In the second chapter of the theoretical part of the paper, an interdisciplinary approach to determining the phenomenon of values is applied. Values as a complex and layered concept are viewed in this regard as a phenomenon whose field of research is widespread within many disciplines of the social sciences and humanities. Various approaches to the phenomenon of values are formulated within representative theoretical positions that have developed within the disciplines of anthropology, philosophy, sociology, psychology, and pedagogy. In this regard, the dissertation seeks to consider the phenomenon of values through a holistic approach in which various systems and theoretical positions in this research are viewed as a whole and not just a set of parts. This seeks to provide the widest and most systematic insight into the phenomenon of values, but also to determine the necessity of its interdisciplinary consideration from the position of modern science. The interdisciplinary approach to theories of values concludes with a pedagogical approach to the phenomenon of values in which the educational role in shaping the values of the individual and society is considered. Values are presented in terms of their indispensable educational role from the position of pedagogical thought. The importance of thinking about their content concerning the educational effect that arises from their experience is emphasized. The important role of education is presented in their mediation, and thus to the educator himself as the basic carrier and transmitter of values. The dissertation, therefore, focuses on the consideration of moral education as a process of transforming values from mere physical, psychological or social drivers into the reflexive and active ability of an individual to judge moral categories. The dissertation problematizes the issue of implementation, responsibility, relativism and competencies for the conduct of moral education, which refers to unconsciousness, ignorance, indifference and passivity in terms of its conduct in the custom of both teachers and students.

Within the third chapter of the theoretical part, the dissertation presents a terminological definition of the concept of ethics and morality, and in this regard focuses on the theoretical framework and basis for the development of deontology as an ethical theory. The starting points in understanding the deontological theory and deontology of teachers serve the purpose of establishing the theoretical framework of pedagogical deontology.

The *Research methodology*, in accordance with the interdisciplinary nature of this paper, relies on several areas: philosophy, pedagogy and history. The primary methodological starting point of the dissertation is determined in accordance with the knowledge of modern pedagogy and therefore the methodological approach to this topic derives predominantly from this area. The dominant research methodology is set within a qualitative field with a predominant hermeneutic paradigm and descriptive analysis of the content of primary and secondary sources

of philosophical and pedagogical literature. Qualitative analysis of the content of the literature explores and presents ethical and educational values in the context of their representation, educational impact and possible temporal connections in order of their systematization into a separate theoretical system of modern pedagogical deontology. Ethical values are viewed as desirable factors of educational activity that should be reflected in the character and work of the educator as well as the educator. By researching, analyzing and synthesizing and presenting the basic ideas of values and their systematization during historical development, we consider it important to emphasize their educational effects and impact on the development of humanity. In the context of ethical theories, values are presented as human virtues and are analyzed and interpreted in accordance with this understanding. Their further determination in terms of division into formal and material values is taken into account in the presentation of individual ethical values within the theoretical determinants within which they are expressed.

Within *the Discussion part* of the dissertation, five historical periods are analyzed, within which the genesis of ethical and educational values is marked. Starting from the period of ancient Greece, we rely on the beginning of research into the phenomenon of ethical values. We present the anthropological period of Greek philosophy, which marked the transition from the cosmological period through the development and focus on a practical sphere and social issues. By his actions, Socrates redirected the consideration of external phenomena to the subject examining them, so at the centre was the notion of arete (ἀρετή), which in the broadest sense is translated as a virtue. Since Socrates left no literary trace, he is presented through an analysis of eight of Plato's dialogues, which date back to the early period of his work, and in which his distinct intellectual influence is highlighted. As the second representative of Greek thought, nine of Plato's dialogues were analyzed, concluding with the mature period of his work in which his Republic is presented as the culmination. The last representative analyzed in this time period is Aristotle who, as a student of Plato, developed his theory of the ethics of virtue, but provided new determinants of the ethical phenomenon by which he delivered a further developmental step in relation to his predecessors.

The Roman period certainly relied heavily on the ideas of ancient Greece with its culture, thinking and teaching regarding the development of ethical values, moral and educational thought. The research analyzes the Stoic thought that dominates the period of ancient Rome and experiences its greatest prosperity within the works of Cicero, Seneca and Emperor Marcus Aurelius. Therefore, within this period, we mainly present the ideas of prominent thinkers of the given school and the mentioned authors. Also for the purpose of presenting a link with the period of ancient Greece, the ideas of the Neoplatonic school, as one

of the dominant traditions in the thinking of this time period, are presented through the analysis of Plotinus' work as its founder and main representative.

Concerning the medieval period of research of the development of ethical values, two thinkers are presented who, through their work, embodied two fundamental authorities regarding the development of the classical tradition of ethical thought. At first, we rely on Aurelius Augustinus, who, although did not live in the Middle Ages, by his thinking, teaching and influence is classified in the period of scholastic thought of the Middle Ages. In terms of ethical values, st. Augustine lays the foundations of early Christian thought in which their theological explanations are developed and shaped. Another dominant representative and authority in the field of ethical values is certainly Thomas Aquinas. Within his work *Summa Theologica* a widespread, detailed, systematic and comprehensive overview of ethical values in the form of virtues are provided and its analysis and complete presentation are contained within this dissertation.

The research then focuses on the study of Renaissance thought which, unlike medieval scholastic science and theology, is primarily focused on man becoming the centre of its interest. The centre, in this sense, is no longer found in God but man, and accordingly, the ancient ideal of man is being renewed and increasingly explored. Renaissance representatives are characterized by a free way of thinking that is unrelated to any form of dogmatic, religious or other scientific authority, thus indicating a departure from the medieval understanding of the world which they approach rationally and critically. As the basic representatives of this period, we present the Italian thinkers Nicholo Machiavelli and Tomaso Campanella, whose literary sources we use in the analysis of the development of ethical values.

The period of the Enlightenment is presented as the last period in which the analysis of the development of ethical and educational values is examined. Within this period, the works of the following ethical and educational scholars were analyzed: Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Immanuel Kant and finally, as the founder of modern pedagogy, Johann Friedrich Herbart. In addition to other scholars involved in the analysis of the content of literature, Immanuel Kant's deontological theory is extremely important to us because, in addition to presenting that ethical values can be expressed in formal form, it serves as a basis for shaping the theoretical framework of pedagogical deontology.

The *Interpretive part* of the dissertation provides syntheses and links in the development of the phenomenon of ethical values, which are presented in accordance with the time periods in which their analysis was performed. Each period provides implications for the development of the phenomenon of ethical values and from the position of modern pedagogical science

presents insights into their educational significance. Interpretation seeks to connect the developmental implications of the phenomenon of ethical values both within individual developmental periods and in their interrelationship. Developmental implications serve the purpose of formulating conclusions that are presented at the very end of this doctoral thesis.

Within the *Conclusion*, the dissertation provides affirmative answers to the set research claims which state: (1) that the development of ethical values is conditioned by education; (2) that historical sources indicate a desirable educational influence of ethical values; (3) that there is a historical continuity of idea holders and theorists of ethical value systems; (4) that certain categories of ethical values are represented in all historical periods covered by the analysis of selected literature. The dissertation also gives an affirmative answer to the claims: (5) that there is a connection between the desirable values of pedagogical action in different ethical theories observed through historical development; (6) that ethical values are represented within the deontological ethical theory and (7) that on the basis of the analysis of the development of ethical values it is possible to establish pedagogical deontology as a theoretical concept of moral education. The proposal of the theoretical framework of the pedagogical deontological theory is based on ethical values through which the principles of moral teaching are structured and content-wise and formally determined. In this sense, we present ethical values as an urgent need for successful performing of the pedagogical vocation as a specific area of human activity through which values are mediated, developed and sustained. We consider the development of ethical values of an individual to be the key to the development of the values of the entire society and in this regard the educational process as a process of mediation and developmental shaping of values as indispensable. Within the concluding chapters, a list of literature, pictures and tables is presented as well as the biography of the author of this dissertation.

Keywords: ethical values, deontology, moral upbringing, vocation of educators, virtues

Sadržaj

UVOD	1
I. TEORIJSKI DIO	5
1. TERMINOLOŠKO-POJMOVNE ODREDNICE VRIJEDNOSTI	5
1.1. Definiranje pojma vrijednosti.....	11
1.2. Definiranje sustava vrijednosti.....	12
1.3. Hijerarhija vrijednosti	16
1.4. Vrijednosne orijentacije	25
2. INTERDISCIPLINARAN PRISTUP TEORIJAMA VRIJEDNOSTI	32
2.1. Antropološki pristup	32
2.1.1. Etnografska istraživanja vrijednosti	36
2.1.2. Antropološki pristup ekonomskim vrijednostima	40
2.1.3. Teorija lingvističke vrijednosti i strukturalizam	45
2.2. Filozofski pristup.....	50
2.2.1. Teorija vječnih vrijednosti	60
2.2.2. Teorija prototipskog pristupa	64
2.2.3. Teorija materijalne vrijednosne etike	67
2.3. Sociološki pristup.....	71
2.3.1. Vrijednosti kao objekt razmatranja u sociologiji	77
2.3.2. Vrijednosti u teoriji socijalne akcije.....	80
2.3.3. Boudonova rasprava o podrijetlu vrijednosti	83
2.3.4. Teorija podzemnih vrijednosti	86
2.4. Psihološki pristup.....	88
2.4.1. Teorija karaktera	91
2.4.2. Sprangerova tipologija ličnosti.....	93
2.4.3. Allportova teorija ličnosti.....	97
2.4.4. Teorija moralnog razvoja	100
2.4.5. Teorija strukture ljudskih vrijednosti	105
2.4.6. Teorija univerzalnog sadržaja i strukture vrijednosti.....	109
2.4.7. Teorija spiralne dinamike.....	115
2.5. Pedagoški pristup	122
2.5.1. Dinamička interakcija vrijednosti i vrline u kontekstu razvoja moralne osobnosti .	135
2.5.2. Moralni odgoj kao odgoj za vrijednosti	138
2.5.2.1. Teorijski razvoj i pristup moralnom odgoju.....	140
2.5.2.2. Pitanje odgovornosti za moralni odgoj.....	143
2.5.2.3. Moralni relativizam kao problem utemeljenja moralnog odgoja	144
2.5.2.4. Kompetencije kao problem implementacije moralnog odgoja	146

3. TERMINOLOŠKE ODREDNICE POJMA ETIKE I MORALA	148
3.1. Definiranje pojma, objekta i cilja etike	152
3.2. Podjela etike i pojmovna razgraničenja etičkih pristupa.....	154
3.3. Kantova deontologija kao univerzalna etika	161
3.3.1. Pedagoška deontologija kao odgoj za dužnosti.....	171
3.3.1.1. Metoda moralne instrukcije i etička didaktika	175
3.3.1.2. Etika učiteljske profesije	178
II. METODOLOŠKI PRISTUP	181
1. Predmet istraživanja	182
2. Ciljevi istraživanja.....	183
3. Zadaci istraživanja.....	183
4. Istraživačke tvrdnje	184
5. Metode istraživanja	185
III. RASPRAVNI DIO	187
1. Grčko razdoblje	187
1.1. Sokrat	188
1.2. Platon.....	204
1.3. Aristotel.....	249
2. Rimsko razdoblje.....	257
2.1. Marko Tuliuje Ciceron	258
2.2. Lucije Anej Seneka	261
2.3. Marko Aurelije	263
2.4. Plotin	264
3. Razdoblje srednjega vijeka.....	266
3.1. Aurelije Augustin	267
3.2. Toma Akvinski.....	270
4. Razdoblje renesanse i humanizma	279
4.1. Nicholo Machiavelli.....	280
4.2. Tomaso Campanella.....	285
5. Razdoblje prosvjetiteljstva	287
5.1. Thomas Hobbes.....	288
5.2. Baruch de Spinoza.....	293
5.3. John Locke	296
5.4. Jean Jacques Rousseau	299
5.5. Immanuel Kant.....	304
5.6. Johann Friedrich Herbart.....	311

IV. INTERPRETACIJA RAZVOJA ETIČKIH VRIJEDNOSTI	315
1. Grčko razdoblje	315
2. Rimsko razdoblje.....	319
3. Razdoblje srednjega vijeka.....	322
4. Razdoblje renesanse i humanizma	323
5. Razdoblje prosvjetiteljstva	325
6. Pregled povijesne analize odgojnih vrijednosti.....	332
V. PRIJEDLOG TEORIJSKOG OKVIRA PEDAGOŠKE DEONTOLOGIJE	336
1. Odnos materijalnog i formalnog principa određenja morala.....	338
2. Sloboda kao formalni princip odgojnog djelovanja	341
3. Dinamički odnos odgojne heteronomije i autonomije.....	342
4. Utemeljenje pojma pedagoške dužnosti	343
5. Pedagoška dužnost kao dužnost prema sebi i prema drugima	344
6. Specifične pedagoške dužnosti formilirane na temelju etičkih vrijednosti.....	345
VI. ZAKLJUČAK	347
VII. LITERATURA	355
Mrežni izvori.....	371
VIII. POPIS SLIKA I TABLICA	374
IX. ŽIVOTOPIS	375

UVOD

Pitanje vrijednosti, sustava vrijednosti kao vrijednosti društva i vrijednosti pojedinca složeno je i slojevito te ne postoji jednoznačan odgovor i definicija kojom je lako moguće obuhvatiti, definirati i terminološki odrediti pojam vrijednosti.

Proučavanje vrijednosti predstavlja izazovan zadatak za svakog znanstvenika i istraživača te čini dio istraživačkog područja unutar kojeg se još uvijek pronalaze brojna neslaganja i otvorena pitanja (Ferić, 2009). Ipak, je proučavanje vrijednosti od velike važnosti jer bez vrijednosti nije moguće razumjeti čovjekovo ponašanje kao niti osnove funkcioniranja društvenih sustava (Matić, 1990). Stoga razumijevanje vrijednosti i utjecaj vrijednosti na donošenje odluka, formiranje stavova kao i u širem smislu procesa mišljenja, predstavlja temelj za razumijevanje strukture ponašanja individue kao i društva u cjelini. Vrijednosti uvelike određuju ljudsko ponašanje jer su posrednici između društvenog sustava i ponašanja svakog pojedinog čovjeka (Jukić, 2013, 407). Vrijednosti postaju dio istraživačkog interesa mnogih društveno - humanistički orijentiranih znanosti: sociologije, psihologije, antropologije, filozofije, pedagogije, etnologije i drugih. Uz navedene znanstvene discipline i područja moguće je nadodati i mnoge druge poput teoloških, ekonomskih, pravnih i inih, ali one neće biti promatrane iz ostalih aspekata jer bi koncept doktorske disertacije bio preširok i doveo bi do uopćenosti promatranog fenomena.

Pojava i razvoj vrijednosti može se pratiti od samih početaka nastanka civilizacije i normativnog područja svijesti čije su one sastavni dio (Matić, 2013). Polazeći iz povijesnog aspekta, fenomen vrijednosti već dugo je aktualan u društveno-humanističkim znanostima. Njihovo određenje međutim nije uvjetovano samo povijesnim nego i kulturološkim, civilizacijskim i tradicijskim čimbenicima. Vrijednosti služe kao kriterij na temelju kojega se proces, djelo i ponašanje može ocijeniti kao dobro, manje dobro, ili pak loše i zlo. One su predmet etičkih subdisciplina aksiologije, teorije vrijednosti, nauka o vrijednosti i etimologije. Premda se o dobru i vrlinama kao nižim oblicima vrijednosti raspravlja od samih početaka filozofije (pa odnosna problematika čini središte praktičke filozofije, osobito etike), pojam vrijednosti ipak je razmjerno novog postojanja (Kutleša, 2012).

Problematikom vrijednosti bavili su se već antički filozofi u razdoblju 5. i 4. stoljeća pr. Kr. Pojam vrijednosti tumačen je u okviru učenja o moralu i ljepoti. Razmatranje vrijednosti u znanstvenom smislu počinje sredinom 19. st. kada Hermann Lotze na tragu filozofske tradicije idealizma i racionalizma Kanta, Hegela i Leibniza uvodi pojam vrijednosti u filozofski

diskurs i time pozicionira čovjeka i društvo u središte znanstvenog interesa (Mrnjauš, 2008). Lotze vrijednosti izdvaja kao zaseban filozofski problem pa se zbog toga smatra osnivačem moderne filozofske discipline aksiologije. Pristup proučavanju vrijednosti u odgojnom smislu se temelji na prijelazu u 20. st. i razvoju karaktera pojedinca pa se s te strane putem odgojnih metoda nastoji izgrađivati osobnost sukladno etičkim načelima. Odnos moralnosti i vrijednosti je u tom smislu usko povezan, pa pojedini teoretičari smatraju kako su još od antičkog doba sve vrijednosti zapravo podvrste moralnosti.

Pojam vrijednosti aktualizira se početkom 20. st. u vrijeme razvijene filozofske teorije o vrijednostima i etike vrijednosti koja se odrazila i u pedagogiji (Mrnjauš, 2008, prema, Mlinarević, 2014). Prvom polovinom 20. st. dominira odgoj za građanstvo dok pred kraj 20. st. predstavlja i načelno prihvaćena Kohlbergova teorija moralnog razvoja kojom se u vidu razvojnih stupnjeva objašnjava čovjekova genealogija i njegov odnos spram društvenih vrijednosti. Filozofskom, sociološkom i psihološkom pristupu zajedničko je razumijevanje vrijednosti kao temeljnih i stabilnih ljudskih vjerovanja koje ih usmjeravaju prema “višim” ili “nižim”, “važnim” ili “manje važnim”, “boljim” ili “lošijim”, “poželjnim” ili “nepoželjnim” ciljevima u životu (Franc i sur., 2002, prema, Mlinarević, 2012).

Unatoč različitim teorijskim polazištima, određenjima i orijentacijama, usvajanje vrijednosti predstavlja razvojni proces koji se unutar svih teorijskih koncepcija determinira jednoznačno, a određen je kao proces socijalizacije. Presudnu ulogu u socijalizacijskom procesu svakako zauzimaju socijalizacijski čimbenici obitelj i škola.

Proces socijalizacije započinje unutar obitelji i tijekom nje roditelji izgrađuju moralne, društvene i kulturne vrijednosti svoje djece (Družinec, 2016). Sekundarnu ali ne manje bitnu ulogu zauzima škola. Učenici o vrijednostima uče tijekom cijeloga boravka u školskoj sredini gdje kroz razne socijalne interakcije dobivaju poruke za cijeli život (Previšić, 2007). Odgojem i obrazovanjem izričemo kakvo društvo želimo biti i kakvog čovjeka želimo obrazovati te je stoga važno prepoznati zajedničke vrijednosti koje trebaju podupirati odgojno-obrazovno djelovanje te u tom smislu u odgojno obrazovnom sustavu trebaju biti zastupljene temeljne vrijednosti (Sablić i Blažević, 2015). Odgojno obrazovni proces prema tome predstavlja ključni moment u čovjekovom kulturnom i društvenom razvoju. Njegov utjecaj na oblikovanje ljudskog identiteta, osobnosti i karaktera je trajan. No, uloga odgoja i obrazovanja nije samo socijalizacijske prirode u smislu puke društvene prilagodbe i reprodukcije, već podrazumijeva pripremu za buduće, nadolazeće pa time nove i nepoznate izazove suvremenog svijeta koji je u vidu kulturnih i društvenih vrijednosti pluralan, ambivalentan i višeznačan. Stoga, ukoliko obrazovanje nastojimo shvatiti kao razvoj ukupnosti ljudskih potencijala potrebno je uvidjeti

da zadaćom obrazovanja nije samo razvoj činjeničnih znanja, već i onih moralnih koje se u svom temelju oslanjaju na vrijednosti, a njihov razvoj odvija se putem odgoja.

Unutar škole kao odgojno obrazovne institucije pritom neupitnu važnost u prenošenju i učenju o vrijednostima zauzima uloga učitelja. Polazeći od cilja i zadaća razvitka društva u povijesnom hodu učiteljima su se postavljala određena svojstva, nužne pretpostavke, kompetencije, prava i dužnosti uspješnog ispunjavanja i ostvarivanja odgojno obrazovnog procesa kao važnog i značajnog aspekta učiteljeve ličnosti ističe se normativna pedagoška etika (Rosić, 2011). U tom smislu se proučavanjem etičkog aspekta pedagoške djelatnosti nastoji odgovoriti na pitanja poput: što predstavlja dobro, zašto ga je potrebno činiti, koje su odrednice temeljem kojih je moguće determinirati dobro, koje su vrijednosti poželjne, kao i koje je vrijednosti potrebno odgajati i poučavati?

Težina i problem davanja odgovora na dana pitanja sugerira nedostatak kritičkog pristupa u proučavanju pitanja vrijednosti te ukazuje na problem relativizma po pitanju vrijednosne orijentacije u vremenu postmodernizma kao i kulturnog i društvenog pluralizma. Shodno tome u suvremenom kontekstu odgojnih znanosti progovara se o krizi vrijednosti (Vukasović, 1991; Hobljaj, 2005; Mrnjaus, 2008; Jukić, 2013; Miliša, Dević, Perić, 2015).

Ovom doktorskom disertacijom analizira se pedagoški aspekt etičkih vrijednosti u kontekstu odgojnih znanosti. U teorijskom dijelu disertacije prezentiraju se terminološko pojmovne odrednice fenomena vrijednosti koji se zatim sukladno njegovoj interdisciplinarnoj naravi razmatra unutar različitih perspektiva društveno-humanističkih znanosti. Unutar znanstvenih perspektiva antropologije, filozofije, sociologije, psihologije i pedagogije predstavljaju se suvremeni znanstveno teorijski pristupi fenomenu vrijednosti, a njihove teorijske postavke služe pružanju cjelovitog uvida u strukturu njihova fenomena. Polazeći od razumijevanja da etičke vrijednosti predstavljaju temelj poželjnog odgojnog djelovanja ali i razvoja moralnog djelovanja, uži interes disertacije se u raspravnom dijelu preusmjerava na proučavanje povijesnog razvoja etičkih vrijednosti putem analize sadržaja relevantne i nama dostupne pedagoške i filozofske literature.

Povijesnom analizom razvoja etičkih vrijednosti disertacija prezentira, identificira i kategorizira pojedine etičke vrijednosti. U tom pogledu disertacija se uže usmjerava na proučavanje implikacija poželjnog odgojnog utjecaja etičkih vrijednosti. U interpretativnom dijelu rada tumači se, smisleno uokviruje te povezuje utjecaje moralnih teorija unutar analiziranih izvora sadržaja literature i etičkih vrijednosti koje su u njima prepoznate čime se determinira njihov razvojni tijek. Fenomen etičkih vrijednosti smješten je u kontekst povijesno-filozofskog razvoja, a promatra se prvenstveno iz perspektive suvremene odgojne znanosti

povezujući i kategorizirajući ih pritom u zaseban sustav etičkih vrijednosti. Osnove takvog etičkog sustava u konačnici služe kao temelj za koncipiranje teorijskog okvira suvremene pedagoške deontologije.

I. TEORIJSKI DIO

1. TERMINOLOŠKO-POJMOVNE ODREDNICE VRIJEDNOSTI

Pojam vrijednosti i njegov razvoj ima dugu prošlost ali kao predmet razmatranja suvremenih znanosti njegova povijest je relativno kratkog vijeka. Od samih početaka filozofskih promišljanja i istraživanja fenomen vrijednosti predstavljao je predmet diskusije a temelj rasprave sveden je na problem određenja njihove ontološke opstojnosti. Naime, ključno pitanje predstavljalo je determiniranje opstojnosti vrijednosti. S jedne strane promatrane su kao objektivne datosti unutar fizičke prirode, a s druge kao predmet relacije i čovjekovog subjektivnog određenja. Postavljeno pitanje i danas predstavlja relevantan problem na temelju kojeg se razvijaju, usustavljaju te zatim relativiziraju ili pak apsolutiziraju teorijski pristupi u njihovom razmatranju.

Postupnim razvojem društveno-humanističkih znanosti te formiranjem zasebnih znanstvenih grana i disciplina uslijedile su i razne interpretacije pojma vrijednosti no većina suvremenih određenja danog pojma deskriptivnog su karaktera dok se unutar filozofije nastoji razmotriti i normativna uloga vrijednosti. U tom smislu se osim samog pitanja određenja vrijednosti u relaciji spram njih pokušava djelovati na ljudsku prirodu, oblikovati je, mijenjati te kulturno uzdizati. U procesu usvajanja kulturnih obrazaca ponašanja, vjerovanja, normi, govora, jezika sama narav čovjeka se mijenja te postupno postaje oplemenjena kulturom a upravo vrijednosti koje su eksplicitno ili implicitno sadržane i prisutne u svim prethodno spomenutim elementima kulture čine njenu fundamentalnu osnovu. U prilog tome kao jedno od općih određenja vrijednosti ali i način njihova razumijevanja možemo pronaći u slijedećoj tvrdnji: „Srž vrednota treba tražiti u skladu realiteta (*Sein*) i idealiteta (*Soll*) ljudskog bića (Bezić, 1990, 127). Čovjek se time nastoji odrediti kao biće koje temeljnu potrebu svojstvenu samo njemu, ima usađenu kao težnju za promjenom onoga što predstavlja njegovu prirodnu datost. Ona se tada poima kao samo jedno od mogućih određenja njegova bitka ali mnogo važniju ulogu zauzima njegova kulturna izgradnja i razvoj koja ga razlikuje od drugih živih bića te ga čini čovjekom. Stoga važnu ulogu u istraživanju vrijednosti zauzima antropologija koja nastoji odgovoriti na pitanje što je čovjek s obzirom na svoju prošlost i sadašnjost, prirodnu i kulturnu determiniranost ali isto tako i raznolikost. U nastojanju određenja čovjeka svakako važnu ulogu zauzima pedagogija koja svojim predmetom istraživanja nastoji dati odgovor na to kojim se odgojnim i obrazovnim idealima, načelima i sredstvima te vrijednostima treba voditi kako bi čovjek postao čovjekom.

Pedesetih godina prošlog stoljeća širi se interes za znanstvenim proučavanjem pojma vrijednosti dok paralelno raste i potreba za njihovim suvremenim pojmovnim određenjem. Američki filozof Nicholas Rescher (1969) pod pojmom vrijednosti nastoji obuhvatiti sve što je dobro ili od neke koristi za čovjeka. Takvo određenje vrijednosti možemo shvatiti bilo u pragmatičnom smislu kada je u pitanju epistemološko određenje vrijednosti ili utilitarističkom ukoliko ga promatramo iz etičke teorijske perspektive. Problem danog određenja leži u činjenici što ono otvara širok spektar za mogućnosti interpretacije i operacionalizacije pojma vrijednosti te se stoga javlja potreba za užim i preciznijim definiranjem.

Precizna određenja nisu u mogućnosti cjelovito zahvatiti opseg pojma vrijednosti te stoga u nastojanju definiranja postaju mnogobrojna i raznolika. Suvremena određenja nailaze na brojne interpretacije te se tako o njima progovara u raznim kontekstima poput:

“Vrijednosti koje negujemo’, ‘temeljne obiteljske vrijednosti’, ‘sustav vrijednosti koje društvo prihvaća i promiče’ – izrazi su koje gotovo redovno susrećemo ili primjenjujemo u svakodnevnom govoru. U medijima čitamo i slušamo o ‘pravim vrijednostima’, ‘nestajanju tradicijskih društvenih vrijednosti’, ‘vremenu novih vrijednosti’... Mogli bismo reći da gotovo svatko od nas zna ili barem razumije što su to ‘vrijednosti’. No za znanstvenike zadatak jasnog i preciznog određenja pojma ‘vrijednosti’ nipošto se nije pokazao lakim” (Ferić, 2009, 11).

Razlog zbog kojeg znanstvenici nisu u mogućnosti na jednostavan način odrediti pojam vrijednosti leži u složenosti fenomena vrijednosti a samim time i podvojenosti istraživača po pitanju određenja što sve obuhvaća njihova sadržajna i predmetna domena. Unutar raznolikosti perspektiva iz kojih je moguće razmatrati vrijednosti, jedna od mogućih podjela je slijedeća:

- *osobne vrijednosti*, koje su obično spoj obiteljskih vrijednosti i društveno-kulturnih vrijednosti, zajedno s našim individualnim te ovise o našim iskustvima,
- *obiteljske vrijednosti* koje proizlaze iz temeljnih uvjerenja roditelja potrebnih za odgoj djece. To su osnovna načela i smjernice našeg prvotnog ponašanja u društvu koje se prenose kroz naše ponašanje u obitelji, od najjednostavnijih do najsloženijih obrazaca ponašanja.
- *socijalno-kulturne vrijednosti* prevladavajuće su vrijednosti našeg društva, koje se s vremenom mijenjaju, a koje mogu biti sukladne ili ne s obiteljskim ili osobnim vrijednostima. One predstavljaju složeni sklop različitih vrijednosti koji je ponekad proturječan.

- *materijalne vrijednosti* predstavljaju složenu mrežu osobnih, obiteljskih i društveno-kulturnih vrijednosti. Prenaglašene materijalne vrijednosti mogu biti u suprotnosti s duhovnim vrijednostima.
- *duhovne vrijednosti* koje pokazuju važnost koju dajemo nematerijalnim aspektima u našim životima, dopuštaju nam da se osjećamo ispunjeni te daju smisao i temelj našem životu, kao i npr. vjerska uvjerenja,
- *moralne vrijednosti* koje tvore stavovi i ponašanja koja društvo smatra neophodnim za suživot, red i opće dobro (Jimenez, 2008, prema, Kirinić, 2018, 12-13).

Postoje mnogobrojne definicije, klasifikacije i hijerarhije pojma vrijednosti no one će ovisiti o različitosti znanstvenih perspektiva kao polazišta iz kojih se promatra njihov fenomen. Jednako važnu ulogu u njegovom određenju će predstavljati kriteriji prema kojima se određuje što u biti predstavlja i pobliže determinira vrijednost. Kanadska sociologinja Pat Duffy Hutcheon (smatra da su vrijednosti društva i pojedinca međusobno ovisni sustavi koji su u konstantnoj interakciji. Oba sustava određuju ponašanje te se oba oblikuju prema njihovim nositeljima i pripadnicima. Svaki sustav pak ima utjecaj na kulturu čiji je sastavni dio. Uvjerenja o onom što je stvarno i dobro predstavljaju dvostruke aspekte osobnog karaktera ili vrijednosnog sustava dok s druge strane znanje i normativni sustav ostvaruju uzajamnu interakciju na kulturnoj razini. Te dvije razine sustava međusobno se prožimaju i oblikuju u svojoj paralelnoj evoluciji. Razmatrajući vrijednosti kroz prizmu danih sustava, postoje mnoge konfuzije u određenju koncepta vrijednosti te stoga prema vlastitom uvidu oslikava načelnu podjelu vrijednosti u kojoj one mogu biti određene prema slijedećim kriterijima:

- a) *vrijednosti kao norme* gdje se vrijednosti određuju kao normativna društvena pravila. Kolb (1957) tvrdi da su do 60-tih godina prošloga stojeća najznačajnija dostignuća studije vrijednosti bila u učvršćivanju vrijednosti u konceptu objektivnih grupnih normi. Zanemareni tada postaju subjektivni aspekti vrijednosti koji se pripisuju predmetu psihologije,
- b) *vrijednosti kao kulturne ideje* gdje kulturni ideali nisu uvijek motivirajući čimbenici postojećeg ponašanja. Vrijednosti se prema tome razlikuju od stavova na način da nadilaze određenu situaciju i da su povezane s općim modelima ponašanja koje Rokeach naziva instrumentalnim vrijednostima kao i s krajnjim stanjima ljudske egzistencije koja naziva terminalnim vrijednostima,
- c) *vrijednosti kao procjena aktivnosti* gdje su vrijednosti predstavljene kao moralne prosudbe ponašanja, proizlazi iz studije koju je proveo Landes (1967) mjereći ono što

je smatrao vrijednostima rangirajući pedeset oblika ponašanja na skali procjene od najmanje lošeg do najgoreg,

- d) *vrijednosti kao uvjerenja* – Milton Albrecht (1956) prilikom razmatranja vrijednosti američkih obitelji konstruirao listu vrijednosti kojom ih nastoji tipologizirati. Lista predstavlja mješavinu bihevioralnih propisa (normativnih uvjerenja), opisa 'dobrog' i poželjnog (afektivnih uvjerenja) te opisa stvarnog (kognitivnih uvjerenja) te je stoga teško odrediti egzaktno značenje koje Albrecht pripisuje terminu vrijednosti. Razvojem tipologije vrijednosti Morris (1956) definira vrijednosti kao individualne ili zajedničke koncepcije poželjnog i one postaju normativna i afektivna uvjerenja.
- e) *vrijednosti kao objekti* – Turner (1961) promatra vrijednosti kao predmete koji sudjeluju u društvenim područjima. Perry (1954) zastupa mišljenje da se vrijednosti odnose na interese usmjerene na različite teme. Ovom se pristupu zamjera prevelika širina u definiranju vrijednosti,
- f) *vrijednosti kao vrijednosne orijentacije* – predstavljaju orijentirane vrijednosti, odnosno duboko ukorijenjeni skup kulturnih obrazaca koji odgovaraju izazovima okoliša; ovdje se vrijednosti smatraju uronjenima u kulturni sustav,
- g) *vrijednosti kao mogućnost ponašanja* – su sastavnice osobnosti koja omogućava pojavu određenog ponašanja u određenim okolnostima te su ovdje vrijednosti definirane samo u smislu individualnog ponašanja i
- h) *vrijednosti kao generalizirani stav* – promatraju vrijednosti kao glavni preduvjet za djelovanje te da se razlikuju od stavova i nadilaze određene objekte i situacije (Hutcheon, 1972, 174-177).

Osim različitih kriterija i užih određenja vrijednosti definiranje pojma vrijednosti će u bitnom smislu biti uvjetovano znanstvenim područjem unutar društveno-humanističkih znanosti koje se uže usmjerava na proučavanje određenih segmenata danoga fenomena.

Sustavnim proučavanjem literature možemo odrediti razloge neslaganja autora po pitanju određenja pojma vrijednosti a najveća razilaženja u mišljenjima vezana su uz pitanje na koji način vrijednosti usmjeravaju ljudsko ponašanje. Temeljno pitanje predstavlja usmjeravaju li vrijednosti čovjeka da čini ono što “misli da bi trebao” činiti ili da čini ono što “želi” činiti. Presudno je jesu li vrijednosti odraz poželjnoga ili željenoga (Rohan, 2000).

Odgovori koje su autori pokušali dati na postavljena pitanja svrstani su u tri skupine. Predstavnici prve skupine autora su Kelly (1982) te Schwartz i Blisky (1987). Predstavnici druge skupine autora su Hart (1962), Tomkins (1962) i Brown (1965) a trećoj skupini autora

pripadaju Lee (1948), Watterman (1993) i Higgins (1997). Autori su razvrstani u slijedeće skupine:

- 1.) Vrijednosti su vodiči za preživljavanje, odnosno, njihova je svrha omogućiti čovjeku održanje u društvenom okruženju pa u tom smislu vrijednosni prioriteti usmjeravaju čovjekovo ponašanje na način da on čini ono što misli ili osjeća da bi trebao činiti zato što želi opstati u svom društvenom okruženju.
- 2.) Vrijednosti su odraz “poželjnoga”, odnosno, one su okvir za razlikovanje ispravnoga od neispravnoga, dobrog od lošega, a vrijednosni prioriteti usmjeravaju čovjeka prema dobrom i ispravnom ponašanju i pružaju mu osnovu za moralno i etičko življenje, a ne nužno za prilagođavanje okruženju u kojemu živi.
- 3.) Treća skupina autora navodi dva osnovna prigovora prethodnim određenjima vrijednosti:
 - a. Ljudi često potpuno svjesno ugrožavaju vlastitu dobrobit, pa i život, ne bi li pomogli drugima pa su prema tome vrijednosti puno više od pukih vodiča za preživljavanje.
 - b. Ne postoji “jednoznačno određenje dobrog i lošeg”. Procjena je dobrog i poželjnoga, odnosno lošega i nepoželjnoga, često vrlo subjektivna jer čovjek ne želi nešto zato što smatra da je to dobro, nego procjenjuje da je nešto dobro zato jer to želi (Rohan, 2000, prema, Ferić, 2009, 14-15).

Tvrdeći da nagon za zadovoljavanjem osnovnih bioloških potreba ili izbjegavanjem boli i neugode nije isključivo taj koji pokreće čovjeka već to čini i želja za boljim i ugodnijim životom autori treće skupine, kojima je naklonjena i Rohan (2000), smatraju da vrijednosni prioriteti odražavaju dinamičku organizaciju procesa o sposobnosti pojedinih „entiteta“ (stvari, ljudi, oblika ponašanja ili aktivnosti, da omoguće čovjeku što bolji i ugodniji život, no prema Ferić (2009), to nije isključivo u hedonističkom smislu, već i u smislu ostvarivanja ukupnih vlastitih potencijala. Vrijednosni prioriteti prema tome predstavljaju odraz čovjekove procjene važnosti ostvarenja pojedinih želja i potreba s ciljem da njemu osobno omoguće što ugodniji i produktivniji život uzimajući pritom stalno u obzir okolnosti u kojima živi. “Promjenom tih okolnosti, mijenjat će se i čovjekova procjena o tome što je za njega ‘najbolji mogući način života’, a sukladno tome može doći i do promjene njegovih vrijednosnih prioriteta” (Ferić, 2009, 15).

Upravo raznolikost u razumijevanju i terminološko pojmovnom određenju vrijednosti u drugoj polovici dvadesetog stoljeća unutar društveno-humanističkih znanosti dovode do pojmovne pomutnje unutar koje pojedine znanstvene grane i discipline promatrani fenomen

definiraju u skladu s potrebama vlastitog istraživanja. Razgranatost i različitost u razumijevanju stvaraju dojam nemogućnosti konkretnog pojmovnog određenja vrijednosti. Stoga pojedini autori smatraju da vrijednosti nije uopće moguće definirati a kao razlog tome navode da vrijednosti spadaju u posebnu kategoriju istraživačkih fenomena pomoću kojih se definira neke druge pojmove (Piršl i Vican, 2004).

Navedene grupirane skupine autora, bez obzira na naklonost određenom razumijevanju i stavovima koje zastupaju, u načelu zastupaju istu pretpostavku, a ona se svodi na konačnost univerzalnih vrijednosti (Rohan, 2000). Prema tome svi ljudi posjeduju iste vrijednosti, a razlike postoje samo s obzirom na *hijerarhiju* tih vrijednosti, odnosno relativnu *važnost* koju im pojedinci pridaju. Danas su navedene tvrdnje potvrđene i empirijskim istraživanjima te su ujedno i osnovna značajka, kao i poveznica svih teorija vrijednosti, od ranih teorijskih postavki s kraja 19. i početka 20. stoljeća sve do danas kada su oblikovane dvije najpoznatije, najcitiranije i najprimjenjivije teorije vrijednosti: Milтона Rokeacha iz 1973. godine, te Shaloma Schwartza iz 1992. godine (Ferić, 2009).¹

¹ Teorija vrijednosti Milтона Rokeacha predstavljena je na str. 101-104 a teorija Shaloma Schwartza na str. 105-110.

1.1. Definiranje pojma vrijednosti

Riječ vrijednost dolazi od latinske riječi valeo što znači krepak, jak, zdrav i valjan. Vrijednost je termin kojim se u svakodnevnom govoru označava ono što je dobro, lijepo, pravedno i istinito. Ujedno vrijednost predstavlja opći naziv za sadržaj morala, umjetnosti, prava, običaja, politike i drugih formi društvene svijesti (Životić, 1986, 47).

Kontroverze u određenju pojma vrijednosti kretale su se oko problema – izvode li se vrijednosti socijalnih i psiholoških karakteristika ljudskog bivstvovanja – iz potreba, interesa, namjera, želja, osjećaja, društvene koristi ili drugih empirijskih sadržaja ljudske realnosti ili su one izraz jedne od ovih sadržaja neovisne i autonomne realnosti (Životić, 1986).

U društvenim se znanostima pristup fenomenu vrijednosti razlikuje od filozofskoga. „Istraživanja vrijednosti najčešće su u skladu s prevladavajućim orijentacijama i objašnjavane su uvjetima društvenoga života pri čemu se najčešće istražuju odnosi između sustava vrijednosti i društvene strukture, ciljeva, potreba, tradicije, slojeva, klasa itd. Najčešće se i implicitno i eksplicitno polazi od pretpostavke da je osnovni smisao vrijednosti u funkcijama socijalizacije pojedinaca i održavanju postojeće društvene organizacije“ (Lukaš, 2010, 39).

Većina teorija vrijednosti u društvenim znanostima objašnjava se empirijskim značajkama a u tu domenu poglavito spadaju teorije iz područja antropologije, sociologije i psihologije. Razumijevanje vrijednosti unutar filozofije nudi drugi pogled na fenomen vrijednosti pa se osim razmatranja vrijednosti u empirijskom pogledu zalazi u transcendentno određenje i bit danog fenomena.

„Kako se vrednote, koliko se god između sebe razlikovale, prema njihovu stavu u vidu doživljaja ne isključuju te kao takve po svojoj posebnosti ulaze u ljestvicu tvoreći tako niz homogenih elemenata, ne mogu već poradi toga i bez obzira na druge razloge dati princip, na osnovu kojega bi se razlučivale i razlikovale „znanosti“ u oštrome smislu ovoga pojma“ (Vuk-Pavlović, 1996, 53-54). Time autor ukazuje na nemogućnost strogog odvajanja znanosti u razmatranju pojma vrijednosti te potrebu holističkog pristupa u njihovom analiziranju jer bi se u suprotnom područja znanosti raspala na bezbrojne predmete isto tako bezbrojnih znanosti za koje zbog nedostataka principa nitko ne bi znao, kako, u kojem smjeru i po kojoj nuždi da ih sustavno poveže, sredi i sustavno obradi.

Pregled raznih definicija vrijednosti po relevantnim, uvažanim istraživačima i teoretičarima vrijednosti u posljednjih pedesetak godina prezentiran je unutar *Tablice 1*.

Tablica 1. Definiranja pojma vrijednosti (Ferić 2009, 13).

Autor	Definicija vrijednosti
Lewin (1952)	Vrijednosti usmjeruju ponašanje, ali nemaju osobine cilja. Na primjer, pojedinac ne nastoji "postići" vrijednosti pravednosti, već pravednost "usmjeruje" njegovo ponašanje. Vrijednosti, dakle, određuju koji oblici ponašanja za pojedinca u određenoj situaciji imaju pozitivan, a koji negativan predznak.
Allport (1960) prema, Allport, Vernon i Lindzey, 1960.	Vrijednosti su krajnji ciljevi ljudske motivacije, koji se mogu izravno pripisati ili proizlaze iz pojedinčevih osnovnih potreba ili instinkta (...), a opskrbljuju pojedinca dominantnim životnim ciljem, interesnom orijentacijom ili svrhom koja njegov život čini smislenim.
Kluckhohn (1962)	Vrijednosti predstavljaju eksplicitno ili implicitno shvaćanje (svojstveno pojedincu i svojstveno za grupu) nečega poželjnog, što utječe na odabir prikladnih načina, sredstava i ciljeva akcije.
Rokeach (1973)	Vrijednosti su trajna vjerovanja da su određeni načini ponašanja ili krajnja stanja postojanja, osobno ili društveno poželjniji od oprečnih ili suprotnih načina ponašanja ili stanja.
Super (1973) prema, Super, Šverko i Super, 1995.	Vrijednosti, kao i interesi, proizlaze iz potreba. Vrijednosti su ciljevi koje pojedinac nastoji ostvariti kako bi zadovoljio svoje potrebe.
Schwartz (1992)	Vrijednosti su poželjni ciljevi, različite važnosti, koji nadilaze specifične situacije, a djeluju kao usmjeravajuća načela u čovjekovu životu.

Mnogoznačnost, različitost i ambivalentnost u pitanju određenju pojma vrijednosti stoga ukazuje na potrebu interdisciplinarnog pristupa u nastojanju njegovog određenja. Određenju pojma vrijednosti će se stoga u ovom radu pristupiti putem predstavljanja terminološko pojmovnih određenja iz perspektiva odabranih društveno-humanističkih znanosti: antropologije, filozofije, sociologije, psihologije i pedagogije. Razmatranjem različitih znanstvenih perspektiva će se pojam vrijednosti nastojati odrediti u širokom, cjelovitom i sustavnom smislu.

1.2. Definiranje sustava vrijednosti

Razmatranje vrijednosti prisutno je od antike do danas, ali se snažnije aktualizira početkom 20. st. u vrijeme razvoja filozofske teorije o vrijednostima i etike vrijednosti koja se reflektira i unutar područja pedagogije (Mrnjaus, 2008). U razdoblju antike vrijednosti su razmatrane ponajviše unutar etike gdje su istaknute u obliku ljudskih vrlina čija je pluralnost i međusobna povezanost predstavljala sustav. Sve do 19. st. su se pojave unutar svijeta kao i

vrijednosti tumačile u povijesno – evolutivnom i generičkom smislu na što su snažno utjecale teorije Hegela, Marxa i Darwina. Početak 20. st. prepoznaje se kao vrijeme u kojem se počinju otkrivati i prezentirati teorije struktura poput teorije relativnosti, funkcionalističke sociologije, kibernetike, teorije informacija i teorije sustava utemeljene su na posve drugačijem tumačenju stvarnosti. Stvarnost se počinje tumačiti putem razumijevanja pojava kao partikularnih dijelova sustava. Njihovo partikularno značenje i razumijevanje moguće je samo putem razumijevanja sustava kao cjeline te njihovog uzajamnog odnosa unutar njega (Životić, 1986).

U tom smislu činjenice dobivaju značenje tek putem otkrivanja njihovog odnosa u sustavu poput elemenata koda unutar strukture sustava. Razumijevanje sustava predstavlja kodiranje i dekodiranje načina na koji su činjenice međusobno povezane u sustav. Dijakronija je u potpunosti potisnuta u ime sinkronije kojom se otkriva struktura organizacije činjenica u sustav (Životić, 1986).

Na sličan način se percipira razumijevanje jezičnog znaka po Ferdinandu de Saussureu koji tvrdi da on sam dobiva smisao tek u suodnosu s drugim znakovima koji su međusobno povezani u sustavu znakova koji čine jezik. Njihova međusobna povezanost čini bezbroj raznih kombinacija ali se međusobno povezuju na temelju pravila koja se izvode iz njegove strukture. "To je zapažanje krucijalno, jer ono znači da se ništa ne može analizirati u izolaciji. Kako biste razumjeli bilo koji predmet, morate najprije identificirati neku vrstu cjelokupnog sustava. To je postao zaštitni znak strukturalizma: cilj analize uvijek je otkriti skriveni kôd, ili simbolički sustav, koji (poput jezika) sve povezuje" (Graeber, 2016, 36).

Strukturalne teorije poimaju realnost kao izvanjsku činjeničnost i datost koja je indiferentna u odnosu na ljudsku svijest i praksu. Njihovo nastojanje jest objasniti načela te povezanost i strukturu cjeline ljudskog ponašanja. Prema takvom teorijskom pristupu sama struktura je trajna i nepromjenjiva. U strukturalističkim istraživanjima čovjek je biće koje je nestalno a stvarnost nije rezultat njegove djelatnosti i riječi već je čovjek samo njihov nositelj. Sama stvarnost pak u sebi sadrži strukture smisla. Umjesto istraživanja procesa kojim se čovjek opredmećuje i na taj način stvara strukturu i sustav kulturnih vrijednosti, strukturalne teorije teže pronalaženju univerzalnih struktura i temelja smisla vrijednosti koje su neovisne o čovjeku i vremenu (Životić, 1986).

Razlog zbog kojeg se vrijednosti odražavaju i na područje pedagogije leži u tome što se vrijednosti, promatrano iz individualne perspektive, usvajaju ponajprije putem procesa socijalizacije pri čemu najvažniju ulogu ima obitelj i vršnjaci te škola a zatim i društveno-povijesne okolnosti u kojima pojedinac živi (Ferić, 2009). Jednako važnim smatra se i životno iskustvo koje je jedinstveno za svakog pojedinca. Odrastanjem, sazrijevanjem te odgajanjem i

obrazovanjem formira se sustav vrijednosti a po završetku razdoblja adolescencije se smatra da kao takav on ostaje relativno trajan i stabilan tijekom čovjekova cijeloga života. „Promjene društveno-povijesnih okolnosti aktualiziraju pitanje društvenih, a osobito odgojnih vrijednosti upravo zato što se odgojem afirmira određeni društveni sustav vrijednosti. Usvajanje vrijednosti u životu mladoga čovjeka od iznimne je važnosti za odrastanje, oblikovanje identiteta i cjelokupno ponašanje kao odgovornih i prosocijalno usmjerenih osoba“ (Huljev, 2018, 9).

Sustav vrijednosti pojedinca prepoznatljiv je u svakodnevnoj komunikaciji, međuljudskim odnosima i njegovom ponašanju (Petz, 1992). U etičkom smislu vrijednosti zauzimaju normativnu ulogu kao trajni standardi poželjnih oblika ljudskog djelovanja. Njihov razvoj uvjetovan je uzajamnim djelovanjem povijesno-tradicijskih, aktualno-socijalnih, kulturalnih i individualnih čimbenika. Sustav vrijednosti predstavlja skup općih uvjerenja, mišljenja i stavova o tome što je ispravno, dobro ili poželjno, a svaki pojedinac ima i vlastiti sustav vrijednosti koji utječe na motivaciju, stavove i ponašanje. Vrijednosti nose ideje pojedinca o tome što je ispravno, dobro ili poželjno te imaju i moralnu odrednicu. Sustavi vrijednosti predstavljaju određivanje prioriteta pojedinačnim vrijednostima u odnosu na njihovu relativnu važnost, a sam se sustav može identificirati kroz relativnu važnost koju pridajemo vrijednostima, poput slobode, zadovoljstva, samopoštovanja, poštenja, poslušnosti, jednakosti itd., (Robbins, 1995, 24-25, prema, Peko, 2005).

Brojna su istraživanja pružila dokaze o visokoj pouzdanosti odmjerenog poretka vrijednosti pojedinca kroz različito duga vremenska razdoblja potvrđujući tako postavku o njihovoj stabilnosti i trajnosti. Sustave vrijednosti moguće je podjeliti na:

- a) individualne sustave vrijednosti
- b) grupne sustave vrijednosti odnosno supraindividualne
- c) percipirane sustave vrijednosti (Ferić, 2009, 44-48)

U okviru individualne perspektive, pojedinac usvaja vrijednosti putem odgoja, obrazovanja i različitih socijalizacijskih čimbenika koji oblikuju njegovu ličnost (vršnjaci, roditelji, odrasli, crkva, mediji itd.). Osnovna je pretpostavka da svaki pojedinac ima samo jedan individualni sustav vrijednosti koji je strukturalno organiziran prema načelima konflikta i kompatibilnosti među različitim tipovima vrijednosti (Shchwartz, 1992). Usvajanje vrijednosti odvija se procesom socijalizacije a postupno započinje još u djetinjstvu, dok je ključno razdoblje njihova strukturiranja u vrijednosni sustav adolescencija (Brim, 1966; Iglehart 1990, prema, Ferić, 2009).

U okviru grupne perspektive, vrijednosti predstavljaju trajne moralne standardne poželjnog ljudskog djelovanja koji dominiraju određenom kulturom. Oni karakteriziraju

određene grupe – udruženja i klubove, vjerske zajednice, poslovne organizacije, društvene pokrete i institucije te čitava društva i nacije. Takve sustave vrijednosti grupe podržavaju i promiču držeći ih važnima za vlastito postojanje i djelovanje. Vrijednosti koje se javljaju na razini grupa Milton Rokeach (1979) pod jednim imenom naziva *supraindividualni sustavi vrijednosti*, a taj naziv uključuje grupne, društvene, kulturalne, organizacijske i institucijske sustave vrijednosti, kao i ideologije te sustave vrijednosti koje promiču različiti društveni pokreti. Oni su ponajviše u znanstvenom fokusu sociologije a osnovni problem predstavlja kako precizno odrediti i mjeriti takve sustave vrijednosti (Ferić, 2009).

Percipirani sustavi vrijednosti jest doživljaj pojedinca o tome što predstavlja vrijednosti i kakvi su vrijednosni prioriteti drugih ljudi ili grupa koji ga okružuju. Percipirani sustav vrijednosti definira se kao „pojedinačevu percepciju procjena drugih ljudi što za njih znači najbolje moguće postojanje, življenje i funkcioniranje“ (Rohan, 2000, prema, Ferić, 2000, 49). Svaki pojedinac nema beskonačan broj percipiranih sustava vrijednosti nego je on ograničen na određeni broj prototipova koji omogućuju kategoriziranje percepcija tuđih vrijednosnih prioriteta. Doživljaj vrijednosti drugih pojedinaca koji okružuju onog koji percipira sudjeluje u oblikovanju doživljaja svijeta u kojemu živi te utoliko imaju važnu ulogu u formiranju individualnog sustava vrijednosti sve dok on u razdoblju adolescencije ne postane neovisan i stabilan te na njega percipiranje drugih sustava vrijednosti više ne vrši bitan utjecaj (Rohan, 2000, prema, Ferić 2009).

Istraživanjem održivosti sustava vrijednosti pojedinca koje su proveli Seligman i Katz (1996) utvrđeno je da sustav vrijednosti pojedinca nije relativno trajan konstrukt koji se održava bez obzira na pojedinačne situacije već je upravo uvjetovan situacijskim i kontekstualnim čimbenicima u kojima se pojedinac nalazi. Sličnu tvrdnju kasnije potvrđuje i istraživanje koje je proveo Biel (2003). Stoga je moguće zaključiti da je prema tumačenju navedenih autora i sam sustav vrijednosti relativan, nestalan, promjenjiv i da je sustav vrijednosti znanstveno nemoguće utemeljiti. Autori zaključuju da se ovisno o situaciji mijenjaju vrijednosni prioriteti pojedinca a prema njima i ponašanje. Temeljem njihova istraživanja doveden je u pitanje način mjerenja i razumijevanja sustava vrijednosti unutar socijalne psihologije jer je uobičajena bila istraživačka postavka unutar koje se radi razumijevanja sustava vrijednosti od pojedinca traži rangiranje vrijednosti na hijerarhijskoj ljestvici vrijednosnih prioriteta prema važnosti koju one za njega predstavljaju. Ukoliko su vrijednosni prioriteti promjenjivi onda ni sama ljestvica kao i način takvog mjerenja rangiranja vrijednosti gube svoj smisao a pedagogija kao znanost o odgoju dobiva na važnosti oblikovanja situacijskih i odgojnih konstrukata u kojima će se vrijednosni sustav upoznavati, prihvaćati i usvajati.

1.3. Hijerarhija vrijednosti

Razmatrajući razne teorijske pristupe u konstituiranju hijerarhije vrijednosti kao nastojanju njihova rangiranja ispostavlja se da je pronalazak kriterija ili principa po kojem je moguće izvršiti rangiranje u opće važeći sustav izrazito zahtjevan zadatak. Konačna hijerarhija vrijednosti po pojedinim autorima uopće ne postoji dok pojedini autori niti ne priznaju postojanje hijerarhije.² Hijerarhija vrijednosti promatra se kao izraz potreba pojedinca koje su promjenjive. Stoga je i sama hijerarhija relativna i ovisi o određenim prioritetima u izboru kojima pojedinac ovisno o situaciji u kojoj se nalazi daje prednost. Unatoč problemu objektivnog rangiranja vrijednosti u hijerarhijski sustav mnogi teoretičari u okviru vlastitih znanstvenih pozicija i perspektiva prezentiraju ili pak pružaju načelan uvid u određene hijerarhije vrijednosti. Prema čovjeku kao senzitivno-spiritualnom subjektu vrijednosti je moguće rangirati na slijedeći način:

1. *Infrahumane vrijednosti* – pripadaju čovjeku kao senzitivnom biću te kao živom biću općenito. Te su vrijednosti zdravlja, ugodnosti, zadovoljstva itd.
2. *Inframoralne vrijednosti* – pripadaju čovjeku kao čovjeku, ali se u njima čovjek ne očituje kao čovjek te ih nije moguće mjeriti na moralnoj razini. U navedenu grupu vrijednosti spadaju ekonomske vrijednosti (bogatstvo, siromaštvo, uspjeh ili neuspjeh u trgovini), socijalne vrijednosti (časti i uzvišenost) te noetičke vrijednosti (istina - laž, znanje – neznanje) umjetničke i estetske vrijednosti (ljepota – rugoba, ukus - neukus). Spomenute vrijednosti ne mogu biti odbačene ali ni prihvaćene kao mjerilo čovjeka međutim često zauzimaju mjesto moralnih vrijednosti. Unatoč njihovoj izravnoj svojstvenosti čovjeku one se promatraju kao izvanjske jer ne ulaze u samu bit njegova postojanja.
3. *Moralne vrijednosti* – usredotočene su na čovjekovu intimnu sferu i predstavljaju specifično ljudske vrijednosti poput istinoljubivosti, dobrote, praštanja, sebedarja, altruizma, pravednosti itd. Putem moralnih vrijednosti moguće je najviše mjeriti kakvoću odnosno ljudskost osobe. Specifično su ljudske vrijednosti jer su ogledaju u ljudskom djelovanju i tako su povezane s njegovom slobodnom voljom i razumom.
4. *Religiozne vrijednosti* – odnose se na odnos subjekta prema vrhovnom principu i izvoru vrijednosti. Umjesto na odnos subjekta i objekta ili subjekta u sebi, usredotočene su na razmatranje pitanja samog počela subjekta. Prema kršćanskom nauku izvor svih

² Usp. str. 389 u Hobljaj, A. (2005). Vrijednosno usmjereni odgoj u vrijednosno usmjerenoj školi, *Filozofska istraživanja*, 97, god. 25, sv. 2, str. 389-411.

vrijednosti predstavlja Bog. Odnos moralnih i religioznih vrijednosti usko je povezan ali se religiozne vrijednosti ne mogu svesti isključivo na moralne. S druge pak strane religiozne vrijednosti bez moralnih nisu autentične i smislene. Religijske vrijednosti međutim upotpunjuju i čine moralne vrijednosti savršenim a one se bez njih čine nepotpunim. Kant stoga pri kraju svog čudorednog nauka navodi tri postulata: slobodu, besmrtnost i Boga (De Fiance, 1964, 193-195).

Unutar filozofije općenito važećim se uzima aksiomatsko načelo o *gradaciji* odnosno *stupnjevitosti bitka* prema kojem je moguće konstatirati da postoji i određena stupnjevitost i u pogledu vrijednosti. Vrijednosti se općenito mogu promatrati kao usporedive i rangirane prema određenim stupnjevima. Unutar etičkog promišljanja vrijednosti kao moralnih kategorija, rangiranje vrijednosti prisutno je već u vremenu antike, napose u promišljanjima Platona i Aristotela. Postavka kojom bi se vrijednosti u potpunosti izjednačile dovela bi u stanje jednakosti vrijednosnih prioriteta a samim time i egalitarnost pri odabiru ukoliko ih nastojimo promatrati kao moralne konstrukte koji usmjeravaju ljudsko ponašanje. U etičkom smislu to bi značilo čisti moralni relativizam. Njemački filozof, etičar i antropolog Max Scheler (1874 – 1928) protivio se takvom poimanju vrijednosti. On je smatrao da je hijerarhija vrijednosti objektivna, a relativan može biti samo pristup vrijednostima. U procesu rangiranja visine vrijednosti smatrao je potrebnim uzeti u obzir slijedeće kriterije:

1. što vrijednosti duže traju, to su više,
2. što vrijednosti manje djeluju u ekstenzitetu i djeljivosti, to su više,
3. što su vrijednosti manje utemeljene na ostalim vrijednostima, to su više,
4. što je dublje zadovoljstvo povezano s osjećajem prema određenoj vrijednosti, to su vrijednosti više,
5. što je manje relativan njihov osjećaj na postavljanje određenih bitnih nositelja osjećaja i preferiranja, to su vrijednosti više (Hartmann, 2003, 276-278).

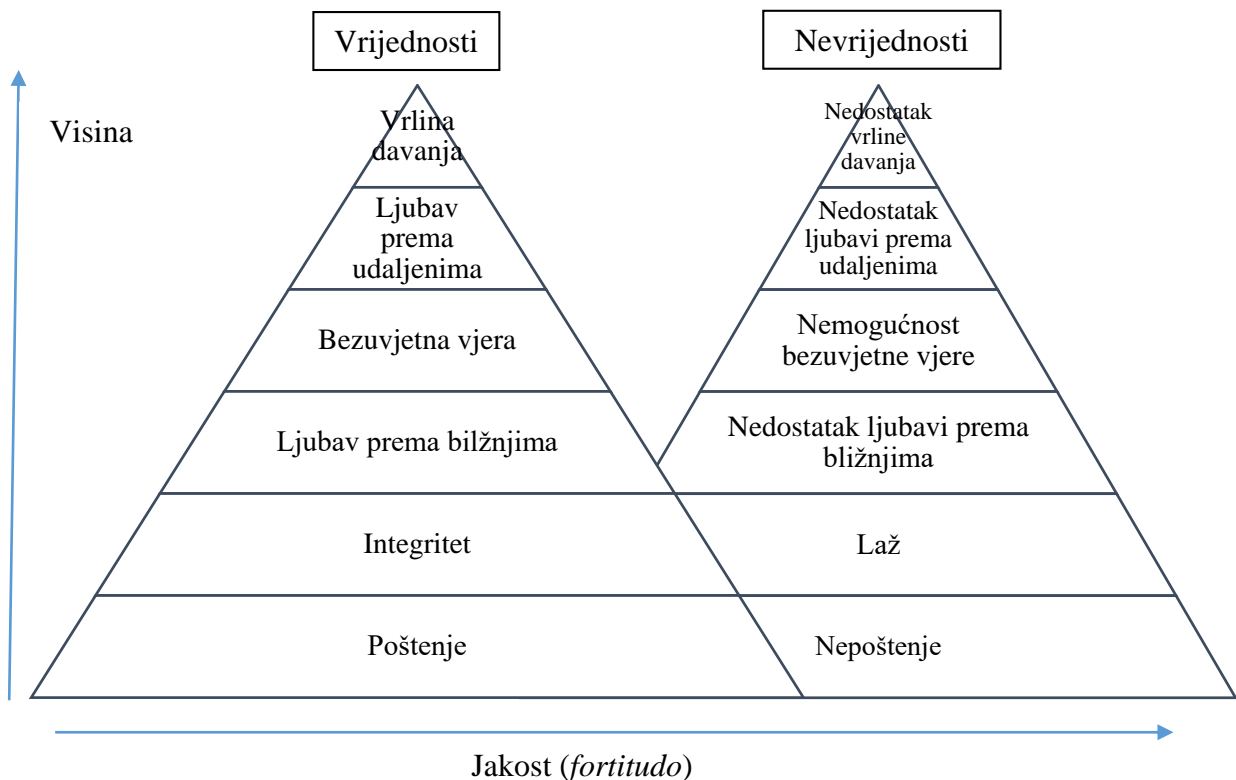
Navedenim principima Scheler postavlja sljedeću hijerarhiju vrijednosti:

1. *Hedonističke vrijednosti* – prema osjećaju ugone i neugode;
2. *Vitalne vrijednosti* – prema osjećaju plemenitog i prostog;
3. *Duhovne vrijednosti* – lijepog, dobrog, pravednog i istinitog;
4. *Vrijednosti svetog i profanog* (Matić, 2003).

Schelerova postavka hijerarhije vrijednosti podređena je kritici od strane Nicolaia Hartmanna (2003) koji naglašava da je izrazito teško odlučiti koji su rangovi vrijednosti ali prema njegovom razumijevanju hijerarhija je objektivna te kao takva je stalna i nepromjenjiva.

Hartmann je sugerirao poredak vrijednosti prema kojem su dobrota (*das Gute*), plemenitost (*das Elde*) i cjelovitost (*die Reinheit*) temeljne etičke vrijednosti (Min, 1998). U tom smislu je prezentirao odnos između visine i snage vrijednosti napominjući da što je vrijednost više rangirana to je ujedno i slabije zastupljena dok što je niže rangirana to je i snažnije zastupljena. Visoko rangirana vrijednost je po pitanju strukture kompleksna dok je nisko rangirana vrijednost jednostavna i elementarna. „Izdaja niže vrijednosti ozbiljniji je veći grijeh od izdaje više vrijednosti. Ostvarenje više vrijednosti vrijednije je od ostvarenja niže vrijednosti. Na primjer, ubojstvo je najteži zločin, ali poštovanje tuđih života nije najveća vrlina. Imovina je vrijednost niža od ljubaznosti, ali povreda imovine oštrije je osuđena nego neprijateljstvo. Izdaja niže vrijednosti je sramotna (*schimpflich*), ali se spoznaja o nižoj vrijednosti uzima zdravo za gotovo. Čak i ako netko izda višu vrijednost, on (ili ona) neće izgubiti čast. Međutim, ako netko shvati višu vrijednost, on (ili ona) će biti pohvaljen. Tako se visina vrijednosti i njezina snaga razlikuju jedna od druge“ (Min, 1998).³

Hartmannov poredak vrijednosti po visini bi imao slijedeći oblik:



Slika 1. Piramida vrijednosti prema Hartmannu (grafički izgled izradio autor za potrebe disertacije)

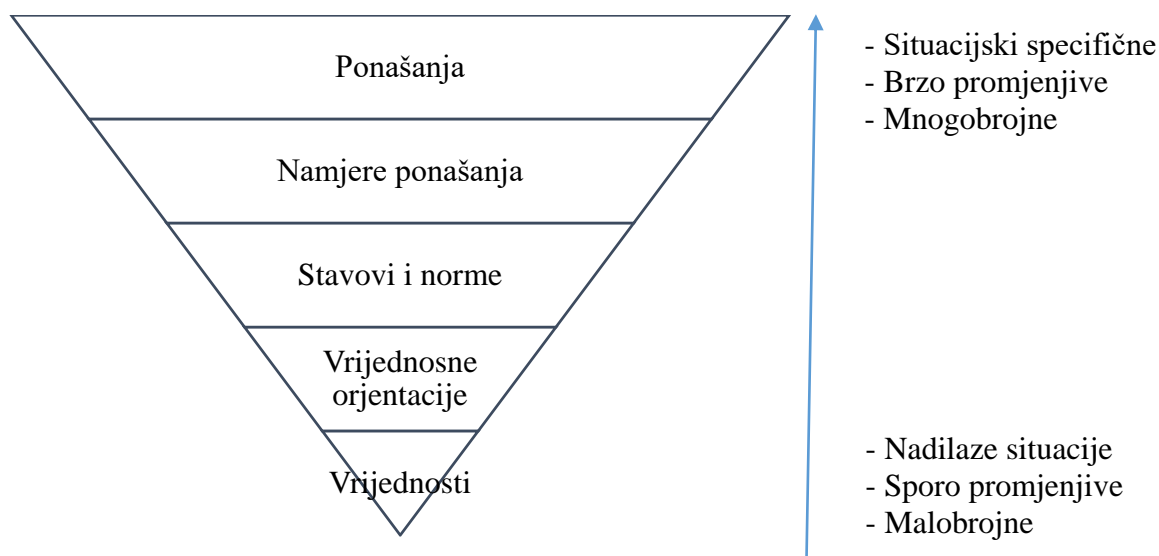
³ U izvornom tekstu: „The betrayal of the lower value is shameful(*schimpflich*), but the realization of the lower value is taken for granted. Even if one betrays the higher value, he(or she) will not lose honor. However, if one realizes the higher value, he(or she) will be praised. Thus the height of the value and its strength are different from each other“ (Min, 1998). Preuzeto s: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Valu/ValuMin.htm> (2.3.2019.)

Hartmannova (2003) dvodimenzionalna struktura vrijednosti oslikava odnos između njihove visine i jakosti. Jakost vrijednosti povezana je s težinom njena kršenja dok visina vrijednosti predstavlja zaslugu koja proizlazi iz njena ispunjenja. Hartmann je vrijednosti po visini rasporedio putem rangiranja slijedećih moralnih kategorija: poštenje, integritet, ljubav prema bližnjima, bezuvjetna vjera, ljubav prema udaljenima i vrlina davanja (Min, 1998). Poštenje predstavlja najnižu vrijednost koja je ujedno i najviše zastupljena dok je vrlina davanja najviša vrijednost koja je ujedno i najmanje zastupljena. Sve navedene vrijednosti imaju i svoje suprotnosti koje predstavljaju nevrjednosti. Zastupljenost odnosno snaga nevrjednosti jednaka je onoj kod vrijednosti. Prema tome nepoštenje je najviše zastupljena nevrjednost dok se nedostatak ljubavi prema udaljenim osobama ili pak nedostatak vrline davanja uopće ne mora smatrati manom ili nedostatkom u ponašanju pojedine osobe.

Shvaćene kao viša ili pak niža razina stava u pogledu hijerarhijske strukture vrijednosti održavaju čovjekovu opću percepciju svijeta koji ga okružuje. Prema Hansu Eysencku (1954) stavovi su međusobno povezani u hijerarhijske strukture koje odražavaju ponašanje pojedinca. Stoga on razrađuje model prema kojem postoje četiri razine strukture stavova:

1. *Prva razina* – mišljenja koja se mijenjaju ovisno o okolnostima;
2. *Druga razina* – mišljenja koja su pouzdana i stabilna te se mogu odrediti kao primjena stava u određenoj situaciji te izgledaju poput stava ali to nisu;
3. *Treća razina* – predstavlja kombinaciju mišljenja iz nižih razina te tako stvara stav koji se odnosi na šire područje. Ponašanja na ovoj razini trajnog su oblika i imaju općeniti karakter;
4. *Četvrta razina* – ideologija koja predstavlja najviši stupanj strukturiranih i povezanih stavova koja čini opći sustav vrijednosti.

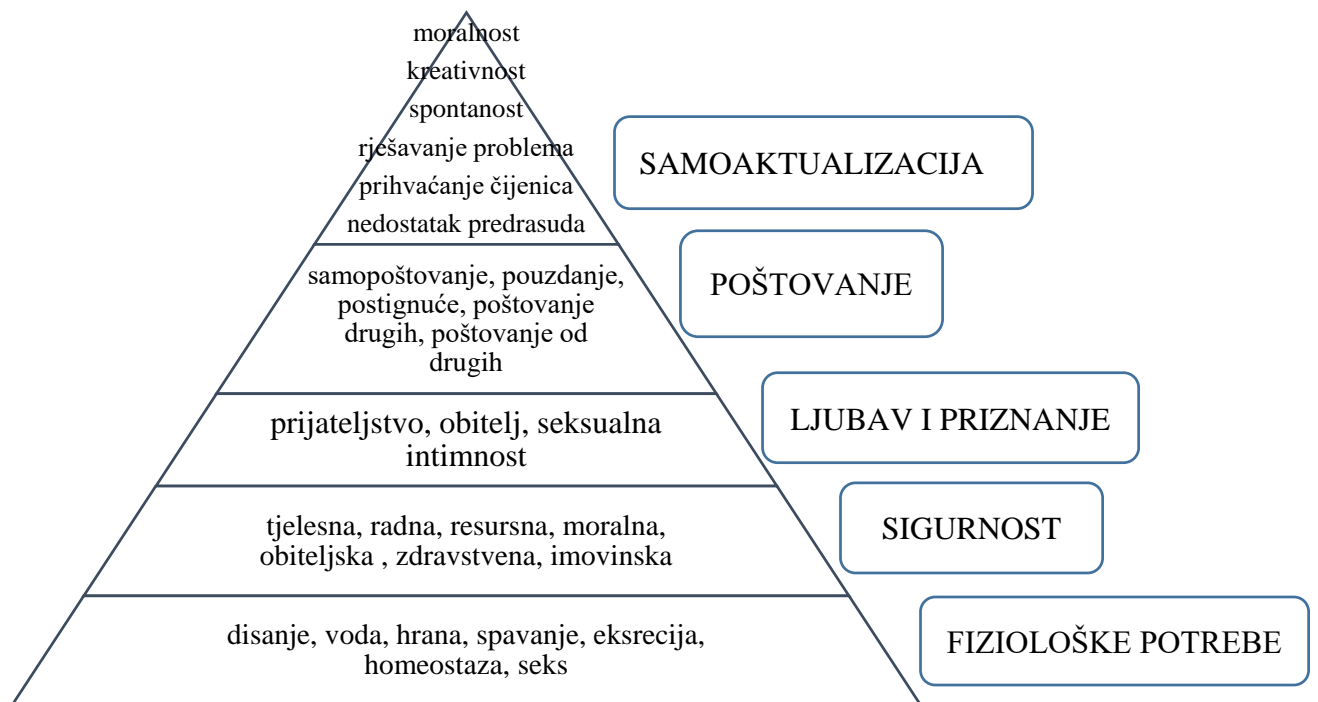
Slično Eysenckovom konceptu hijerarhije stavova Fulton i sur. (1996) razrađuju kognitivnu hijerarhiju ljudskog ponašanja. Putem njihovog prikaza nastoji se objasniti na koji način se strukturira čovjekov pogled na njegovu okolinu. Pojedini teoretičari zagovaraju koncept vrijednosti prema kojem one čine osnovu za stavove i uvjerenja koji pak utječu na ponašanje i namjere (Kluckhohn, 1961; Fullton i sur., 1996). Premda su poveznice između određenih strukturalnih segmenata slabe ovaj koncept se prezentira kao obrnuta piramida vrijednosti, vrijednosnih orijentacija, stavova i normi, namjera ponašanja i samih ponašanja. Vrijednosti koje se nalaze na dnu piramide relativno su trajne te se sporo mijenjaju. Kao takve one nadilaze situacije te su malobrojne dok ponašanja koja se nalaze na vrhu se razlikuju u svakoj specifičnoj situaciji, kratkotrajna su i lako promjenjiva te su mnogobrojna.



Slika 2. Obrnuta piramida vrijednosti prema Fullton i sur. (1996)
(izradio autor za potrebe disertacije)

Ljudsko ponašanje velikim je dijelom uvjetovano njegovim motivacijskim čimbenicima a oni nastaju kao proces sjedinjenja čovjekovih potreba koje se ogledaju kako na njegovoj unutarnjoj tako i izvanjskoj prirodi. Odnos potreba i njihovog zadovoljavanja u obliku nagrade proces je kojim se u najširem smislu oblikuje, usmjerava i razvija ljudsko ponašanje. Njegovanje vrijednosti u obliku kulturnih standarda osim što se reflektira na ljudske potrebe u smislu njihovog zadovoljavanja na svojevrsan način ih ujedno uvjetuje namećući pritom kriterije poželjnog i nepoželjnog od strane društva. Već u razdoblju ranog djetinstva pojedinac usvaja standarde kulturne sredine koja ga okružuje a s razvojem sposobnosti govora može se reći da da je ujedno u mogućnosti razumijeti simbole vlastite kulture. Daljnjim razvojem i sazrijevanjem pojedinac postupno oblikuje vrijednosni sustav koji može i ne mora biti u skladu s šire prihvaćenim društvenim vrijednosnim sustavom no tijekom procesa odrastanja se od njega zahtijeva da se on u skladu s njim ponaša. Na taj način dolazi do oblikovanja motivacijskog i orijentacijskog sustava koji je odraz heteronomnog i autonomnog načina percipiranja vrijednosti. Utoliko su vrijednosti ujedno i promjenjive te ovisne o potrebama pojedinca i društva koje se s vremenom razvijaju i mijenjaju. Interioriziranjem vrijednosti pojedinac usvaja kulturno-društvene vrijednosti zajednice u kojoj se nalazi te ih oblikuje o osobni sustav i strukturu vrijednosti. Proces interiorizacije vrijednosti u svake je osobe drugačiji, a ovisi o obrazovnom sustavu, kulturi u kojoj pojedinac obitava, o osobnim odlikama i sposobnostima pojedinca da shvati društvene simbole te ih samostalno interpretira (Lukaš, 2010, 41).

Prema Abrahamu Maslowu potrebe, motive i vrijednosti je moguće rangirati u hijerarhijsku strukturu koju čine pet temeljnih kategorija. Poredane od nižih prema višima: fiziološke, pripadanje i sigurnost, ljubav, samopoštovanje i samoaktualizacija. "Pored navedenih osnovnih potreba koje u laze u skupinu konativnih (voljnih) potreba, A. Maslow posebno navodi kognitivne i estetske potrebe čovjeka. U kognitivne ubraja radoznalost ili želju čovjeka za znanjem i razumijevanjem" (Mušanović i Lukaš, 2011, 54). U estetske potrebe spadaju one za ljepotom. Hijerarhija potreba, motiva i vrijednosti, po Maslowu:



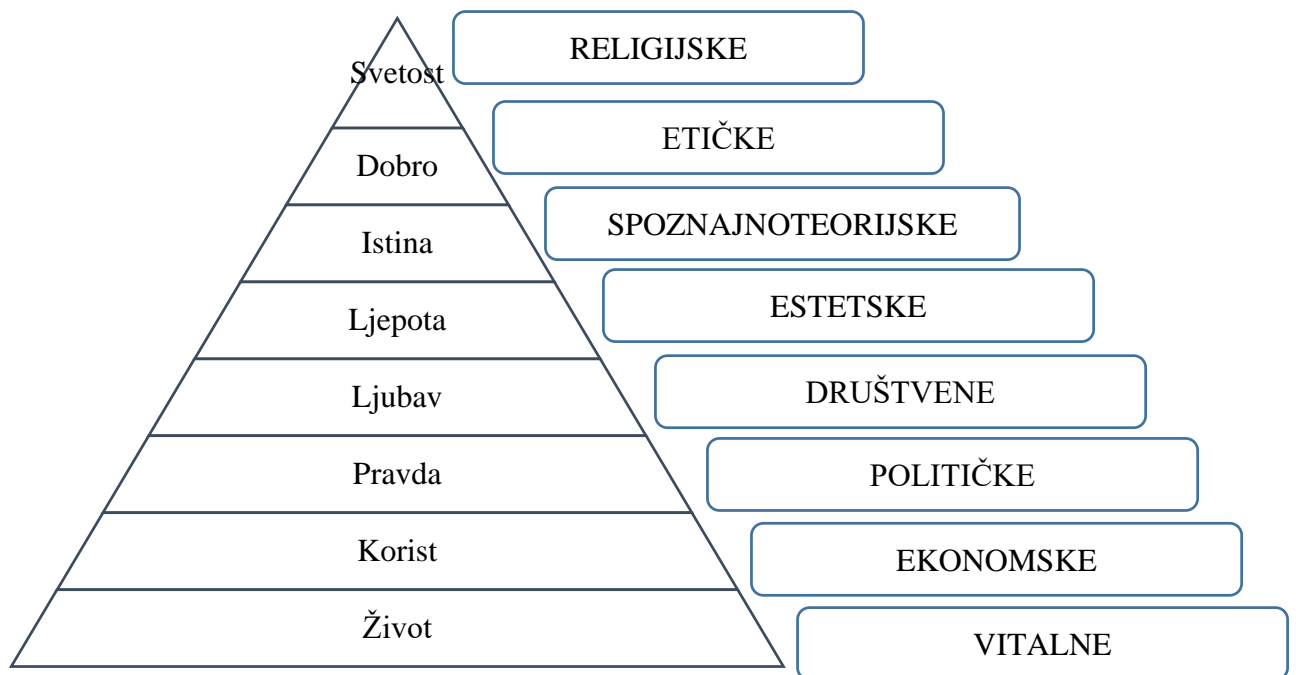
Slika 3. Piramida potreba, motiva i vrijednosti prema Maslowu.

Analizirajući različite tipove ljudskog ponašanja Clare Graves (1970) identificira hijerarhiju od sedam razina kojima opisuje osobne vrijednosti i stilove života:

1. *Reaktivna razina.* Pojedinci koji pripadaju ovoj kategoriji nisu svjesni sebe ili drugih kao ljudskih bića te reagiraju na osnovi fiziološke potrebe. Karakteristično za novorođenčad.
2. *Plemenska razina.* Pojedince koji pripadaju ovoj kategoriji obilježava visoka ovisnost. Na njih utječu tradicija i moć kojom se služe autoritetne osobe.
3. *Egocentrična razina.* Pojedinci iz ove kategorije vjeruju u individualizam. Agresivni su i sebični te reagiraju na moć.

4. *Konformistička razina.* Pojedinci iz ove kategorije imaju nisku razinu tolerancije na različitosti. Teško prihvaćaju ljude različitih vrijednosti od vlastitih te žele da drugi prihvate njihove vrijednosti.
5. *Manipulativna razina.* Pojedinci iz ove kategorije teže postizanju svojih ciljeva manipulacijom drugim ljudima i stvarima. Materijalisti su i teže višem statusu i priznanju u društvu.
6. *Sociocentrična razina.* Pojedinci koji pripadaju ovoj kategoriji vole biti omiljenima i to im je vrlo važno. Više cijene slaganje s drugima negoli napredovanje.
7. *Egzistencijalna razina.* Pojedinci iz ove kategorije imaju visoku razinu tolerancije za različitosti općenito te ljude s različitim vrijednostima od vlastitih. Protive se nefleksibilnim sustavima, restriktivnim politikama, statusnim simbolima i proizvoljnoj uporabi ovlaštenja, (Graves, 1970, prema, Peko, 2005, 97).

“Henz promatra vrijednosti s vrha ljestvice i postavlja skalu koja se sastoji od osam razina. Na najvišoj su razini religijske vrijednosti (svetost), a potom slijede etičke (dobro), spoznajnoteorijske (istina), estetske (ljepota), društvene (ljubav), političke (pravda), ekonomske (korist) i vitalne (život)” (Vukasović, 1993, 111-112).



Slika 4. Piramida vrijednosti prema Henzu
(izradio autor za potrebe disertacije)

Gotovo identičan način rangiranja vrijednosti u obliku skale prezentira i Živan Bezić, no za razliku od Henzovih osam kategorija Bezić ih sažima u sedam te ih promatra u obrnutom redosljedju koji se kreće od podnožja prema vrhu. Bezićeva skala obuhvaća slijedeće vrijednosne kategorije:

1. *Biološke vrednote* – Objekt im predstavlja život u njegovom tjelesnom vidu. Svrha im je fiziološko održavanje života, norma im je zdravlje i rast, a nosilac tjelesni organizam. To je područje tjelesnog ili fizičkog odgoja (ishrana, njega, higijena, odmor, tjelovježba, sport...), a prate ga biologija fiziologija, genetika, higijena, medicina i slične znanosti.
2. *Ekonomске vrednote* – Imaju svrhu materijalno osigurati ljudski život. Njihov su objekt prirodna (ekologija) i gospodarska dobra (ekonomija). Nosioци tih dobara jesu priroda i ljudski rad (produciranje). Norma su im blagostanje i civilizacija, a forma: privreda, tehnika, industrija, ekonomija, razmjena dobara (usluge, trgovina, financije) itd.
3. *Društvene vrednote* – Imaju za cilj zajedničko dobro. Objekt: socijalne potrebe zajednice. Stvaraoci društvenih vrednota jesu pojedinci i grupe. Vrhovna im je norma bonum commune, a forma razni oblici društvenog života: obitelj, udruženja, staleži, radne zajednice, naselja, plemena, narodi države, vjerske zajednice i sl. O zajedničkom dobru vode brigu sociologija, politika, pedagogija, prosvjeta, religija, nauke o ponašanju (moralka, pravo). Glavni inspiratori ovih vrednota su ljubav, pravda, solidarnost, red i ostale društvene kreposti.
4. *Estetske vrednote* – Odgovaraju čovjekovom osjećaju za ljepotom. Objekt im je ljepota u svim svojim oblicima, a područje umjetnost (likovna, tonska, govorna, pisana, ritmička, simbolička). Najviše dolaze do izražaja u književnosti, glazbi, slikarstvu kiparstvu, govoru liturgiji i massmedijima. Svrha je umjetnosti ne samo uživati u ljepoti, nego je stvarati. Ove vrednote proučava estetika u raznim specijalnostima.
5. *Intelektualne vrednote* (duhovne, kulturne, znanstvene) – Imaju za svoj objekt istinu. U njima se očituje odnos bića prema istini. Nosilac tih vrednota je ljudski um (duh). Svrha intelektualnog odgoja je upoznati istinu (noetika, logika, epistemologija, matematika), zavoljeti je (filozofija), opisati je (prirodne znanosti) i predati je mladom naraštaju (pedagogija, didaktika, metodologija). U predavanju istine sudjeluje još i psihologija, semiotika, lingvistika, informatika i razne teorije komunikacija.
6. *Moralne (etičke) vrednote* – Imaju za objekt dobrotu. One vrednuju bitak ukoliko je dobar. Subjekt ovih vrednota jesu ljudska volja u svojoj težnji prema dobru (osoba, savjest), praćena osjećajima. Izvor i norma morala jest Apsolutno Dobro, očitovano u

objavi (vjeri), razumu i savjesti. Praktični oblik moralnog vrenovanja jest ćudoređe i dobri obiĉaji, a teoretski etika i moralka.

7. *Religione vrednote* – Reguliraju ĉovjekov odnos prema izvoru svakoga bitka, Prabitku (Bog). Njihov se objekt redovito naziva "sveto", kao zbirna oznaka svih svojstava Prabitka. Subjekt je ĉovjek kao religiozno biće (homo religiosus) i zajednica vjernika (Crkva i ostale vjerske zajednice). Izvor religioznosti jesu crkva, objava, milost i ĉovjekova teŹnja za savršenstvom i transcendencijom. Unutarnji oblici religioznosti su vjera i ćudoredni Źivot (religija). Nauk o Bogu i vjerski Źivot prouĉava teologija (Bezić, 1990, 148-150).

1.4. Vrijednosne orijentacije

Termin »vrijednosne orijentacije« nastao je kao rezultat antropološke studije Clydea Kluckhohna. Pokušajem determiniranja vrijednosti u različitom kulturalnom kontekstu, Kluckhohn dolazi do zaključka da se ono što je smatrano vrijednim u različitim kulturama i zajednicama determinira na različit način. Za pojedine zajednice najvišu vrijednost predstavlja uspjeh, za druge harmonija, odnosno, sklad (Greaber, 2016). Kakao bi razumjeli što sporni termini predstavljaju u pojedinim zajednicama, potrebno je razumjeti širi kulturalni kontekst i njihovu pozadinu. Problem je pritom predstavljala činjenica da pri pokušaju usustavljanja pojmova poput „uspjeha“ i „harmonije“, postalo je razvidno da oni teže idiosinkratičnosti⁴. Stoga je Kluckhohn, kako bi komparirao dane koncepte vrijednosti, sa svojim učenicima stvorio sekundarnu, manje apstraktnu razinu koju je nazvao *vrijednosnim orijentacijama*. One su definirane kao pretpostavke o ciljevima i svrhama ljudske egzistencije te kao poveznica između onoga što se unutar zajednice određivalo kao poželjno i pretpostavki o prirodi i svijetu u kojem je smješten čovjek.

Jedna od najopćenitijih podjela vrijednosnih orijentacija je na autonomnu i heteronomnu orijentaciju (Životić, 1986, 50).

U autonomnoj orijentaciji postoji opće usmjerenje prema oslobođenju čovjeka i sadržajima tog oslobađanja koje podrazumijeva put prema njegovom samoodređenju. Ona podrazumijeva razvoj čovjekove samosvijesti, svijesti o postojanju vlastite vrijednosti kojom čovjek postaje mjera za razumijevanje svijeta koji ga okružuje. Autonomnom se orijentacijom kroz način vrednovanja izražava kritički odnos prema postojećem te se razvija svijest o mogućnostima nadilaženja ili prevrednovanja postojećeg sustava vrijednosti. “One su usmjerene na transcendiranje postojećeg na formiranje kritičke svesti, na destrukciju postojećeg u ime realnosti koja će biti izraz samoodređenja čoveka, u kojem će čovek autonomno određivati sadržaje i oblike svog društvenog ponašanja“ (Životić, 1986, 49).

Unutar heteronomne vrijednosne orijentacije postoji trajna usmjerenost na održavanje ovisnosti čovjeka o vanjskom svijetu. Heteronomna orijentacija u načinu vrednovanja daje prednost jednoj prevladavajućoj i ustaljenoj hijerarhiji vrijednosti koja je utemeljena neovisno od pojedinca te predstavlja hijerarhiju koju on mora prihvatiti. Takav način vrednovanja postaje obaveza važećih i vladajućih pozitivnih vrijednosti. One izražavaju ono što je poželjno od strane društva i djeluju kao društveno važeći regulativi poželjnog ponašanja koji se odnose na interese,

⁴ Idiosinkratično – čudnovato, neobično, strano. Odnosi se na neobičnu naviku, obilježje ili način ponašanja.

obaveze, dužnosti, preferencije itd. „To su norme koje reguliraju odnos prema proizvodnji, prirodi, institucijama, drugim ljudima i sebi, koje osiguravaju društveno poželjne orijentacije ponašanja pojedinaca i one se doista mogu izvoditi iz socio-psiholoških uvjeta“ (Životić, 1986, 49).

Odnos između autonomne orijentacije u svijetu vrijednosti ne odnosi se na dvije neovisne realnosti koje međusobno koegzistiraju u zasebnom smislu. Unutar heteronomije postoje mogućnosti za razvoj autonomije te je ona moguća samo putem prevladavanja heteronomnog vrijednosnog sustava. Autonomni sustav vrijednosti pak nije u mogućnosti održati se unutar realiteta kojim dominiraju heteronomne vrijednosti te je stoga umjesto na društvo kao kolektiv usmjeren na čovjeka kao pojedinca. U tom smislu pitanje vrijednosne orijentacije znatno uvjetuje čovjekovu praktičnu životnu sferu koja podrazumijeva njegovo ponašanje i djelatnost. Prevladavanjem heteronomnog vrijednosnog sustava kojim se društvo održava kao sustav relativno trajnih, usklađenih i opće prihvaćenih dominantnih autoritarnih vrijednosti pojedinac se ostvaruje kao slobodno djelatno i stvaralačko biće (Životić, 1986).

Stoga se odvijanje sukoba autonomije i heteronomije može razumjeti samo putem razumijevanja totaliteta povijesnog procesa u kojem se odvija borba čovjeka da ostvari sebe kao slobodno biće. Sukob između *vrijednosnih orijentacija* se naime odvija samo zbog toga što je sloboda u bitnom smislu određenje koje leži u samoj biti ljudske naravi te je, kako tvrdi Sartre, „čovjek osuđen da bude slobodan“. Razvojni put kojim čovjek dolazi do slobode opisan je kao put razvoja čovjekove samosvijesti do koje pojedinac dolazi putem samorefleksije. Vrijednosti shvaćene kao autonomne ili heteronomne, regulatori, mjerila i kriteriji su izbora različitih mogućnosti te stoga nisu „ni objektivno svojstvo stvari ni svojstvo subjekta već svojstvo odnosa“ (Životić, 1986, 48).

Istraživači u mjerenju vrijednosnih orijentacija ne opredjeljuju se toliko na osnovu čvrstih i jasno postavljenih teorijskih koncepata koliko na osnovu vlastitih operacionalnih definicija te se stoga često termini *vrijednost* i *vrijednosna orijentacija* koriste kao sinonimi iako pojedini autori sugeriraju razlikovanje njihovih značenja (Miliša i Bagarić, 2012).

Razlika pojma *vrijednosti* i *vrijednosnih orijentacija* temelji se na tome što su vrijednosti artikulirane, imaju određenu koncepciju, dok su vrijednosne orijentacije slabije artikulirane *sustav uvjerenja* iz čega proizlazi da je lakše razvijati vrijednosne orijentacije nego mijenjati vrijednosti pojedinca (Kuzmanović, 1995, prema, Mikanović, 2013). U tom smislu vrijednosti se shvaćaju kao cjelina iz koje se spoznaju i izvire ciljevi, potrebe, stavovi u odnosu na druge ljude, pojave i procese. Osim toga i sam pojam *vrijednosti* pruža mogućnost različitih teorijskih orijentacija čije se perspektive razlikuju ovisno o usmjerenosti i interesnom području određenog

teorijskog polazišta. Razlikovanje unutar teorijskog polazišta, primjerice hedonističkog, utilitarističkog ili pak egzistencijalističkog uvjetovati će određenje i same *vrijednosne orijentacije*.

"Vrijednosne orijentacije odnose se na egzistencijalna pitanja, ali ulaze u okvir "životne filozofije" pojedinca, dok se neke vrijednosti odnose na idealne projekcije i po tome ih je ponekad teško razlikovati od ideala. Vrijednosne orijentacije podrazumijevaju povezanost određenih potreba, stavova, interesa i motiva u tzv. intersubjektivnom značenju i kolektivnoj svijesti - kao činjenici koja jedina može legitimno govoriti o vrijednosnim opredjeljenjima određene populacije" (Miliša i Bagarić, 2012, 93).

Vrijednosne orijentacije zauzimaju trajniju i dublju zaokupljenost svijesti dok se interesi, potrebe, stavovi i motivi unutar svijesti zadržavaju puno kraće i ovisne su o prigodi te variraju u pogledu intenziteta, jer obično predstavljaju trenutačne reakcije, dok su vrijednosne orijentacije opći načini djelovanja i mišljenja. Za razliku od normi koje se krše ili ne, vrijednosti uvijek podrazumijevaju pozitivne preferencije. Stav može biti negativan ili pozitivan, dok su vrijednosti uvijek s većim ili manjim intenzitetom pozitivne preferencije. Ne postoje 'negativne' vrijednosti (Miliša i Bagarić, 2012, 92-93).

Vrijednosne orijentacije definiraju se kao teorijski konstrukti proizišli iz više latentno povezanih vrijednosti. Budući da nastaju kao ishod socijalizacije, vrlo je važno da se pri istraživanju strukture vrijednosnoga sustava u odnosu na neke druge društvene aspekte uzimaju u obzir obilježja društveno strukturiranoga iskustva i kulturalne pozadine, stavova i ponašanja (Schwartz, 2006; 1996, prema, Vlah, Lončarić, Tatalović Vorkapić, 2011).

"Pod «vrijednosnom orijentacijom» podrazumijevamo konstrukt utemeljen na međusobnoj povezanosti pojedinačnih vrijednosnih preferencija koji formira strukturu na latentnoj razini. «Vrijednosna orijentacija» je prema tome faktorska komponenta pojedinačnih vrijednosti. Ako se primjerice vrijednosti kao sto su «biti jako bogat», «biti moćan i utjecajan», «kupiti svaku stvar koju poželim», i «trošiti puno novca» nalaze u međusobno tako visokim korelacijama da na latentnoj razini formiraju faktorsku strukturu onda možemo govoriti o jednoj vrsti «materijalističke» orijentacije" (Šram, 2003, 93). Bez obzira na određenje vrijednosti i vrijednosnih orijentacija njihov je referentni okvir utemeljen na dva elementa, a to su: (1) osoba pojedinca i (2) društvo koje nosi svoja duhovna, kulturna, tehnološka i ideološka obilježja.

Odnos *vrijednosti* i *vrijednosnih orijentacija* može se promatrati putem usmjerenosti pojedinca na individualne ili društvene vrijednosti, a ti se odnosi iskazuju i jedinstvenim odrednicama *vrijednosti* i *vrijednosni orijentacija* (Mikanović, 2013). Vrijednosti su uvijek

određene idealima, stavovima, procjenama subjekta, razinama zadovoljenih potreba i ostvarenih ciljeva. Stoga su *vrijednosne orijentacije* određene sljedećim čimbenicima:

- 1.) odnosima koji se uspostavljaju između subjekta i objekta;
- 2.) principima ponašanja i (samo)djelovanja;
- 3.) (samo)usmjerenošću i (samo)angažiranošću u različitim aktivnostima (Mikanović, 2013).

Vrijednosti i *vrijednosne orijentacije* su u pedagoškom kontekstu povezani pojmovi, međutim, nisu istoznačni te se stoga ne mogu koristiti u tom smislu. Osnovna razlika između navedenih pojmova sadržana je u terminu „orijentacija“ a njime se određuje snalaženje prostoru, umijeće da se nađe put, upućivanje, upoznavanje i obavještavanje (Vujaklija, 2004, 622, prema, Mikanović, 2013). Važna odrednica pojma *vrijednosna orijentacija* usmjeravanje (prema nekomu ili nečemu) što čini bit značenja pojma *vrijednosna orijentacija* a sukladno tome se one definiraju kao usmjerenost pojedinca ili skupine prema aktivnostima ili ciljevima s kojima imaju uzajamne vrijednosne karakteristike. *Vrijednosne orijentacije* zauzimaju važnu ulogu u čovjekovom kognitivnom razvoju te uvjetuju izbor njegovih osobnih ciljeva i kriterija prema kojima će se procjenjivati njihovo postignuće (Mikanović, 2013).

Vrijednosne orijentacije definiraju se i kao životni stil, karakterističan za individuu, određen nekom središnjom, osobnom vrijednošću, pri čemu se vrijednosne orijentacije promatraju kao opći cilj, a životni stil kao način ostvarenja tog cilja (Mladenović i Knebl, 2000).

Unutar empirijskih istraživanja postoje različiti tipovi vrijednosnih orijentacija a njihovi će se prikazi i interpretacije razmotriti u nastavku.

Pišući o potrebi razlikovanja *vrijednosti* i *vrijednosnih orijentacija*, Miliša i Bagarić (2012) iste razgraničavaju:

- 1.) Neke vrijednosti vežu se uz apstraktne, krajnje (subjektivno shvaćanje) idealne projekcije (kao primjerice vrijednosti – etički ideali); vrijednosne su orijentacije skup vrijednosti orijentiran na egzistencijalna pitanja; odnosi prema demokraciji i socijalizmu, navode autori, govore primjerice o vrijednostima, a takvih vrijednosti pojedinac može posjedovati veći broj, a “hedonistički ili altruistički odnos prema životu” bio bi vrijednosna orijentacija, “i takvih orijentacija pojedinac ima manji broj ili samo jednu” (Havelka, 1975, 145, prema, Miliša i Bagarić, 2012, 91).
- 2.) Odnos prema vrijednostima, tj. objektima preferiranja, promjenjiv je, relativan i jedinstven za svaku osobu pojedinačno; vrijednosne su orijentacije opće i trajnije jer

predstavljaju opće “načine djelovanja i ponašanja pojedinaca u različitim situacijama” (Havelka, 1975, 144, prema, Miliša i Bagarić, 2012, 91).

- 3.) Vrijednosne orijentacije i životni stilovi determiniraju vrijednosti koje utječu na ponašanje (Miliša i Bagarić, 2012, 91).

U istraživanju vrijednosnih orijentacija delikvenata moguće je razlikovati slijedeće vrijednosne orijentacije:

1. *Utilitarističko - hedonistička* – orijentirana prema ostvarivanju raznih oblika zadovoljstva i koristi,
2. *Samoaktualizacijska* – orijentirana na ostvarivanje osobnih životno važnih ciljeva.

Dijeli se na:

- a) *sentimentalnu* (ljubav, nježnost i iskrenost)
 - b) *radno spoznajnu* (znanje, upornost, učenje, sposobnost, postizanje profesije),
3. *Moralno- altruistična* – orijentirana na pouzdanost, nesebičnost te činjenje dobra za čovječanstvo (Petrović, 1973, 72, prema, Miliša i Bagarić, 2012).

„Zanimljivu interpretaciju utjecaja nekih općih okolnosti i stanja društvene organizacije i kulture na vrijednosne orijentacije i formiranje ličnosti pojedinaca dao je poljski sociolog Zygmunt Bauman (1925.-2017.). Pri tome on polazi od specifične tipologije društva, koja dijeli na:

- 1) homogena, koja mogu biti agregatna i segmentna i,
- 2) heterogena, koja mogu biti monokulturna i polikulturna. Heterogena – polikulturna društva Bauman opet dijeli na statički i dinamički polikulturna“ (Rafajac, 1991, 36).

Unutar homogenih i monokulturnih heterogenih društava karakteristično je da su unaprijed određeni i svim članovima društva poznati društveni položaji na osnovi pripadnosti određenoj društvenoj grupi te nema diferencijacije položaja. Priprema za konkretne društvene uloge vrši se putem procesa socijalizacije koja nije odvojena od cjeline društvene zajednice te se uloge preuzimaju bez međugeneracijske i intergeneracijske konkurencije. Unutar homogenih se društava formiraju jedinstvene vrijednosne orijentacije ljudi u mjeri u kojoj na to sredina raznim mehanizmima može utjecati poput; odraza skupne sume generacijskih iskustva vidljivog u svakodnevnom ponašanju odraslih; podudarnosti i neproturječnosti iskustava stečenih u različitim fazama razvoja ličnosti; mogućnosti predviđanja budućih iskustava koje pojedinci očekuju, sve većeg potkrepljenja i učvršćenja ranije stečenih obrazaca promatranja kako ih mladi ponavljaju, jedinstva između „jest“ i „treba“ itd. (Rafajac, 1991, 36-37).

Pod heterogenim kulturnim zajednicama Bauman podrazumijeva suvremena industrijska društva u kojima je visoka složenost i promjenjivost društvenog života te rasutost

društvenih uloga i statusa kojima je često nepoznat i tajanstven način njihova stjecanja. Proces socijalizacije odvija se odvojeno od cjeline društvene zajednice putem specijaliziranih institucija koje su obilježene visokim stupnjem formalizma i autoritarizma dok je sloboda izbora samo prividna. Iskustva koja pojedinci stječu tijekom života često su proturječna i nekonzistentna te se mijenjaju s određenim životnim razdobljem u kojem se pojedinac nalazi. Mogućnost anticipacije budućih iskustava društvenog života bitno je umanjena dok se iskustva starijih u mlađim generacijama ponavljaju umanjeno. Konačan rezultat je velika varijabilnost po pitanju vrijednosnih orijentacija ljudi i osobina ličnosti (Rafajac, 1991, 37). „Prilagođavanje uslovima polikulturnog društva ne sastoji se u tome da ličnost usvoji obrasce postupanja za sve prilike, već u tome da usvoji izvjestan kriterij ili pokazatelj koji se može pridodati alternativnim obrascima postupanja radi njihovog uspoređivanja i ocene relativnih preimustava jednog obrasca nad ostalima“ (Bauman, 1967, 35, prema, Rafajac, 1991, 37-38). Prema tome u heterogenim društvima vrijednosti postaju sve apstraktnije što dovodi do velikih razlika u njihovom tumačenju i razumijevanju te rezultira različitim postupcima koji su ovisni o situaciji i time impliciraju relativizam. U Baumanovoj tipologiji, dodatno se razlikuju slijedeći tipovi vrijednosnih orijentacija:

1. *orijentacija na porodicu i miran život* (porodična sloga, miran život, ne zamjeriti se nikome, imati sigurno zaposlenje),
2. *orijentacija na stjecanje materijalnih vrijednosti* (visok standard, dobra zarada, raditi za osobnu dobit),
3. *orijentacija na vanjska priznanja* (postati slavan - popularan, imati autoritet u društvu),
4. *društveno priznanje* (zalagati se za one koji su ugroženi - neobično za današnje vrijeme (opaska autora)),
5. *stvaralačka orijentacija* (kreativan rad, nezavisnost vlastitog mišljenja, smjelost u traženju istine i pravde),
6. *orijentacija neobaveznog života*, (dobar provod i zabava, život pun doživljaja i avantura), (Tanović, 1977, 134, prema, Miliša i Bagarić, 2012).

Temeljem provedenih istraživanja pojedini autori razlikuju različite vrijednosne orijentacije a one se u najširem smislu određuju kao:

- prijatnost, usavršavanje, suradnja, sigurnost, samostalnost, pomaganje, pravednost, zarada, utjecajnost, spoznaja, popularnost, i religioznost (Havelka, 1998).
- materijalistički-utilitarizam, religioznost, altruizam i ravnopravnost među ljudima, obiteljski život i ljubav, nacionalna homogenizacija, politička involviranost, popularnost, socijabilnost, moral, intelektualno postignuće, samostalnost, nacionalna afektivna vezanost i impersonalni hedonizam (Runje i sur.,1998).

Prikazom raznih tipologija vrijednosnih orijentacija razvidno je da temeljni problem suvremenog društva leži u apstraktnoj, pluralnoj i dezorijentiranoj masi vrijednosti koja ne pruža jasan pregled i objektivnu perspektivu po pitanju orijentacije. Trajnost orijentacije je stoga situacijski uvjetovana a pojedinac prepušten subjektivizmu i krajnjem relativizmu. Orijetacija se pritom interpretira kao stvar osobne naklonjenosti, izbora ili preferencije u odabiru pojedine vrijednosti koja za osobu predstavlja cilj, svrhu, smisao, ideal, dobro ili bilo koji oblik motiva kojim se usmjerava ponašanje. Zbog toga se vrijednosne orijentacije mogu smatrati podkategorijom vrijednosti kojom se uvijek nastoji determinirati narav relacije pojedinca i aktualne društvene i kulturne zbilje u kojoj se uže determiniraju i anticipiraju postupci i preferencije njegovih osobnih odabira. Kao jedan od teoretičara pojma vrijednosnih orijentacija Bauman svojom tipologijom ukazuje na to da su vrijednosne orijentacije bitno ovisne o samom socijalizacijskom procesu. Način na koji društvo kao sustav vrši socijalizacijski proces uvjetuje njegovu interpretaciju vrijednosti a time i formiranje njegove vrijednosne orijentacije. Ona se dakle ne može promatrati izdvojeno iz konteksta društvenog jer pojedinac stvara vlastitu sliku o vrijednostima tek u uzajamnom odnosu s drugim. Takav čin podrazumijeva proces enkulturacije te socijalizacije a ona je neraskidivo vezana uz sam proces odgoja.

S obzirom na pluralnu narav vrijednosti, osnovni problem socijalizacije i odgoja u suvremenom društvu je „kako u vrijednosnoj socijalizaciji prevladati stanje „vreće vrlina“ i osigurati integraciju vrijednosne strukture ličnosti na načelnoj razini. Kao jedan od preduvjeta njegova rješavanja javlja se integriranje filozofskih i znanstvenih spoznaja o vrijednostima u konzistentnu teoriju, oslobođenju relativističkih stavova, i njeno inkorporiranje u opću teoriju odgoja“ (Rafajac, 1991, 38). Pogled na vrijednosne orijentacije moguće je zaključiti spoznajama o tome da se ovaj koncept najviše koristi u empirijskim istraživanjima svih znanstvenih područja pa stoga i u odgojnom području kojom se bavi ova disertacija.

2. INTERDISCIPLINARAN PRISTUP TEORIJAMA VRIJEDNOSTI

U ovom dijelu disertacije prezentira se suodnos kulturnog relativizma i univerzalizma vrijednosti koji su predmetom stalne rasprave unutar društveno-humanističkih znanosti i kao takvi se tematiziraju unutar antropologije, filozofije, sociologije, psihologije, etnologije i pedagogije. Temeljem raznolikosti znanstvenih pristupa fenomenu vrijednosti ovo poglavlje konstituira se kao teorijski okvir disertacije kojim se naglašava nužnost njegova interdisciplinarnog promatranja. Prezentiranjem zastupljenosti unutar raznolikih znanstvenih područja pruža se cjeloviti uvid u njihovu strukturu i ističe da se utjecaj fenomena vrijednosti reflektira na sva područja ljudskog kulturnog života. Stoga je interdisciplinarnost vrijednosti u danom poglavlju shvaćena prvenstveno u duhu holističkog pristupa, kako društveno-humanističkim znanostima, tako i ljudskom biću čiji su kulturni temelji izgrađeni i oblikovani putem razumijevanja vrijednosti.

2.1. Antropologijski pristup

Predmetom antropologije kao znanosti jest temeljito i sustavno proučavanje ljudskoga roda. U tom nastojanju antropologija u širokom smislu pokušava odrediti što predstavlja čovjek te što je ono što se svim ljudima može pripisati kao zajedničko ili što ih razlikuje. Podrijetlo riječi antropologija dolazi iz grčke riječi *ἄνθρωπος* (anthropos) koja znači čovjek. Povijesno je tom terminu pridodano značenje „onaj koji gleda prema gore“. „Uz značenje latinske riječi homo pridavano je humus što znači da je čovjek zemljanin, plod zemlje i pripada zemlji. Tako bi čovjek bio zemaljsko biće koje gleda gore, u viši svijet“ (Stanković, 1987, 365). Utoliko se već u određenju pojma čovjek nazire njegova povezanost s prirodom i kulturom koje čine temeljni predmet antropološkog znanstvenog istraživačkog interesa. Premda pronalazi određene srodnosti sa sociologijom, antropologija se razlikuje u tome što proučava širu sliku nastajanja i nestajanja ljudskih društva unutar daleke ili bliske povijesti. Osim njegove prirode ili kulture, antropologija pokušava determinirati čovjeka u odnosu spram njegove etnološke raznolikosti i jedinstva. Stoga dolazi do raznih užih znanstvenih određenja antropologije kao i pojave njenih užih znanstvenih disciplina poput somatsko fizičke, psihičke, duhovnoznanstvene, izvanljudske (religiozne), medicinske, etnološke, sociološke, političke ili kulturalne antropologije. Od svih pojedinačnih određenja antropologije razlikuje se filozofska antropologija koja „nastoji obuhvatiti sve te uvide pojedinačnih znanstvenih istraživanja kako

bi, koliko metafizički toliko još više etički, pokušala odgovoriti na pitanje o biti (što) i načinu (kako) čovjekova bitka u svijetu“ (Kutleša, 2012, 383). Širok i kompleksan pristup predmetu antropologije ukazuje na teškoće u nastojanju bližeg određenja što se unutar njenog predmeta odnosi na vrijednosti te zašto ih je uopće potrebno proučavati.

„Dva primarna problema o kojima brinu antropolozi su kulturni relativizam i vrijednosno – slobodno istraživanje. Kulturni relativizam je teza prema kojoj su sve kulture jedinstvene i stoga se ne mogu vrednovati samo u skladu s vlastitim načelima, vrijednostima, standardima i moralom. Etnocentrizam je uvjerenje da je vlastita kultura superiornija od drugih. Za antropologa, biti etnocentričan je pogubno. Kulturni relativizam sprječava antropološki etnocentrizam u narušavanju rezultata antropoloških istraživanja“ (Birx, 2006, 2264). Kulturni relativizam implicira kulturnu uvjetovanost u determiniranju pojma vrijednosti te poteškoću ili nemogućnost njihovog razumijevanja u univerzalnom smislu. Vrijednosti se unutar antropologije mogu shvatiti kao konstrukti društvene svijesti koji variraju od kulture do kulture te stoga njihovo određenje ne može biti definirano kao nešto što je svim kulturama zajedničko. Takav pristup mogao bi voditi u normativnost pri razumijevanju vrijednosti i na taj način onemogućio njihovo nepristrano i autonomno istraživanje i proučavanje.

Uvid u antropološko razumijevanje vrijednosti na univerzalan način daje Murodock (1945) konstruirajući numeričku listu od 74 čestice koje su zajedničke svim kulturama poznatim u povijesti i etnografiji a primjeri nekih od njih su: rangiranje po starosti, organizacija zajednice, kuhanje, udvaranje, podjela rada, obrazovanje, eshatologija, etika, obitelj, pogrebni obredi, kućanstvo, upravljanje, zakoni, jezik, brak, prava vlasništva, religijski obredi, seksualne restrikcije, koncepti duše, izrada alata i trgovina. „Izvan zajedničkog nazivnika univerzalnih uzajamnih vrijednosti, pojedinačne vrijednosti ili vrijednosni sustavi su rijetko, ako ikada, specifično identični iz jedne kulture u drugu (...) Primjerice, varijacije na temu seksualne stabilnosti za prokreaciju i odgoj djece ogleda se u mnogostrukosti običaja koji se tiču udvaranja, obrazaca braka i bračnog prebivališta, nasljedstva i tako dalje“ (Amyot, 1959, 2).

Ono što su antropolozi u suradnji s psiholozima, psihijatrima i sociolozima pokušali razumjeti je odnos između individualnih želja i grupnih očekivanja – između kulture i osobnosti. Pritom je uloženi veliki trud u razumijevanje značenja vrijednosnih orijentacija te putem njih pokušaj razgraničenja između obilježja koja pripadaju jednoj kulturi prije nego drugoj. „Razumijevanje procesa koji vodi do stvaranja vrijednosne orijentacije ima izravan utjecaj na problem vrijednosti u socijalnoj antropologiji, ali srž problema nije toliko u određivanju onoga što je specifično vrijednost ili kako nastaje, već što čini vrijednost dobrom“ (Amyot, 1959, 2).

Kulturni relativizam pruža odgovor na to pitanje tvrdnjom da samo ljudi koji su nositelji određene kulture razumiju i vide stvari na način koji se izražava i vrednuje putem kulturnih vrijednosti. Stoga je „kulturni relativizam filozofija koja u prepoznavanju vrijednosti utemeljenih od strane društva za vođenje vlastitog života, naglašava dostojanstvo sadržano unutar svakoga tko poznaje običaje i potrebu za tolerancijom konvencija iako se one mogu razlikovati od onih vlastitih (...) Naglasak na vrijednosti mnogih načina života, ne jednog, je afirmacija vrijednosti u svakoj kulturi“ (Herkovits, 1948, 76-77, prema, Aymot, 1959). Pitanje koje proizlazi iz takve tvrdnje postaje je li potrebno cijeliti i vrijednosti dekadentnih i nesretnih plemena i zajednica. Moguć odgovor je da dva dijela sporne doktrine nisu nužno međusobno povezana jer prvi dio tvrdi da se ljudi okupljaju u uzajamnom viđenju vrijednosti koje je sugerirano njihovim lokalnim iskustvom a drugi dio da je potrebno poštovati sve kulture (Redfield, 1953, 147, prema, Aymot, 1959, 3). Redfield uočava nedostatak povezanosti između ta dva dijela te tvrdi da je nemoguće iz sporne propozicije potvrditi da su sve vrijednosti relativne i da ih je sve potrebno poštovati. Jednako tako, smatra on, možemo ih i mrziti.

U nastojanju determiniranja pojma vrijednosti antropološki pristup vrijednostima bilježi slične probleme poput drugih znanstvenih disciplina te se reference na vrijednosti ili teorije vrijednosti unutar antropološke literature mogu pronaći posvuda ali su obično postavljene tako da nagovještavaju njihovo postojanje u golemoj i vrlo kompliciranoj literaturi koja ih nastoji objasniti (Graber, 2016). Problem referente literature leži u tome što nije sustavna te je vrlo teško odrediti na koju se teoriju vrijednosti, ukoliko je uopće zastupljena, znanstvenici pozivaju prilikom uporabe pojma „vrijednosti“. Stoga u konačnici ni jedna cjelovita teorija vrijednosti nije do kraja ostvarena te se mnoge znanosti, uključujući i samu antropologiju, danas nalaze u neprilici koju znanstvenici nastoje zaobići na način uvjeravanja sebe i drugih da takva teorija postoji. Međutim, kako će se kasnije pokazati, svaki pokušaj determiniranja određene teorije svodi se na samo jedan određeni vid, perspektivu i kontekst unutar kojeg se pojam vrijednosti nastoji razmotriti.

Jedan od problema koji se javlja na početku pokušaja definiranja vrijednosti leži u tome što se suvremeni način mišljenja antropologa o pojmu vrijednosti podrazumijeva referiranje na vrijednost u jednini dok se prije dvadeset godina podrazumijevalo da ono podrazumijeva referiranje na vrijednosti u množini. Postoje tri široke struje misli koje konvergiraju pojmu vrijednosti u onom kontekstu u kojem se danas upotrebljava ali da mnogi teoretičari unutar antropologije impliciraju da bi se prilikom referiranja na vrijednosti spornim pojmom trebala obuhvatiti sve tri koncepcije a one su slijedeće:

1. „vrijednosti“ u sociološkom smislu: koncepcije o tome što je dobro, pravilno ili poželjno u ljudskom životu;
2. „vrijednost“ u ekonomskom smislu: stupanj do kojeg su predmeti željeni, mjereno naročito time koliko su drugi spremni odricati se kako bi ih se domogli;
3. „vrijednost“ u lingvističkom smislu, koja potječe iz strukturalne lingvistike Ferdinanda de Saussurea (1916), a koju se može pojednostavljeno svesti na „značenjsku razliku“ (Graeber, 2016, 23-24).

Sva tri načina promišljanja vrijednosti su u domeni razmatranja iste stvari ali različiti načini viđenja vrijednosti upravo predstavljaju problem definiranja spornog pojma (Graeber, 2016).

S jedne strane, vrijednosti se mogu definirati kao koncepcije o onome što u konačnici čovjek u svom životu smatra vrijednim, odnosno, što je ono što mu daje smisao i svrhu. S druge strane, vrijednosti možemo definirati iz perspektive promatranja značenja kojim se nastoji objasniti smisljena distinkcija između različitih predmeta koji nas okružuju. Oni sami za sebe nemaju nekakvu vrijednost ali se ona razumije tek kada ih se smjesti u relaciju spram drugih predmeta i uoči šira slika koja ju determinira. Značenje tada definira vrijednost jer određuje mjesto predmeta unutar sustava. S treće strane vrijednost je moguće promatrati putem ekonomskih pokazatelja a krajnja odrednica odnosno mjera vrijednosti koju čovjek pripisuje određenim predmetima definira se njihovom cijenom. Cijena tada služi kao pokazatelj, odrednica ali hijerarhijska valorizacija vrijednosti kojom se izražava stupanj poželjnosti određenog predmeta.

Sva tri načina promišljanja vrijednosti na neki su način povezana ali se u određenom smislu čini da je ono zajedničko što ih povezuje toliko apstraktno da je svaki pokušaj definiranja te poveznice nedostatan (Graeber, 2016). U svakom od danih pogleda tu poveznicu upravo predstavlja pojam vrijednosti. Ipak, nastojanje definiranja toga pojma je ono što smatra bitnim za znanost te je utoliko neophodno uložiti napor u pokušaj njegova razumijevanja. Svakako je važno uočiti da se već na samom početku takve trodiobe nazire razlikovanje vrijednosti u materijalnom i duhovnom pogledu. Utoliko ono što za čovjeka predstavlja vrijednost nije samo apstraktna ideja koja u relaciji spram njegove refleksije predstavlja određeni motiv, želju, poriv pa samim time svrhu ili cilj. Ona može biti i konkretna, realna, stvarna, materijalna i opipljiva te mu se predočiti u predmetnom obliku. Ukoliko je takva ona će kao predmet njegove refleksije za njega jednako tako predstavljati svrhu, motiv ili želju. U konačnici i jednom i drugom obliku promišljanja vrijednosti, bio on materijalan ili idealan, smisao im daje treći vid koji se oslanja na značenje. Razlog tome leži u tome što bez pojma značenja samu vrijednost nije moguće

razumjeti. Primjer tome možemo pronaći u razlikama, običaja, vjerovanja i ponašanja različitih kultura. Značenje za svaku od njih određuje vrijednost. Bez razumijevanja značenja pripadnici različitih kulturnih sredina neće biti u mogućnosti razumjeti što konkretno predstavlja vrijednost a to može rezultirati time da vrijednost jedne kulture neće predstavljati vrijednost drugoj i obrnuto. Tada dolazi do pojave pluralizma i relativizma vrijednosti koja pak otvara novo, već ranije spomenuto, problemsko područje s pitanjem jesu li vrijednosti pojedinačnog ili pluralnog karaktera te jesu li univerzalne ili relativne.

Ono što je važno istaknuti unutar sporna tri pristupa u razumijevanju vrijednosti je da se svako od njih se reflektira na ljudsko ponašanje te stoga one i jesu predmetom raznolikog znanstvenog interesa.

2.1.1. Etnogafska istraživanja vrijednosti

Američki antropolog i socijalni teoretičar Clyde Kluckhohn (1905.-1960.) najpoznatiji je po svom dugogodišnjem radu na etnografskom istraživanju indijanskog plemena Navajo i svom doprinosu razvoju teorije kulture unutar američke antropologije. Budući da na području savezne države Novi Meksiko živi mnogo različitih zajednica (Mormoni, Teksašani, meksički Amerikanci, Navajo, Zuni) Kluckhohn je došao na ideju kojom je htio ispitati kako se sve te različite zajednice s različitim sustavima vrijednosti adaptiraju na istu okolinu. Proučavajući različite zajednice došao je do zaključka da vrijednosti predstavljaju različita životna uvjerenja i načela unutar zajednice no revolucionarnim se smatrao njegov pokušaj dokazivanja tvrdnje da vrijednosti imaju učinak na ljudsko ponašanje.

Teorijska se analiza »vrijednosti« ili »sustava vrijednosti« uglavnom ograničava na filozofiju (gdje se naziva aksiologijom) i sociologiju (gdje ne postoji ukoliko su vrijednosti promatrane kao neutralne). Unatoč antropološkom nastojanju izbjegavanja termina vrijednosti, ipak u bilo kojem razdoblju i djelu unutar antropologije moguće je pronaći pozivanje na vrijednosti. Kluckhohnov pokret unutar antropologije bio je iznimka te je sa svojim timom s Harvarda 1940-ih i 1950-ih godina uložio veliki napor kako bi pitanje vrijednosti doveo u središte interesa antropologije i na taj način pokušao redefinirati čitavu antropologiju kao komparativno izučavanje vrijednosti (Graber, 2016).

Kluckhohn je neupitno pružio najsustavniji i najutjecajniji eksponent teorije vrijednosti u antropologiji te otišao toliko daleko da je tvrdio da vrijednosti grade sustave međutim u većini slučajeva takav stupanj sustavne apstrakcije nije postignut i vrijednosti su smatrane elementima kulture ili socijalne kulture (Belshaw, 1959). Kluckhohnobi su napori međutim rezultirali

uvršćavanjem njegove teorije vrijednosti i vrijednosnih orijentacija u teoriju akcije Talcotta Parsonsa i Edwarda Shilsa (1951) kojom je u intersdisciplinarnom pristupu između psihologije, antropologije i sociologije razdijeljeno i determinirano izučavanje ljudskog ponašanja. „Psiholozi bi trebali izučavati strukturu ljudske osobnosti, sociolozi društvene odnose, a antropolozi načine na koje je jedno i drugo posredovano kulturom, što se u velikoj mjeri svodi na pitanje kako se vrijednosti uspostavljaju u simbolima i značenju“ (Graeber, 2016, 25).

Vrijednosti su definirane kao implicitne ili eksplicitne koncepcije, svojstvene pojedincu i karakteristične za grupu, nećeg poželjnog što utjeće na izbor prikladnih ciljeva, načina i sredstava akcije (Kluckhohn, 1951). Vrijednosti zauzimaju važnu ulogu u odabirima razlićitih mogućih smjerova djelovanja. Pojedinać pritom percipira vrijednost i razumijeva je individualno te ih može i ne mora biti svjestan. Implicitno razumijevanje vrijednosti jest mjerilo za vrednovanje mišljenja, izražavanja odnosa prema okolini i sebi a time i izbora te alternativa koje se reflektiraju na ponašanje.

Ključni element u razumijevanju njegove definicije sadržan u terminu »poželjno« a ono se pri tom ne misli samo kao želje već na ono što treba željeti te tako predstavljaju kriterij onoga po ćemu ljudi prosuđuju koje su želje legitimne i vrijedne, a koje nisu. Vrijednosti su stoga, ako ne ideje o smislu života onda barem o tome što se od života može opravdano očekivati. Ukoliko, kao što Kluckhohn smatrao, vrijednosti imaju utjecaj na ljudsko ponašanje problem je predstavljalo određenje kakav (Graeber, 2016).

Razmatrajući vrijednosti Kluckhohn je predstavio dvije zasebne ideje unutar kojih ih nastoji opisati, njima je naknadno dodana treća koju je sam Kluckhohn odbacio, opisane su kao pristupi Tipa A, B i C a moguće ih je odrediti kao afektivni, kognitivni i konativni element vrijednosti (Belshaw, 1959).

Temelj prvog pristupa nazivanim Tip A, leži u tome da vrijednosti predstavljaju ideje o tome što je vrijedno a njihov konceptualni indeks može varirati koristeći skale kao što su „dobro-loše“, „poželjno-nepoželjno“. Njihova važnost je u tome što ukazuju na odnos vrijednosti i akcije ili potencijalne akcije. Vrijednosti su koncepcije u relaciji spram koda ili standarda te izražavaju ono što je poželjno a ono mora biti moralno, estetski, razumski ili pak nekom kombinacijom tih elemenata opravdano (Kluckhohn, 1951, 395). Ono što je bitno unutar pristupa Tipa A jest da Kluckhohn eksplicitno prepoznaje da vrijednost uključuje izbor (Belshaw, 1959). Izbor uvijek sugerira povezanost s nekom vrstom standarda ili norme a za ovu vrstu vrijednosti izrazito je važno njihovo povezivanje sa moralnim idealima, dužnostima i prosudbama. Važno je da se vrijednost može eksplicitno i verbalno izraziti. Vrijednosti organiziraju sustav akcije te pokazuju da se kao individualne moraju prilagoditi ciljevima,

interesima individua i kulno-društvenog sustava te stoga dodaju element predvidljivosti u društveni život (Kluckhohn, 1951).

Tvrdeći da se vrijednosti Tipa A uglavnom usredotočuju na etičke i moralne prosudbe Belshaw (1959) uočava zanimljiv detalj da unatoč tome što tadašnja dva najzastupljenija i recentnija izvješća o etičkim sustavima i moralnim kodeksima preliterarnih ljudi čine samo kratku referencu na vrijednosti oni i dalje ostaju konzistentni ukoliko se vrijednosti uklone iz njihovih argumenata. Taj zaključak sugerira da je moguće promatrati vrijednosti i bez njihovog određenja na način Tipa A jer se referiranje na njih može zamijeniti i drugim terminima.

Pristup Tipa B opisuje vrijednosti kao „društvene imperitive i osnovne pretpostavke o društvu“ (Kluckhohn, 1951). Vrijednosti su shvaćene kao društvene koncepcije a pristup polazi od razumijevanja prema kojem vrijednosti konstruiraju sustav prisutan unutar pojedine kulture. Takve vrijednosti odnose se na forme ponašanja u kojima se pretpostavlja da se određena ideja dosljedno primjenjuje u određenim situacijama prilikom djelovanja. Kluckhohnova analiza i njegova primjena na društvene sustave spada u ovu kategoriju jer se bavi pronalaženjem konzistentnosti u ponašanju, povezujući ih s idejama o vrijednosti iz kojih izvodi teme vrednovanja koje se primjenjuju na cijele kulture ili subkulture (Belshaw, 1959, 556). Ovaj tip vrijednosti objašnjava se kao poveznica s određenim kulturnim osobinama civilizacije. Njihova identifikacija osnovana je na ispitivanju stavova pojedinaca koji su pripadnici različitih kultura. Ukoliko se prilikom ispitivanja vrijednosti izostavi njihov uži izbor i mjerilo, unutar kulture dominantna tema vrijednosti ostaje prisutna. Pojedinaac će samo morati uložiti veći napor kako bi ih identificirao. Određena dominantna kulturna tema podrazumijeva uključenost vrijednosti na kojima počiva no time ujedno i ograničava mogućnosti njihova izbora.

Pristup Tipa C utemeljen je na analizi individualnih vrijednosnih preferencija koje su izražene putem ponašanja (bilo verbalno ili ne). Vrijednosti služe kao kriterij selekcije. Takav pristup sam Kluckhohn odbacuje no tom prilikom objašnjava i daje opis njihovih pojedinih elemenata (Belshaw, 1959). Naime, vrijednosti izražavaju stabilne i dugotrajne orijentacije prema višim ciljevima te se stoga pojedinac ne bi trebao orijentirati prema određenim individualnim i trenutnim težnjama ili idejama ukoliko one dođu u koliziju s dugotrajnim ciljevima a mogu uključivati i više pojedinaca (Kluckhohn, 1951). Pristup Tipa C se stoga može opisati kao konfliktna perspektiva određenih ciljeva od kojih se svaki oslanja na prisustvo nekonzistentnih vrijednosti a one se zatim reflektiraju na ponašanje. Jednako tako i same vrijednosti mogu biti u konfliktu a određenje kojoj vrijednosti će prilikom prosuđivanja biti dana prednost ovisi o samom vrednovanju pojedinca koji je njihov nositelj. Ukoliko se pojedinac odluči za vrijednosti nižeg ranga moguće je takav ishod pripisati specifičnosti

određenih uvjeta i situacije. Stoga se pristup Tipa C odražava na vrednovanje elemenata koji su specifični za određeno mjesto i vrijeme.

Navedena tri pristupa u razumijevanju vrijednosti važna su jer izražavaju odnos između zastupljenosti i rangiranja vrijednosti s jedne strane te poželjnosti i preferencije s druge (Belshaw, 1959). Takav koncept vrijednosti napredan je i uobičajen u svakodnevnoj uporabi unutar različitih područja od glazbe i slikarstva sve do ekonomije. Vrijednost sama implicira da nešto vrijedi a pitanje „što vrijedi“ podrazumijeva koncepciju ekvivalentnosti, što za uzvrat podrazumijeva mjerenje. Direktno mjerenje vrijednosti u mnogim je situacijama nemoguće te stoga nastaje rangiranje. Posljedično dolazi do stvaranja određenih hijerarhija vrijednosti, vrijednosnih sustava ali i sukoba vrijednosti prilikom njihovog uspostavljanja na različitim razinama (Belshaw, 1959).

Svaka zajednica koju je Kluckhohn proučavao u svojoj studiji različitih kultura cijenila je različite vrijednosti. Vrhovne vrijednosti kao one koje se najviše cijene su se prema tome potpuno razlikovale a za Kluckhohna je problem predstavljalo kako ih promatrati na način koji bi omogućio njihovo sustavnu povezanost i usporedbu. U nastojanju da promatraju različite koncepte vrijednosti usporedno Kluckhohn i njegovi učenici morali su kreirati manje apstraktnu razinu koja bi im omogućila promatranje vrijednosti na jednostavniji način te su je nazvali »vrijednosnim orijentacijama« a one su definirane kao „pretpostavke o ciljevima i svrhama ljudskog postojanja, prirodi znanja, o onom što donosi ispunjenje ili frustraciju“ (Kluckhohn, 1949, 358-359, prema, Graeber, 2016, 26). Vrijednosne orijentacije činile su poveznicu između onoga što se unutar zajednice određivalo kao poželjno i pretpostavki o tome kakva je priroda i svijet unutar koje je smješten čovjek. Takav koncept vrijednosti omogućio je kreiranje liste pitanja s pomoću kojih su se mogli usmjeriti na proučavanje egzistencijalnih opredjeljenja unutar različitih kultura. Preferencije su se odnosile na pitanja poput jesu li ljudi po naravi dobri ili zli, treba li biti odan sebi, grupi ili drugim pojedincima, treba li odnos prema prirodi biti utemeljen na skladu, vladanju ili podvrgavanju itd. (Graeber, 2016).

Premda takva lista koja bi trebala razlikovati kulture po svojim opredjeljenjima u konačnici jeste kreirana to je predstavljalo i svojevrsan kraj Kluckhohnovog istraživanja jer nakon što je s generalnih i općih preferencijalnih određenja trebalo preći na pojedinačne više nije bilo mogućnosti za sustavnim povezivanjem i davanjem logičnih objašnjenja zašto određene kulture preferiraju jedne nasuprot drugim vrijednostima. U svom istraživanju Kluckhohn je svakako dao izniman doprinos teoriji vrijednosti te pružio njihove temeljne odrednice prema kojima će se zatim kasnije voditi brojne druge znanstvene discipline.

2.1.2. Antropološki pristup ekonomskim vrijednostima

Britanski antropolog i etnolog poljskoga podrijetla Bronislaw Malinowski (1884. – 1942.) dao je značaj doprinos razvoju strogih standarda i sustavnih strategija u pristupu etnografskom radu na terenu putem inovacija koje je razvio i sistematizirao tijekom istraživačkih projekata. Holističkim pristupom istraživanju kulture doprinio je objašnjavanju veza između njenih različitih područja a koja su ranije bile shvaćena kao zasebna područja ljudskog života i na taj način pokazao višestruku prirodu kulture (Moore, 2009).

Ovaj je autor postao poznat po svom višegodišnjem istraživanju i studiji o stanovnicima otočja Trobriand na istočnoj obali Nove Gvineje o kojoj 1922. g. objavljuje knjigu pod naslovom *Argonauti zapadnog Pacifika* a pojedini antropološki teoretičari poput Graebera (2016) smatraju je prvim djelom ekonomske antropologije. Malinowski je smatrao glavnom zadaćom antropologa terenski rad na istraživanju nepoznatih kultura. Njegovi pristupi su utemeljeni na sposobnostima antropologa da identificiraju funkcije kulturnoga ponašanja. Najbolji pristup antropološkom istraživanju je za njega predstavlja biti »participant observer« ili sudjelujući promatrač kojeg strogo razlikuje od termina »insider« kao člana određene zajednice. proučavajući stranu kulturu.

Malinowski je tvrdio da je početna pozicija iz koje se treba promatrati antropološka teorija upravo pojedinac i zadovoljavanje njegovih individualnih potreba za egzistencijom. Njegova funkcionalistička teorijska postavka se prema tome znatno razlikovala od Radcliffe-Brownove funkcionalističke teorije koja u središte proučavanja, upravo obrnuto, smještala društvo a glavna funkcija socijalne strukture je održavanje i ovjekovječenje ljudske zajednice (Moore, 2009, 138).

Malinowski je smatrao da svaki čovjek ima osnovni skup potreba (za hranom, skloništem, sigurnošću itd.) a te potrebe se susreću kroz naučena ponašanja stečena kao član određene skupine odnosno kroz kulturu. Kulturni odgovori na početne individualne potrebe stvaraju nove potrebe a ljudsku povijest karakterizira kumulativna spirala potreba i kulturnih odgovora dok je zadaća etnografa razdvojiti ove višestruke uzročno posljedične veze i tako objasniti prirodu kulture (Moore, 2009, 137-138). Kulturu smatrao međusobno povezanom cjelinom a ne integriranom zbirkom različitih izdvojenih obilježja. Prema tim spoznajama Malinowski je razvio teoriju potreba povezanu s njegovom teorijskom pozicijom individualnog funkcionalizma. Prema njegovoj teoriji potreba kultura postoji kako bi zadovoljila osnovne biološke, psihološke i društvene potrebe pojedinca te predstavlja ljudski oblik biološke adaptacije na život. „Jasno je da ljudski organizam postaje prilagođen tako da su u domeni

svake potrebe razvijene specifične navike a zatim, u organizaciji kulturalnih odgovora, te rutinske navike se susreću sa organiziranom rutinom zadovoljstva“ (Malinowski, 1960, 94). Smatrao je da su kulturne institucije integrirani odgovori na različite osnovne potrebe a unutar njih uočava određenu hijerarhiju kao i važnu ulogu simbolizma unutar njihove strukture.

Tablica 2. Osnovne potrebe i njihov kulturni odgovor (Malinowski, 1960, 91).

Osnovne potrebe	Kulturalni odgovori
1. metabolizam	1. opskrba hranom
2. reprodukcija	2. srodstvo
3. tjelesne ugone	3. sklonište
4. sigurnost	4. zaštita
5. pokret	5. aktivnosti
6. rast i razvoj	6. učenje i obrazovanje
7. zdravlje	7. higijena

Ukoliko promatramo pojedinca, klasična teorijska pretpostavka s ekonomske strane gledišta bi bila da je njegov interes i cilj u životu pribaviti sebi što više vrijednosti uz što manje uložnog napora. Ekonomski model koji objašnjava ponašanje pojedinca na temelju minimalnih i maksimalnih ulaganja i dobitka naziva se maksimirajući. Čitav pojam društva je moguće objasniti na temelju interferencije pojedinačnih interesa i određenog djelovanja i ponašanja koji nastaju kao njihova posljedica. „Student ekonomije, koji posjeduje sustavnu teoriju, mogao bi biti u prirodnom iskušenju da ispita koliko daleko, ako uopće, njegovi zaključci mogu biti primijenjeni na tip društva koji je potpuno drugačiji od našeg. Pokušavao bi međutim uzaludno odgovoriti na ovo pitanje na temelju postojećih etnoloških podataka ili ako bi odgovorio, njegovi rezultati ne bi mogli biti točni“ (Moore, 2009, 139). Svaka ekonomska teorija pokušava predvidjeti određena kretanja u razmjeni i kultiviranju dobara. „Ekonomija se, dakle, bavi predviđanjem individualnog ponašanja, a antropologija razumijevanjem kolektivnih razlika“ (Graeber, 2016, 30). Maksimirajući ekonomski modeli su se međutim unutar antropologije pokazali kao neuspješni a idealan primjer zbog kojeg dolazi do neuspjeha u primjeni ekonomskih modela na stranu kulturu dao je upravo Malinowski. Naime, utvrdio je da se na maksimirajućem modelu ne može objasniti ekonomsko ponašanje stanovnika na Trobrijandskim otocima te navodi:

„Još jedan pojam s kojim moramo zauvijek raskrstiti jest pojam primitivnog ekonomskog čovjeka iz nekih od aktualnih ekonomskih udžbenika... koji je u svim svojim djelovanjima vođen racionalističkom koncepcijom vlastitog interesa, te koji postiže svoje ciljeve izravno i s minimumom napora. Već će i jedan dobro odabran primjer pokazati koliko je besmislena ta pretpostavka. Primitivni Trobrijanac pribavlja nam jedan takav primjer, proturječeći toj pogrešnoj teoriji. U prvom redu, kao što smo vidjeli, rad se ne obavlja prema načelu najmanjeg napora. Posve suprotno, mnogo se vremena i energije troši na potpuno nepotreban napor, to jest nepotreban s utilitarističke točke gledišta“ (Malinowski, 1922, 60, prema, Graeber, 2016, 28).

Malinowski je uočio da trobrijanski muškarci ulažu ogroman napor kako bi svoje vrtove u natjecanju s drugima učinili najurednijim i najprivlačnijim, a taj je napor u ekonomskim terminima potpuno beskoristan. Cijeli smisao uređivanja vrta sastoji se u tome da se prikaže koliko je napora muškarac u mogućnosti uložiti, a sam urod koji dobije za uzvrat u obliku plodova istrune jer ih nema tko pojesti dok ono što se pojede ne pojede sam vrtljar (Graeber, 2016). Sustav raspodjele dobara vrlo je kompleksan i povezan s društvenom koncepcijom vlasništva. Naime, već sam pojam vlasništva se unutar sporne kulture razlikuje od zapadnoevropske koncepcije danog termina te ono zatim diktira daljnja ekonomska kretanja i raspodjelu dobara. Ono što trobrijanski muškarac proizvede u svom vrtu raspoređeno je dijelom poglavici, bračnom partneru i obitelji njegove sestre. Ekonomski sustav ne funkcionira čak ni na razini reciprociteta jer obitelj njegove sestre ne hrani vrtlarevu obitelj već to čine braća njegove supruge.

Maksimirajući ekonomski model prema tome nije dao rezultate kojim bi mogao objasniti kretanja unutar trobrijandske zajednice. Međutim, ukoliko želimo možemo uvijek pronaći nešto što pojedinac želi maksimirati, a to nužno ne mora biti materijalna stvar već osobno zadovoljstvo (Graeber, 2016). Pojedinac se može opredijeliti za to da uloži određeni trud kako bi postigao prestiž, moć ili jednostavno dobar osjećaj koji se javlja kada primjerice nekome nešto pokloni. No, ono što tada predstavlja problem je nemogućnost predviđanja tih njegovih kretanja kao ni razloga zbog kojih do njih dolazi jer su oni strogo individualni i na taj način ni jedna teorijska postavka ne može anticipirati sve potencijalne mogućnosti za ishode njegovog ponašanja. Upravo je pojava darivanja, napose anonimnog darivanja, jedan od problema koji je u ekonomskim terminima teško objasniti. Polazeći od pretpostavke da svaki pojedinac čini određene radnje kako bi prije svega udovoljio vlastitom interesu, utilitarnost i darivanje su dva potpuno oprečna pojma. Distinkciju između robe i dara može načiniti robna razmjena u kojoj se vodi briga o ekvivalenciji vrijednosti razmijenjenih predmeta dok su darovi vezani za međuljudske odnose (Appadurai, 1986). Ono što se iz takvog modela ponašanja može

doznati međutim nisu samo uske pretpostavke o prirodi ekonomskih kretanja unutar određene kulture već, daleko šire, pretpostavke o ljudskoj naravi koja je u središtu interesa antropološke znanosti.

Ono što je zajedničko svim ekonomskim vrijednostima je to da ih ljudi iz nekog razloga žele. One dakle, jednako kao u Kluckhohnovom shvaćanju predstavljaju određenu poželjnost, međutim u ekonomskim terminima ona se reducira na stvari i objekte. Ekonomska teorija nastoji objasniti ljudsko ponašanje na temelju pojma individualnih želja a one su usko povezane s ostvarivanjem zadovoljstva kojeg Malinowski spominje u svojoj teoriji kao krajnji cilj zadovoljavanja potrebe. Važnu ulogu tada zauzima koncept vlasništva te način na koji zajednica određuje njegovo poimanje. Posjed određene stvari se prije svega može shvatiti kao određena ideja koja postoji u svijesti drugih ljudi. Stoga dvije različite kulture mogu na potpuno različite načine razumjeti što znači posjedovati nešto, na što je ukazao i Malinowski u svom istraživanju.

Kupujući određenu stvar, npr. automobil, ne kupuje se samo pravo na to da se njime koristimo već pravo sprečavanja drugih da se njime koriste, ili, još preciznije, priznavanje drugih da imamo to pravo. Objašnjavanjem ugovora između vlasnika i ostatka svijeta u terminima roba i usluga ekonomisti reduciraju društvene odnose na stvari i objekte dok „ekonomistički pristup vrijednostima samo dalje proširuje taj proces, na skoro sve ostalo“ (Graeber, 2016, 31).

Problem međutim predstavlja činjenica da ukoliko se svi društveni odnosi svedu na stvari a svijet na pojedince i objekte postaje nemoguće dati objašnjenje zašto ljudima određeni objekti donose više zadovoljstva od drugih, odnosno, što ih čini više ili manje vrijednima. Ukoliko se tako reducira izrazito je teško objasniti zašto određena društva primjerice više cijene čokoladne napitke od usoljenih šljiva ili obrnuto a tada ekonomske teorije u svoj korpus moraju uvesti pojmove poput društva i kulture jer bez njih nisu u mogućnosti razumjeti ono što se smatra poželjnim. Bez razumijevanja onoga što je poželjno, nemoguće je utvrditi što predstavlja ekonomsku vrijednost, a time ni predvidjeti i utvrditi ekonomska kretanja (Graeber, 2016).

Razumijevanje društva kao cjeline s jedne strane i pojedinca te njegovih individualnih želja, dovela je do debate unutar ekonomske antropologije 60-ih godina prošloga stoljeća. Debata se vodila oko formalističkog i supstantivističkog shvaćanja društva i ekonomskih kretanja i kriterija vrijednosti unutar njega. Unatoč tome što su teorijske osnove obje strane unutar debate danas shvaćene kao diskreditirane i sama tema je u okvirima suvremene antropologije smatrana prošlošću a na ključna pitanja unutar nje nikada nisu dani konačni odgovori (Graeber, 2016).

Unutar debate, važnim je bilo razumijevanje pojma tržišta i načina na koji ono funkcionira kako bi se razumjeli kriteriji, principi i načini razmjene dobara. S jedne strane je smatrano da je slomom feudalizma tržište postalo potpuno slobodnim i otvorenim mjestom razmjene dobara, dok se s druge strane isticalo da je ono tvorevina kulture koja ga uvjetuje. Kako bi se ta uvjetovanost razumjela potrebno je razumjeti i samo društvo kao što i unutar njega predstavlja određenu ekonomsku vrijednost. Supstancivistički pristup nastojao je pružiti temeljita objašnjenja društva kao cjeline ali je u konačnici samo ponudio određene taksonomije prema kojima su se njegovi predstavnici nastojali ravnati. Formalistički je pristup s druge strane ponudio alate pomoću kojih se nastojalo predvidjeti ponašanje pojedinca na tržištu te bi uz njih ponekad i uspjeli predvidjeti ponašanje pojedinaca u drugim kulturama, ali ne i vrijednosti koje su ih motivirale kao ni oblik društva u cjelini (Graeber, 2016).

„Oni koji krenu promatrati društvo kao cjelinu na kraju, poput supstantivista, ne uspijevaju objasniti otkud ljudima motivacija za reprodukciju društva; oni koji krenu razmatrati individualne želje na kraju, poput formalista, ne uspijevaju objasniti zašto ljudi odabiru maksimirati ovo a ne ono tj. ne uspijevaju objasniti pitanja smisla“ (Graeber, 2016, 34-35).

Suvremeni način govora o ekonomskim vrijednostima odmaknuo se od sporne debate i umjesto na društvo i kulturu preusmjerio se na razumijevanje pojma robe i tržišta. S jedne strane, u marksističkom smislu, vrijednost je predstavljena kao ekvivalent ljudskog rada uloženog u proizvodnju određene robe za plasman na tržište. S druge strane, Georg Simmel u svom djelu *Filozofija novca* (1900) odbacuje takav pristup i tvrdi da vrijednost ne izvire iz rada već iz razmjene na tržištu. Simmel tvrdi da je vrijednost samo stupanj u kojem neki određeni kupac želi određeni predmet a mjeri se prema tome u kolikoj mjeri je spreman odreći se određenih dobara da bi ga posjedovao. Simmelov pristup tržištu kao univerzalnom, otvorenom, demokratskom i liberalnom, koji kroz djelovanje aristokrata i kulturnih elita gotovo da nastoji umanjiti moć države, gotovo da zapostavlja činjenicu, koju je utvrdio Karl Polanyi, da je upravo moć države kao zajednice i kulture stvorila ono što danas smatramo normalnim tijekom tržišta (Graeber, 2016).

Polazeći od pojedinca Malinowski je svojim istraživanjem potaknuo razvoj ekonomske antropologije i ukazao na potrebu razumijevanja ekonomskih vrijednosti na način njihove kulturne i društvene uvjetovanosti. Ekonomsku vrijednost je stoga postalo nemoguće odrediti kao predmet reduciran na samu stvar koja je izolirana od strane kulture i društva. Jednako tako, unatoč ekonomskom determinizmu u nastojanju anticipiranja pojedinačnih želja, uočio je da upravo društvo i kultura formiraju kriterije prema kojima se vrednuje ono što je smatrano poželjnim te na taj način predstavlja samu vrijednost. Stoga je ekonomsku vrijednost moguće

smatrati relativnom, varijabilnom i ovisnom o razumijevanju i potrebama koje se uspostavljaju na hijerarhijskoj ljestvici prioriteta određene zajednice i pojedinaca koji ju čine. U tom nastojanju je svakako ključno razumjeti način na koji je ustrojena kultura same zajednice jer upravo to razumijevanje omogućuje uvid u ono što za nju predstavlja vrijednost.

2.1.3. Teorija lingvističke vrijednosti i strukturalizam

Švicarski lingvist i semiotičar Ferdinand de Saussure (1857. – 1913.) smatran je utemeljiteljem moderne lingvistike i teorije strukturalizma. Svoje poglede na jezik Saussure nije sustavno izložio ni u jednom od objavljenih radova niti je vodio bilješke i pisane pripreme za svoja predavanja. Kapitalno djelo suvremene lingvistike pod nazivom *Tečaj opće lingvistike* iz 1916. objavljeno je pod njegovim imenom nakon njegove smrti a za objavu su bili zaslužni njegovi učenici Charles Bally i Albert Seachehaye. Djelo je objedinjeno putem prikupljanja studentskih bilježaka sa Sausserovih predavanja a one same su bile nepotpune i neujednačene te su stoga morale biti tumačene od strane njihovih sastavljača. Saussure je tvrdio da je jezik društvena činjenica i sukladno tome se mora promatrati u vezi s drugim društvenim činjenicama no bit jezika ne mogu odrediti filozofija, sociologija ili psihologija već je to osnovna zadaća lingvistike. Prema tome, lingvistika treba biti samostalna znanost s jasno određenim područjem proučavanja. Sukladno tome Saussure kao predmet lingvistike određuje jezik a budući da semiotika kao opća teorija znakova još nije postojala kao zasebna disciplina on daje slijedeće objašnjenje:

„Jezik je sustav znakova koji izražava misli i po tome je usporediv s pismom, s abecedom za gluhoonijeme, sa simboličkim obredima, s oblicima pristojnosti, s vojničkim znakovima itd. Možemo dakle zamisliti jednu znanost koja izučava život znakova u krugu društvenog života; ta bi znanost tvorila dio socijalne psihologije, a posljedično tomu i opće psihologije; nazvat ćemo je semiologija (od grčkoga σημεῖον, semeion - znak)“ (Saussure, 2000, 62).

Izrazito važnom je bila Sausserova tvrdnja da predmet znanosti mora biti sustav a upravo to jest i sam jezik. Jezik se stoga proučava kao struktura čije su jedinice jezični znakovi koji su voljni i stečeni proizvodi mase govornika. Jezik je blago koje neprestanim služenjem naslagano u pojedincima koji pripadaju istoj zajednici te „(...)gramatički sustav koji virtualno postoji u svakom mozgu, ili, točnije, u mozgu skupa pojedinaca, jer jezik nije cjelovit ni u jednom: jezik savršeno postoji samo u masi“ (Saussure, 2000, 59). Jezik je stoga istovremeno

individualna i društvena tvorevina određenog sustava koji se razvija. On se definira kao sustav znakova koji služi za izražavanje misli. Saussure tvrdi da se jezična djelatnost može razdijeliti na jezik (*langue*) i govor (*parole*).

Jezična djelatnost se rasprostire na fizičko, fiziološko i psihičko područje a može se promatrati kao pojedinačna ili društvena. No, jezik je prije svega društveni fenomen i stvar je dogovora između članova određene zajednice. On se nalazi izvan pojedinca te ga pojedinac ne može mijenjati već ga, kao specifični sustav znakova, mora usvojiti. Sam jezični znak predstavlja korelaciju između pojma (riječ) i zvučne slike (pojava).

Govor je svaka konkretna i pojedinačna uporaba jezika te predstavlja proizvoljni individualni čin kojom govornik koristi razne kombinacije jezičnih znakova kako bi izrazio svoje misli. On je na određeni način podčinjen jeziku jer se manifestira samo kao njegova više ili manje uspješna izvedba dok je sam jezik poput simfonije (Saussure, 2000). Stvarnost jezične simfonije međutim u konačnici ovisi o govoru, odnosno, o uspješnosti njegove izvedbe.

Kronološki gledano, govor uvijek prethodi jeziku jer se slušanjem govora uči i uspostavlja jezik a on je nužan kako bi govor bio razumljiv. Jezik i govor istodobno jedan drugom oponiraju. Jezik teži stabilnosti a govor dinamici te kao rezultat tog odnosa nastaje kreativnost. Jezik se stoga promatra kao konstantno razvojno djelovanje a ne dovršen čin. Saussure stoga cjelokupno proučavanje jezika svodi na dihotomije, odnosno parove međusobno suprotstavljenih elemenata čime nastoji usmjeriti proučavanje jezika na cjelovite jezične sustave. Pet temeljnih Saussurovih (2000) dihotomija su:

1. Jezična djelatnost: jezik/govor – suprotstavljenost apstraktnog sustava znakova i njegove individualne realizacije u komunikaciji,
2. Jezični znak: označeno/označitelj – suprotstavljenost između pojma i zvučne slike kao psihičkog otiska određene osjetilne predodžbe,
3. Pristup jeziku: unutarnji/vanjski – suprotstavljenost između internog ili eksternog pristupa jeziku kao sustavu znakova,
4. Perspektiva promatranja jezika: dijakronijska/sinkronijska – suprotstavljenost vremenske perspektive iz koje se promatra jezik, bilo kao jednog određenog vremenskog presjeka ili u svim njegovim razvojnim fazama,
5. Vrste odnosa u jeziku: in praesentia/ in absentia – suprotstavljenost međusobnih odnosa pojedinih elemenata u govornom lancu te između uporabljenog elementa i onog koji nije uporabljen.

Kombiniranjem negativno određene zvučne slike (označitelj) i negativno određenim konceptom (označeno) tvori se znak (Lanir, 2012). Kako bi se odredila njihova jedinstvenost i diferencijacija, svi znakovi u jeziku negativno se odnose na druge zvukove oko njih, ali znakovi u istom jeziku su također međusobno povezani na dva načina – asocijativno ili paradigmatički i sintagmatski unutar jezičnih nizova. Vrijednost znaka ne dolazi od njegovog unutarnjeg značenja i ne može se odrediti samo zvučnom slikom. Označitelj kao slika nema nikakvu vrijednost a pojam označeno nema vrijednost po sebi jer postoji samo unutar jezičnog sustava. Stoga će, ukupna lingvistička vrijednost jezične jedinice ili znaka ovisiti o okolini i drugim jezičnim znakovima a određuje se pomoću četiri faktora:

1. jedinstvenost koncepta unutar jezika,
2. jedinstvenost zvuka unutar jezika,
3. način na koji se može kombinirati s drugim riječima u sintaktičkom nizu,
4. povezanosti razlika i sličnosti s drugim jezičnim znakovima (Lanir, 2012).

Vrijednost jezičnog znaka raste u relaciji spram njegovog eksternog okruženja unutar jezičnog sustava a ne njegovih internih komponenti te lingvistički znakovi mogu poprimiti vrijednost na dva različita načina, konceptualno i materijalno (Lanir, 2012).

Konceptualno, znakovi ne postoje izolirani i nisu neovisni već su povezani i ovisni o drugim znakovima unutar jezičnog sustava putem kojih se određuje što su oni sami. Za svaku riječ može se reći da ima vrijednost ali se ona shvaća kao negativna (Saussure, 2000). Riječi poprimaju značenje samo u odnosu prema drugim riječima unutar istoga jezika. Ukoliko se na primjer uzme riječ „plavo“ njezino značenje i vrijednost se ne može odrediti bez poznavanja svih ostalih riječi koje označavaju boje u istom jeziku. Potrebno je poznavati sve ostale boje koje nisu „plavo“. Jednako tako riječ „plavo“ prevedena na neki strani jezik možda neće označavati ono što pod njom mislimo u njenom izvornom značenju. Unutar stranoga jezika je stoga potrebno razumjeti i poznavati sve ostale riječi koje označavaju druge boje kako bismo znali točno značenje riječi „plavo“. Ukoliko npr. u nekom stranom jeziku ne postoji riječ „zeleno“ kao oznaka boje za travu, moguće je da se kako bi se označilo njenu boju, upotrebljava riječ „plavo“. Prema tome je moguće zaključiti da vrijednost riječi koja označava određenu boju proizlazi iz poznavanja svih drugih riječi za boje u određenom jeziku.

Materijalna vrijednost zvučne slike određena je jednako tako putem razlike u odnosu spram drugih zvučnih slika u jezičnom sustavu. Na isti način kao što razlikujemo riječi putem njihovih različitih značenja u odnosu na druge, unutar jezičnog sustava, razlikujemo i zvukove u odnosu na druge, bilo u nizu ili putem njihove jedinstvenosti i zasebnih dijelova. „Fenomeni se ne karakteriziraju, kao što se može misliti, vlastitom pozitivnom kvalitetom, već jednostavno

činjenicom da su različiti. Fenomeni su iznad svega suprotstavljeni, relativni entiteti“ (Saussure, 1959, 119, prema, Lanir, 2012)

Predmeti se definiraju putem smislenih distinkcija koje se među njima mogu praviti pa se stoga, ukoliko se nastoji razumjeti značenje, odnosno, vrijednost nekog predmeta, mora razumjeti njegovo mjesto u širem sustavu. Ništa nije moguće analizirati izdvojeno i zasebno te ukoliko se želi shvatiti što određeni fenomen, predmet, slika, riječ ili znak predstavljaju, potrebno ih je smjestiti u kontekst i širi sustav koji im daje značenje, odnosno, vrijednost (Graeber, 2016).

Sam je Saussure uvidio da je riječ moguće zamijeniti za nešto drugo, bilo ideju, koncept ili neku drugu riječ. Vrijednost pojedine riječi neće biti determinirana sve do onog trenutka dok se unutar jezičnog sustava ne odrede sve mogućnosti u kojima ona stoji u opoziciji spram drugih riječi u odnosu na nju. Širina različitih mogućnosti značenja i uporabe određene riječi u različitim kontekstima će prema tome odrediti njenu vrijednost.

Razvoj strukturalizma i Saussureov utjecaj imali su odjeka i u drugim znanstvenim granama pa tako i ekonomskoj antropologiji te je Marshall Sahlins u svom djelu *Culture and Practical Reason* iz 1976. g. uočio da bi se ekonomsku vrijednost također moglo razumjeti kao produkt značenjskih razlika (Graeber, 2016). Sahlins je tvrdio da kako bismo razumjeli zašto ljudi žele određenu stvar, moramo prije svega razumjeti njeno mjesto u širem sustavu. Jednako tako on zapaža da mogućnost zamjene određene stvari za neku drugu određuje njenu vrijednost a to je uočio i sam Saussure. „Kako biste razumjeli vrijednost novčanice od 5 francuskih franaka, piše Saussure, morate razumjeti (a) nešto drugo čim se tu novčanicu može »zamijeniti«, na primjer jedan kruh, te (b) nešto slično s čim se tu novčanicu može »usporediti«, na primjer novčanicu od jednog franka ili neku drugu“ (Graeber, 2016, 37).

Strukturalna teorija bila je u mogućnosti objasniti i definirati međusobne odnose određenih elemenata, njihovu poziciju i ulogu unutar sustava te je na taj način doprinijela razvoju znanstvenih teorija i izvan lingvističkih okvira. Međutim, bez obzira što je bila u mogućnosti pružiti jasan uvid u način na koji funkcionira određeni sustav, njen najveći nedostatak sveden je na nemogućnost davanja jasnog objašnjenja zašto su njegovi određeni elementi vrednovani više od drugih. Odnosno, što je to što određenim elementima daje višu ili manju vrijednost a ne odnosi se na njihovu puku distinkciju. Veliku ulogu u određivanju simboličkih vrijednosti, kada je u pitanju konzumerizam, igra sam marketing te su ljudi spremni kupiti i izdvojiti više svote novca za proizvode koji su jednaki (Sahlins, 1976, prema, Graeber, 2016, 38). Stoga je nemoguće prema načelima strukturalističke teorije objasniti zašto je primjerice ista vrsta žitarica skuplja ili jeftinija i zašto je ljudi vrednuju više ili manje. Naime,

puka distinkcija u tim slučajevima prestaje biti mjerilo vrijednosti. Sahlins izdvaja još jednu važnu opasku po pitanju razumijevanja pojma vrijednosti te navodi; „Ono na što želim ukazati implicitno je u očitj dvoznačnosti pojma »vrijednost«, koji se može odnositi na cijenu nečega, ili značenje nečega (kao diferencijalni koncept riječi), to jest općenito na ono što ljudi smatraju »dragim«, bilo u monetarnom, ili monumentalnom smislu“ (Sahils, 1976, 213, prema, Graeber, 2016, 37).

Nedostatak strukturalnog pristupa zašto određeni elementi u sustavu imaju višu ili nižu vrijednost u odnosu na druge leži u tome što se zapostavlja činjenica da čovjek nije uvijek motiviran samo materijalnim, već i nematerijalnim interesom čija vrijednost može biti sasvim individualna. On je adaptiran i na druga znanstvena područja pa su strukturalisti kao književni kritičari u mogućnosti pružiti izrazito detaljne i sustavne analize određenih književnih djela, pjesama i romana otkrivajući pritom sve skrivene obrasce značenja, ali bez ikakvog uvida u samu vrijednost djela, a slični se problemi reflektiraju i unutar antropologije (Graeber, 2016). Kao primjer iskazuju se radovi Clauda Levi-Straussa pri čemu se on kao antropolog usredotočio na razotkrivanje kako pripadnici određenih kultura vide prirodu svemira i u tome je bio izrazito uspješan. Problem je međutim nastajao u trenutku kada je trebalo pružiti objašnjenje zašto određene kulture jednu stvar smatraju boljom – povlaštenijom, poželjnijom, vrijednijom – od druge (Graeber, 2016). Stoga kao glavni nedostatak strukturalizma predstavlja se pitanje kako iz pasivne kontemplativne razine razumijevanja svijeta objasniti i preći u onu aktivnu i participativnu.

2.2. Filozofski pristup

Poimanje fenomena vrijednosti jedno je od tri fundamentalna problema koja okupiraju filozofsku misao. Metafizičkim promišljanjem bitka, prirode i čovjeka nastoje se pružiti odgovori na pitanja „što jest“, dijalektičkim razmatranjem razvoja, nastajanja i propadanja razmatra se način na koji „to što jest nastaje, razvija se i nestaje“ (Rafajac, 1991, 8). Razmatranja kojim metafizički i dijalektički uvidi nastoje objasniti opstojnost bitka ne pružaju odgovor na pitanje što je čovjek u svojoj biti; što čini njegovu bit te što daje svrhu i smisao njegovoj opstojnosti i djelovanju. U vidu pružanja odgovora na ta pitanja nužno je u diskurs uvesti termin vrijednosti. Stoga se bez pretjerivanja može reći da je pojam vrijednosti najvažniji teorijsko-metodološki konstrukt oko kojeg se objedinjuju sve filozofske i znanstvene spoznaje o čovjeku (Rafajac, 1991, 9).

Istraživanjem naravi vlastite spoznaje čovjek izgrađuje sliku o sebi ali i svijetu koji ga okružuje. Refleksivan proces osim što izgrađuje ujedno razvija i obogaćuje njegovu svijest. Čovjek, premda bitno određen kao racionalno biće, ujedno je i emocionalno biće. U tom se pogledu njegovo iskustvo i percepcija nikada ne može promatrati posve neutralno. Naime, ukoliko doživljava, tada, preispitujući vlastito iskustvo, čovjek ga ujedno i vrednuje. Vrednovanje u najširem terminološkom smislu možemo odrediti u raznim teorijskim okvirima pojedinih filozofskih subdisciplina no one se uvijek svode na isti odnos utemeljen na uzajamnoj igri refleksije i iskustva. Čovjek tada postaje temeljni akter i centralna figura koja bilo spoznaje apriorne⁵ vrijednosne fenomene unutar svijeta ili ih samostalno kreira određujući pritom njihovu narav. „Zadatak čovjeka je uzdizati se u svijesti, a ne stvarati vrijednosti“ (Tanović, 1978, 73, prema, Rafajac, 1991, 12). Antropološko razdoblje filozofije u antičkoj filozofiji stoga predstavlja prekretnicu i obrat u kojem je čovjek u odnosu na prirodu istaknut kao predmet filozofskog promišljanja. Suodnošenje, propitivanje i problematiziranje čovjekova vrijednosnog doživljaja determinira njegovo poimanje vlastitosti kao i svijeta kojim je kao refleksivno biće okružen. „Jednom riječju, čovjek se ne može shvatiti i objasniti bez fenomena vrijednosti, jer bez vrijednosti ljudsko biće ne bi moglo da živi, pa čak i kada pojedinac toga nije svjestan“ (Golubović, 1973, prema, Rafajac, 1991, 10).

Proučavanje pitanja vrijednosti unutar filozofije počinje već u 4. i 5. stoljeću pr. Kr. kada se antički mislioci posvećuju promišljanju vrijednosti te se cjelokupna tradicija zapadnog mišljenja od Platona i Aristotela do Nietzschea mogla promatrati kao bitno vrijednosno

⁵ Lat. a priori – od prijašnjega. Odnosi se na Kantovo razumijevanje onoga što je neovisno o svakom iskustvu.

mišljenje (Kutleša, 2012). Ipak, početak proučavanja vrijednosti u okviru moderne filozofijske znanosti započinje kada Herman Lotze (1817. – 1881.) u 19. stoljeću vrijednosti izdvaja kao zaseban filozofski problem te se zbog toga smatra utemeljiteljem aksiologije kao zasebne filozofske discipline.

Vrijednost kao filozofska kategorija u domeni je istraživanja posebne filozofske discipline koja se naziva aksiologija (grč. *ἀξιος*, *aksios* – vrijedan; *λόγος*, *logos* – govor) a ona istražuje sustavni razvoj teorija vrijednosti. Kao opću teoriju vrijednosti, aksiologiju prije svega zanimaju slijedeća pitanja: kakva je priroda vrijednosti; jesu li one subjektivne ili objektivne kategorije; jesu li to primarne ili sekundarne kategorije koje je moguće izvoditi iz pojedinačnih i općih društvenih potreba i interesa; kako vrijednosti važe i kako se ostvaruju; kako se saznaju i kako se sudi o vrijednostima itd. (Heller, 1981, prema, Rafajac, 1991, 10 – 11).

Aksiologija „pri vrednovanju bivstvajućega ne polazi od njega samog, nego od njemu izvanjskog načela, sukladno kojemu se to vrednovanje izvodi, a time aksiologija zahtijeva ne samo etičko nego i logičko, spoznajnoteorijsko i ontološko prvenstvo“ (Kutleša, 2012, 14). Aksiologija ne promatra vrijednosti kao zasebne fenomene čija je pojavnost partikularna, materijalno određena ili predmetno svojstvena te prikladna mišljenju, moralu ili kulturi određenog vremenskog razdoblja. Promatrano s filozofskoga stajališta vrijednosti se mogu razmatrati iz dvije perspektive. Prva, objektivna perspektiva, vrijednosti određuje kao svojstvo objekata i ciljeva koje postoji neovisno o pojedincu kao subjektu i predmet je jedne neovisne autonomne realnosti. Vrijednosti u tom smislu imaju vlastiti realitet koji je neovisan o čovjeku kao mjerilu vrednovanja. Prema drugoj, subjektivnoj perspektivi, vrijednosti se odnose na kriterije, referentne okvire izražene kroz potrebe, interese, motive, osjećanja, preferencije, dispozicije što proizlaze iz pojedinčeve svijesti ili cjeline motivacijskoga sustava koji postoji u društvu ili kulturi (Lukaš, 2010).

Objektivna perspektiva svojstvena je predstavnicima idealizma i neokantizma kakvog zastupaju Lotze, Windelband i Ricker te fenomenolozi Scheler i Hartmann. Temelj neokantovskog učenja svodi se na razlikovanje činjenica i vrijednosti. Objektom logičkog suđenja su činjenice koje su predmet proučavanja znanosti, vrijednosti su objektom cijenjenja i kao takve su predmet proučavanja filozofije, koja se izjednačuje s aksiologijom. Vrijednosti su shvaćene kao apriorne, objektivne, apsolutne i trajne. Kao takve, one su odvojene od realiteta, empirije i prakse a opstoje u carstvu vrijednosti koje je moguće izvesti iz kulturne povijesti i duhovne djelatnosti. Spoj carstva vrijednosti i realiteta izvodi se putem vrednovana na način sudjelovanja i priznavanja opstojnosti vrijednosti (Rafajac, 1991, 11-12).

Scheler kao zastupnik fenomenologije vrijednosti također smješta izvan realiteta ljudskog iskustva te na taj način onemogućuje bilo kakav subjekt ili realni objekt u smislu njihovog nositelja. Vrijednosti je prema njemu nemoguće racionalno spoznati, dokazivati, deducirati ili analizirati ali ih je moguće pokazati temeljem specifičnog fenomenalnog iskustva na temelju apriorne emocionalnosti. Takav pristup razumijevanju njihove opstojnosti naziva se intuicionizam. Vrijednosti se prepoznaju i otkrivaju u ljudima, stvarima i situacijama a djelujemo prema njima na temelju osjećaja i emocija jednako kao što u vizulnoj percepciji djelujemo prema bojama ili auditivnoj prema zvukovima. One su opsežno imanentno emotivno iskustvo koje je uvijek posljedica subjektivne relativnosti pojedinca. Čovjek je stoga kao nositelj vrijednosti jedinstven. Emocionalnost u Schelerovom sustavu tvori svojevrsni hijerarhijski poredak vrijednosti koji on naziva *ordo amoris*⁶. Za razliku od mnogih naših modernih stavova i predrasuda, emotivni život se ne promatra kao jednostavna kaotična prepreka razumu već se shvaća kao neka vrsta „šestog čula“ koji ima informativnu objektivnu jezgru (Scheler, 1973). „Unutarnja struktura uređenosti među vrijednostima odgovara emocionalnom ustroju osobe. Jedino je osobi svojstveno emocionalno doživljavanje (Fühlen) vrijednosti. Vrijednosti imaju svoju zasebnu strukturu bivstvovanja kroz materijalnu apriornost, modalitet i hijerarhiju viših i nižih vrijednosti“ (Tomić, 2010, 320).

Hartmannova koncepcija vrijednosti u daljnje razrađuje Schelerov teorijski okvir. Jednako poput Schelera opstojnost vrijednosti koncipira izvan vremena i iskustva a njihovo spoznavanje odvija se na intuitivan način putem vrijednosnog osjećaja. Hartmann razlikuje idealno i realno biće. „Realno biće je svijet stvari u vremenu, a idealno biće je vanvremensko i postoji kao suština za sebe u obliku logičkih i matematičkih zakona, principa i vrijednosti koje su apriorne u odnosu na iskustvo. Dok se prirodni zakoni prema stvarnosti odnose kao nužnost, vrijednosti se prema stvarnosti odnose kao idealno zahtijevanje, kako treba“ (Rafajac, 1991, 13). Vrijednosti su prema tome shvaćene kao univerzalni bezvremenski ideali i smjernice kojima se vodimo prilikom prosuđivanja i usmjeravanja vlastitog djelovanja ali je njihova opstojnost i spoznaja moguća samo putem posebnog vrijednosnog osjećaja. U realitetu stoga opstoje samo na način fenomena koji je imanentno svojstven intuitivnoj spoznaji subjekta.

Nedostatno je međutim ustvrditi da pri spoznavanju vrijednosti udio zauzimaju samo emocionalni aspekti ljudske intuicije jer, osim što se na taj način implicira subjektivni

⁶ lat. poredak ljubavi – termin kojim se označava Schelerova stratifikacija vrijednosnog osjećaja. Dubina emocija (njihov intenzitet) određuje važnost vrijednosti dok odsustvo osjećaja ukazuje na njihov nedostatak. Uzlazna apriorna hijerarhija vrijednosti osnova je njegove intuitivne etike nadahnute ljubavlju koja svoj izvor pronalazi u Božanskom.

relativizam, zanemaruje se čitavo područje razumske i iskustvene domene. „Težnja ka vrijednosti nije dokaz da nije iskušena, da o njoj nemamo pojma ne bismo joj ni težili“ (Pavičević, 1958, 133, prema, Rafajac, 1991, 13-14). Razdvajanje emocionalne i racionalne spoznaje stvara problem po pitanju mogućnosti razgraničenja i ograničenja pojedinih oblika spoznaje uopće. Naime, spoznavati čistu emociju bez prisustva razuma za čovjeka je jednako nemoguće poput čiste racionalne spoznaje bez prisustva emocija jer je jedno i drugo sadržano u cjelini njegove spoznaje. „Spoznaja vrijednosti, naime, ne može biti van razuma, iracionalna, nego je analogna svakoj drugoj spoznaji: ona je praktična i kritička, subjektivno-objektivna. Razum je uvijek prisutan u svakoj ljudskoj djelatnosti i nema spoznaje koja bi bila čisto emocionalna, niti čisto racionalna: ona je neposredna i diskurzivna, deskriptivna i normativna – i ostaje bitno iskustvena, historijska i praktična“ (Tanović, 1978, 81, prema, Rafajac, 1991, 14).

Osim što intuicija kao apriorno sadržana emocija čovjekov vrijednosni sud reducira na subjektivnost, onemogućuje i odvijanje bilo kojeg procesa vezanog za vrijednosnu spoznaju unutar iskustva, takav vid odnošenja prema vrijednostima implicira da se odgoj kao proces prenošenja, usvajanja ili posredovanja vrijednosti smatra posve irelevantnim u pogledu utjecaja na ljudsko djelovanje. Usmjeravanje, vođenje i razumijevanje vlastite osobnosti unutar svijeta za čovjeka međutim postaje potpuno isprazno, nedostatno i nemoguće ukoliko sam sadržaj kojim se vodi u razumijevanju vlastitog smisla, svrhe i uloge nije ispunjen spoznajom o onome što smatra važnim, odnosno, onim što je sama vrijednost. Uloga vrijednosti u odgojnom smislu će stoga zauzimati izrazito važno mjesto unutar filozofskih rasprava te obilježiti teorijski okvir pojedinih filozofskih disciplina u pogledu razgraničenja mogućnosti spoznaje, usvajanja i doživljaja vrijednosti.

Fenomen vrijednosti promatran iz perspektive raznih filozofskih disciplina razlikuje se samo po pitanju aspekta ljudske teorijske ili praktične djelatnosti u kojem se odražava njihov utjecaj. Međutim, njihov je sadržaj u smislu vrijednosnog doživljaja, bez obzira na aspekt (bio on etički, estetski, epistemološki, fenomenološki ili ontološki), uvijek isti. U tom pogledu se iskonsko razumijevanje vrijednosti unutar filozofije koncipira na način njihovog jedinstva, cjelovitosti i imanentnosti. Suvremenost u pogledu promišljanja nastoji razlikovati vrijednosne kategorije u pogledu na empiriju ali je bez obzira na grananje znanosti, uže kategorizacije i specijalizacije i danas nužno govoriti o interdisciplinarnosti ukoliko želimo zahvatiti razumijevanje pojma vrijednosti u cjelini. U etičkom govoru pojam vrijednosti dovodi se u vezu s pojmom moralnosti ili ćudoređa te se stoga vrijednosti često promatraju kao moralni ili ćudoredni konstrukti povezani s pojmom dobra. U estetičkom govoru vrijednosti se promatraju

kroz prizmu suda ukusa i povezuju se s pojmom ljepote. U užem smislu određenja vrijednosti koje po svojoj naravi pretpostavlja mnogovrsnost, vrijednosti se mogu promatrati i kao svojstvo predmeta (fizičkog bića, apstraktnog entiteta, procesa, djela) koje iskazuje moralnu, životnu, estetsku, ekonomsku logiku i drugu kakvoću i narav, čime se određuje čemu treba težiti, što je bolje činiti ili kako je bolje živjeti a služe i kao kriteriji na temelju kojih se neki proces, djelo, ponašanje itd. može ocijeniti kao dobro, manje dobro ili pak loše i zlo (Kutleša, 2012).

Razumijevanje vrijednosti unutar praktične filozofije usko je povezano s pojmom dobra koji predstavlja središnji pojam etike. Vrijednosti predstavljaju daljnju specifikaciju i tumačenje pojma dobra. Određenje najvišeg dobra predstavljalo je mjerilo za vrednovanje svih postojećih vrijednosti a one su pak služile kao ciljevi koje pojedinac treba realizirati kako bi ostvario smislen i human život. „Kao najviše dobro, javljali su se dužnost, vrlina, sreća, zadovoljstvo (...) korist, itd.“ (Životić, 1986, 14). Za Platona ideja dobra predstavljala je vrhovnu ideju po kojoj sve što jest ima svoju opstojnost. Pojam dobra tako ne predstavlja uže određeno moralno, estetsko ili ekonomsko dobro već se shvaća kao opće, apsolutno, vječno i objektivno dobro. Dobro u tom smislu predstavlja ontološki aksiom koji zagovara: "Omne ens est unum, verum, bonum et pulchrum".⁷ Tradicionalno shvaćeno se ista ideja kao cjelina te istovjetnost i jedinstvo dobrog, lijepog i istinitog nazire u starogrčkom odgojnom idealu kojeg predstavlja pojam kalokagatija. Važno je napomenuti da u tom smislu promatrane vrijednosti svoj izvor ne pronalaze u stvarima kao ni djelovanju. Čin (moralne prirode) kao i sama stvar (estetske prirode) nisu izvor vrijednosti ali su vrijednosti u njima sadržane. "Vrijednosti ne potječu niti od stvari (odnosno realnih odnosa) niti od subjekta. Nikakav realizam ni subjektivizam ne čini njihov način bitka. One nadalje nisu "formalne", tvorbe bez sadržaja, nego su sadržaji, "materije", strukture, koje sačinjavaju specifični quale⁸ na stvarima, odnosima ili osobama, već prema tome dali im pripadaju ili ne (...) direktno su dohvatljive, kao Platonove „ideje“, samo jednom unutarnjem „gledanju“ (Hartmann, 2003, 124).

Prema tome opstojnost vrijednosti i način njihovog bitka unutar filozofskog promatranja za Hartmanna poistovjećen je s Platonovim idejama među kojima je ona vrhovna ideja, ideja dobra. „U ono vrijeme kad je objektivno i vječno uživalo primat u misli i djelu čovjeka, najveća je vrijednost bila Dobro u sebi, tj. apsolutno i neprolazno. Poslije, kad je došlo na cijenu subjektivno, pojam Dobra je stavljen u zapećak, a nastupila je era vrednota. Vrednota je zauzela položaj dobra“ (Bezić, 1990, 121).

⁷ lat. Sve što jest je jedno, istinito, dobro i lijepo.

⁸ lat. qualis – kvalitet, u filozofskom značenju primjerak subjektivnog, svjesnog iskustva.

U najširem smislu dobro je smatrano onim čemu svi ljudi teže te su stoga antički mislioci pokušavali spoznati njegov izvor, oblik i sadržaj. Antičko shvaćanje izvor dobra pronalazi u eudajmonizmu⁹ kojim se prezentira svjetonazor prema kojem svi ljudi po prirodi teže sreći ili blaženstvu. Blaženstvo tako postaje svrhom djelovanja. Naime, iza svake svrhe kao odredbenog razloga za ljudsko djelovanje se u konačnici kriju vrijednosti jer su upravo one te koje kod čovjeka pobuđuju težnju. Kritikom eudajmonizma se blaženstvo određuje kao popratna ali nikako terminalna ili pak najviša vrijednost. Razlog tome je što je ona uvijek povezana s čitavim nizom ostalih vrijednosti te predstavlja pokretača „pravih“ moralnih vrijednosti. U konačnici sreća na temelju koje eudajmonizam počiva ovisna je o svom vrijednosnom karakteru i materiji te kao takva nikad nije jedinstvena, cjelovita i univerzalna već partikularna, razjedinjena i relativna (Hartmann, 2003).

Dobro možemo promatrati kao unutarnje (*bonum in se*) i izvanjsko (*bonum per se*) te je ono stvarno dobro neovisno o tome je li egzistencijalno ostvareno. "Dobro naime postoji i izvan čovjeka. No to dobro postaje vrednotom tek onda kad nešto vrijedi i za drugoga, kad je to dobrotvorno, tj. kad ulazi u svijest i život razumnog bića što se zove čovjek. Vrednota je dobro za drugoga, za čovjeka (*Bonum pro nobis*)" (Bezić, 1990,125). Prema danom razumijevanju vrijednosti postaju vrijednostima tek onda kada iz ontičkog reda prelaze u antropološki i egzistencijalni i na taj način imaju udjela u čovjekovom razumijevanju, mišljenju i zbilji.

Prijelazom iz kozmološkog u antropološko razdoblje unutar tradicije antičkog mišljenja u središte filozofskog problema umjesto svijeta biva smješten čovjek te se samim time otvara horizont za promišljanje njegove naravi i odnosa prema svijetu. Vrijednosti tako dobivaju svoja mnogostruka određenja koja iako uvijek sudjeluju u istoj ideji imaju svoje pojedinačne i zasebne odrednice sukladno kojima slijedi i razvoj zasebnih filozofskih disciplina koje ih proučavaju.

Ontološki aspekt vrijednosti odnosi se na pitanje o opstojnosti vrijednosti. Razmatra se postoje li uopće vrijednosti po sebi ili je njihova opstojnost stvar doživljaja subjekta. U tom smislu razmatra se jesu li one objektivne ili subjektivne, stvarane ili otkrivane? „*Realisti* smatraju da vrijednosti postoje objektivno i nezavisno od nas i da su one nešto što mi otkrivamo. *Antirealisti* smatraju da su vrijednosti naš proizvod i da ih mi stvaramo“ (Berčić, 2012, 201)

Epistemološki aspekt vrijednosti odnosi se na pitanje kako spoznajemo vrijednosti te kako one djeluju na nas. Pritom temeljno pitanje jest na koji način možemo utvrditi kakve stvari trebaju biti te otkuda nam znanje o vrijednostima? „*Kognitivisti* smatraju da su vrijednosti nešto

⁹ Eudajmonizam – (od grčki *εὐδαιμονία*: sreća) etičko stajalište prema kojem je sreća najviše ljudsko dobro.

što se može spoznati; da donošenje vrijednosnih sudova predstavlja spoznajni proces. *Nekognitivisti* smatraju da u donošenju vrijednosnih sudova ne postoji element spoznaje“ (Berčić, 2012, 201).

Semantički aspekt razmatra na što se uopće referiramo kada govorimo o vrijednostima. Govori li se samo o prirodnim činjenicama (naturalizam); ili se govori o nečemu što postoji nezavisno od prirodnih činjenica (autonomna etika). Izražavamo li svoje emocije (emotivizam); ili izražavamo svoje stavove (subjektivizam). Izražavamo li prikrivene imperativne (preskriptivizam); ili pak nastojimo govoriti o nekakvim objektivnim činjenicama u svijetu, a zapravo ne govorimo ni o čemu jer takvih činjenica naprosto nema (teorija pogreške)? Općenito govoreći moguća su tri osnovna stava prema vrijednostima, to su:

- 1) Eliminativizam – vrijednosti ne postoje,
- 2) Redukcionizam – vrijednosti postoje, ali nisu ništa drugo nego vrsta prirodnih činjenica,
- 3) Antiredukcionizam – vrijednosti postoje kao nešto različito od prirodnih činjenica (Berčić, 2012, 201).

Današnje razumijevanje vrijednosti je u popriličnoj zbrci jer različite struje unutar filozofije zagovaraju različite pristupe i razumijevanje vrijednosti (Bezić, 1990). Radi lakšeg snalaženja i preglednosti neke od načina razumijevanja vrijednosti navodimo izdvojeno u nastavku:

1. *Agnosticizam* – vrijednosti su nespoznatljive,
2. *Emotivizam* – forma iracionalizma prema kojoj su vrijednosni sudovi izrazi emocija.
3. *Egzistencijalizam* – vrijednost je sloboda izbora za usmjeravanje vlastitog života prema onome što mu daje smisao, naglašava samo subjektivnu sastavnicu vrijednosti te ne postojanje objektivnih vrijednosti,
4. *Fenomenalizam* – vrijednosti postoje neovisno o čovjeku,
5. *Funkcionalizam* – vrijednosti su predmet društvenog konsenzusa,
6. *Hedonizam* – vrijednost predstavlja mjera užitka koji pruža,
7. *Intuicionizam* – vrijednosti spoznajemo putem intuicije,
8. *Iracionalizam* – forma subjektivizma prema kojoj su vrijednosti relativne i individualne za svaku pojedinačnu osobu.
9. *Naturalizam* – vrijednosti su predmet interesa, potrebe i želje te jedan od prirodnih svojstava objekta koje on ima po sebi,
10. *Nihilizam* – forma iracionalizma, zagovara odbijanje i ne postojanje opće priznatih moralnih vrijednosti,

11. *Nominalizam* – zagovara ne postojanje dobra i zla u sebi već po nečijoj volji, npr. Božjoj te stoga u njoj treba tražiti izvor vrijednosti.
12. *Konformizam* – priznaje vrijednosti kao verbalno naslijeđene ustaljene i opće priznate,
13. *Marksizam* – sve vrijednosti mogu se svesti na jednu glavnu – ekonomsku,
14. *Pragmatizam* – vrijednosti se procjenjuju prema njihovim posljedicama,
15. *Solipsizam* – vrijednosti su tvorevine vlastitog uma i mentalnih stanja, ekstremni subjektivizam,
16. *Skepticizam* – vrijednosti su izvan dosega ljudske spoznaje,
17. *Utilitarizam* – vrijednost predstavlja ono što čini najveće dobro za najviše ljudi, mjeri se po učinku.
18. *Relativizam* – forma subjektivizma, vrijednosti su relativne s obzirom na promatrača.

Suvremene rasprave aktualiziraju i daljnje problematiziraju pitanja o odnosu između relativnih (osobnih i kulturnih) i apsolutnih (od individua i kulturnih motrišta neovisnih) vrijednosti, o razlici između intrizičnih (samosvrhovitih) i ekstrizičnih (instrumentalnih) vrijednosti (Kutleša, 2012). Njihovo se razumijevanje doima konfuznim s obzirom na slojevitost i mnogostruke podjele u pristupu kojim se nastoji razabrati i obuhvatiti cjelokupnost i svestranost njihovog fenomena. U tom pogledu se onemogućuje uvid njihovu strukturu i bit no ona postaje razvidna tek kada fenomen vrijednosti promatramo u razvojnom smislu. Kompleksan odgovor na pitanje što su vrijednosti moguće je poistovjetiti sa pokušajem davanja odgovora na pitanje što je uopće čovjek. Naime, ukoliko želimo shvatiti što je vrijednost, na koji način opstoji, u kojem pogledu se manifestira i kako se spoznaje, ono što zapravo želimo znati je što je ona u odnosu na čovjeka. Mogućnost spoznaje, narav, predmet i vid neodvojivi su od misaonoga aspekta ljudskog kognitivnog aparata te stoga kada se pitamo o tome što su vrijednosti, pitamo se, prije svega, što su vrijednosti za čovjeka.

Dvadeseto stoljeće obilježeno je pojavom egzistencijalizma kao smjera u filozofiji nastalim uslijed iznimno loših životnih prilika nakon završetka prvog svjetskog rata. Kao jedan od istaknutih predstavnika ovoga smjera Jean-Paul Sartre (1905.-1980.) smatra da se čovjek ne može definirati prije nego što se odredi kao egzistencija. Sartre ukazuje na to da egzistencija kao opstojnost prethodi esenciji kao suštini. Čovjek kao egzistencija je otvoreno i aktivno biće koje vrši izbor i izvršava čin te je stoga temeljna vrijednost koja je osnova i uvjet svake vrijednosti sloboda. „Kad izjavljujem da sloboda ni u kojoj konkretnoj prilici ne može imati drugi cilj nego da sama sebe hoće, ako je čovjek jednom priznao da u napuštenosti sam postavlja

vrijednosti, on može htjeti samo jedno: slobodu kao temelj sviju vrijednosti“ (Sartre, 1964, 37, prema, Rafajac, 1991, 15). Sartre odbacuje apriorne forme doživljaja vrijednosti jer smatra da prije nego što čovjek opstoji (egzistira), život nije ništa. Odbacivanjem teizma ne postoji neka viša svrha, cilj i životni put usmjeren prema njegovom ostvarivanju. Stoga upravo čovjek postaje taj koji životu daje smisao a on se sastoji u slobodi izbora. Premda se Sartrovom razumijevanju u pojedinim aspektima izbora pripisuje subjektivnost i relativizam on u svojim nazorima ne ostaje posve otvoren za takav način interpretacije te tvrdi: „Sigurnost, sloboda kao definicija čovjeka, ne zavisi od drugog, ali čim opstoji angažiranje, dužan sam da istodobno želim svoju slobodu drugih, svoju slobodu mogu uzeti kao cilj samo ako ujedno uzmem kao cilj slobodu drugih... Tako iako je sadržaj morala promjenjiv, stanovit oblik tog morala je univerzalan“ (Sartre, 1964, 36, prema, Rafajac, 1991, 16).

Meta-etička vrijednosna orijentacija koja dominira u suvremenoj anglo-američkoj aksiologiji razlikuje i odvaja pojmovno određenje vrijednosti i dužnosti. Time se nastoji naglasiti razlikovanje između onoga što jest i što treba biti. Vrijednosti se tako promatraju kao uža iskazno pojmovna određenja čija se uloga promatra isključivo u deskriptivnom kontekstu. „U žarišta svoga interesa meta-etičari postavljaju pitanja kao što su: kakvo značenje ima vrijednosni izričaj, kakva je uloga vrijednosnih pojmova u govoru, kakav je logičko-saznajni status vrijednosti, a odbacuju pitanja o fundamentalnom dobru i uopće tome što treba da bude. Tim pitanjem bi trebalo da se bavi normativna etika (odnosno posebne znanosti)“ (Rafajac, 1991, 16-17). Postoji više različitih pravaca u određenju značenja uloge metaetičkih pojmova i iskaza vrijednosti. Jedno određenje je da su one ne-prirodni kvalitet koji se spoznaje intuitivno, drugo da su one subjektivna ekspresija emocija te osobni stavovi kojima se nešto odobrava ili odbacuje bez objektivnog statusa, treće je (lingvističko) određenje po kojem vrijednosni sudovi nisu deskriptivni već non-kognitivistički te ništa ne kazuju, ni na šta ne obavezuju (Rafajac, 1991). Sva meta-etička određenja u svojoj biti, bez obzira na spoznajni princip putem kojega se pristupa određenju vrijednosnih iskaza i biti njihove opstojnosti, zagovaraju svojevrzni subjektivizam. Bilo da se radi o tumačenju vrijednosnih iskaza temeljem intuicije (kao subjektivnog osjećaja), emocija (kao subjektivnih ekspresija) ili njihovom potpunom odbacivanju u vidu non-kognitivizma, njihovo je određenje subjektivno. „Na sreću, vrijednosni sudovi nisu samo subjektivne ekspresije emocija; odgoj, usvajanje vrijednosti i vrijednosni razvoj se ne mogu svesti na „uvjeravanje“, mada ga- na žalost – mnogi odgajatelji upravo tako shvaćaju“ (Rafajac, 1991, 17).

S obzirom na područje znanstvenog interesa unutar filozofije postoje još mnogi pristupi, perspektive i kategorizacije vrijednosti. Mnogostruka određenja promatrana u terminološko-

pojmovnim određenjima raznih „izama“ koji su prethodno navedeni pružaju opsežan ali uvijek ograničen uvid u narav fenomena vrijednosti jer je on ovisan, vezan i uvjetovan određenom znanstveno-teorijskom perspektivom koja analizira samo njegove pojedinačne aspekte. Za razliku od psihologije i sociologije gdje su vrijednosti čest predmet istraživanja filozofsko shvaćanje vrijednosti potpuno je suprotno jer se ne temelji samo na empirijskom pristupu. Utoliko vrijednosti unutar spomenutih znanosti predstavljaju odraz onoga što ljudi misle da one jesu a ne onoga što one zaista jesu (Berčić, 2012). Stoga je pogreška svih „izama“ uskoća u postavci problema vrijednosti jer se lažno sve hoće izjednačiti (Hartmann, 2003). Unutar etičkog pogleda tome nije drugačije pa tako čine i eudajmonizam, utilitarizam, relativizam i druge perspektive. Pogreška leži u preuskom postavljanju problema na osnovu proizvodnje ograničenog odabira etičkih fenomena a oni su u prvom redu vrijednosni fenomeni. Povijest etike povijest je sukoba različitih perspektiva unutar same etike. Cilj suvremene etike je upravo zahvaćanje i proširivanje kruga razmatranja na vrijednosnu raznolikost (Hartmann, 2003).

Filozofsko shvaćanje vrijednosti njihovu razumijevanju ne pristupa u puko kontemplativnom i deskriptivnom smislu unutar kojeg se nastoji razumjeti, kvantificirati i opisati njihov predmet i sadržaj. Vrijednosti se shvaćaju kao temelj koji leži u osnovi svakog ljudskog djelovanja te tako zadaćom filozofije a napose etike kao njene discipline nije samo opisati prirodu tog djelovanja već ga i usmjeriti. Etička misao o vrijednostima stoga postaje ujedno i odgojna misao jer usmjeravanje i odgoj za vrijednosti nužno pretpostavljaju odgojni utjecaj. Odgoj jednako kao i etika stoga za predmet promišljanja uzimaju elemente prošlog, sadašnjeg ali i budućeg kao razvojnog i nastajućeg.

Filozofska etika se drži vrijednosti koje su drugi otkrili i bori se za njihovo pojašnjenje, svjesno prožimanje i utemeljenje. Utemeljenje poseže za metafizikom te spaja teorijsku i praktičnu filozofiju što neizbježno vodi k teoriji i sustavu vrijednosti (Hartmann, 2003). Zadatak odgojnih znanosti jest usmjeravanje za njihovo prepoznavanje, razumijevanje i usvajanje. Normativni aspekt odgoja time ne nastoji reducirati i onemogućiti temeljnu pretpostavku odgojnog procesa koja se ogleda u ideji slobode već, upravo suprotno, racionalno je utemeljiti na principu ljudske autonomije pod kojom sloboda podrazumijeva samosvijest i odgovornost.

2.2.1. Teorija vječnih vrijednosti

Američki psiholog, filozof i teoretičar filma njemačko-židovskoga podrijetla Hugo Münsterberg (1863.-1916.) radio je kao profesor na Sveučilištu u Freiburgu, a od 1892. g. predavao je na Harvardu. Za vrijeme rada na Harvardu od 1898. g. obnašao je dužnost predsjednika Američke psihološke asocijacije (APA) a od 1908. g. i Američke filozofske asocijacije. U filozofiji zauzima poziciju *Klasičnog njemačkog idealizma* te nastoji sjediniti Fichteov etički idealizam i znanstvenu psihologiju. Vlastiti pristup istraživanju fenomena vrijednosti opisao je u knjizi *The eternal values* iz 1909. g.

Istraživanje vrijednosti započinje pitanjem: Postoji li u svijetu išta što se može nazvati vrijednim samim po sebi? On smatra naravnim da u svijetu postoje mnoge stvari koje držimo vrijednima zbog toga što nam se sviđaju, ili su nam korisne i od pomoći, no za sve takve stvari karakteristično je da njihova vrijednost ovisi o našoj perspektivi. Određene stvari tako mogu biti korisne, lijepe, privlačne ili od pomoći za nas ali ne i za nekog drugog. Isto tako određene istine koje su se vrednovala kao takve jučer ne moraju to biti danas ili sutra. Isti princip vrednovanja moguće je primijeniti na poimanje moralnosti, ljepote, religije i stoga on tvrdi: „sve se čini podložnim individualnom gledištu i ovisnim o individualnim željama“ (Münsterberg, 1909, 1).

Realitet prožima uvjerenje da ne postoje apsolutne vrijednosti već su one samo relativne. Čovjek kao pojedinac tada postaje mjerilo svih stvari. Dobro je dobro samo za određenu svrhu, određeno vrijeme, društvenu grupu ili pojedinca a takva stajališta za krajnji rezultat imaju filozofski skepticizam i relativizam čije zastupanje harmonizira tendencije protivne ikakvoj organizaciji, sustavnosti i cjelovitosti uvida u strukturu fenomena vrijednosti. Münsterbergovo vrijeme obilježeno je razvojem pojedinih znanstvenih grana nastalim temeljem pozitivističkog¹⁰ i empirijskog znanstvenog pristupa ali on već tada tvrdi da će svaka pojedina grana znanosti morati kritički promišljati vlastite temelje ukoliko nastoji spoznati pravu vrijednost istine. Filozofsko promišljanje vrijednosti pokušava zahvatiti značenje posjedovanja vrijednosti, njihov smisao i ulogu u odnosu spram pojedinca. Nastojanja unutar njegovog proučavanja vrijednosti usmjerena su prvenstveno na pružanje odgovora na pitanje jesu li relativistička stajališta u poimanju vrijednosti opravdana i istinita.

¹⁰ Pozitivistička stajališta i pogledi na svijet su površni te iako im se pridaje čast filozofskog pogleda na svijet, nisu u tom zadatku primjereniji od materijalizma jednog fizičara. Stoga su materijalizam i pozitivizam nedostatni u pružanju konačnog pogleda na realitet (Münsterberg, 1909, 18-19).

Unutar fizičke prirode koju dijeli na mentalne objekte i fizičke objekte tvrdi da nije moguće pronaći vrijednosti koje imaju opstojnost po sebi jer se fizička priroda ne nalazi u relaciji spram volje. Ljudska volja uvjetovana je htijenjem i stoga vrijednost pripisuje pojedinim objektima koji su njen predmet. Vrijednosti stoga postaju predmet čovjekovog interesa i svaka materija koju je moguće doživjeti i misliti može se razmatrati iz perspektive njene poželjnosti. Ukoliko zauzmemo takav stav uvažavanja kao standard, možemo reći da je sve vrijedno u skladu s poželjnošću ili prijatnošću (Münsterberg, 1909, 31). Takve vrijednosti međutim nije moguće kategorizirati kao apsolutne jer njihovo referiranje na pojedinačni osjećaj ugone ili neugode uvijek vodi u relativizam. Čak i u slučaju da se vrijednost odredi kao nužnost osjećaja ugone nemoguće ju je smatrati apsolutnom jer bi tada volja postala dijelom kauzalne prirode. Münsterberg je smatrao da ukoliko vrijednosti uopće postoje moraju nadilaziti pripadnost kauzalnom i individualnom realitetu svijeta a kao takve moraju biti neovisne o osjećajima ugone i neugode te pružati ispunjenje čija priroda nije subjektivna te predstavlja apsolutnu vrijednost. Vrijednost se prema njemu ogleda u potrazi za identitetom iskustva koje je neovisno o subjektivnom osjećaju zadovoljstva ili boli. Ipak, zaključuje da se prepoznavanje određenog identiteta iskustva kao vrijednog reflektira u osjećaju zadovoljstva. „Kad god naša volja stupi u doticaj s takvim ispunjenjem u svijetu te pronađe identično iskustvo u novom događaju, čista volja je zadovoljena a čista vrijednost stečena“ (Münsterberg, 1909, 79). Budući da je takvo iskustvo moguće, stalno i jednako, ono potvrđuje opstojnost vrijednosti unutar svijeta. Takav svijet je prema njemu izgrađen na temelju vrijednosti a one nisu samo pojedinačna iskustva jer bi značila prolaznost, neuređenost i slučajnost koju naziva »kaotičnim snom«. Prema tome, potvrđivanje vrijednosti odvija se prepoznavanjem određenog identiteta iskustva a takve vrijednosti naziva *vrijednostima egzistencije*.

„Vrijednosti egzistencije pripadaju objektima distribuiranim u prostoru i vremenu čim ih uočimo ili zapamtimo ili očekujemo s uvjerenjem da te identične stvari mogu biti predmeti iskustva za svaki mogući subjekt“ (Münsterberg, 1909, 100). Osim što se odnose na predmete, vrijednosti egzistencije odnose se na osobe te unutarnje i vanjske procjene.

Povijest znanja predstavlja veliki trud u elaboriranju vrijednosti i utvrđivanju identiteta dijelova iskustva u kojima ih naivni život ne bi prepoznao a taj sustavni napor vodi do nove skupine vrijednosti koje se nazivaju *vrijednostima povezanosti* (Münsterberg, 1909, 86). Vrijednosti povezanosti Münsterberg naziva i kulturalnim vrijednostima a one nadilaze izravna iskustva koja su čovjeku dana putem objekata i osoba te se uspostavljaju u istraživanju njihove povezanosti. Vrijednosti povezanosti omogućuju znanje te se uspostavljaju unutar tri različita

područja a to su priroda, povijest i razum (putem kojih se objašnjava prirodna znanost, povijesna znanost i normativna znanost).

Vrijednosti egzistencije i povezanosti služe istoj potrebi prepoznavanja elemenata iskustva identičnih sa samima sobom u novom okolnostima a trud u uspostavljanju i prepoznavanju povezanosti iskustva čini znanost te uspostavlja *vrijednosti znanja*. Elaborativni napor, priznavanje opstojnosti, znanstveno prepoznavanje povezanosti unutar različitih elemenata iskustva naziva *logičkim vrijednostima*. Logičke vrijednosti se sastoje od vrijednosti egzistencije i povezanosti koje su neodvojive (Münstenberg, 1909).

Vrijednosti povezanosti i egzistencije nužno vode do *vrijednosti jedinstva* koje predstavljaju slijedeću kategoriju vrijednosti unutar sustava vrijednosti. One se sastoje iz međusobne isprepletenosti pojedinih elemenata prirode koje se čovjeku predstavljaju kao cjelina. Percipiranje cjeline čini nam zadovoljstvo koje implicira vrijednost. Vrijednosti jedinstva se mogu daljnje raščlaniti na pojedine elemente a to su: sklad (izvanjskog svijeta), ljubav (društvenog svijeta) i sreća (unutarnjeg svijeta). Dani elementi čine jednostavne forme vrijednosti jedinstva koja je za čovjeka naravna poput vrijednosti egzistencije i stoga ju je moguće vrlo lako prepoznati.

Drugi, kompleksniji oblik vrijednosti jedinstva čini njihovo znanstveno povezivanje, usustavljivanje i obrazlaganje. Putem takvog pristupa nastaju *vrijednosti ljepote*. One se jednako poput vrijednosti jedinstva mogu raščlaniti na pojedine forme koje čine pojedine ekspresije umjetnosti a to su: likovna (za izvanjski svijet), književna (za društveni svijet) i glazbena (za unutarnji svijet). Vrijednosti jedinstva i ljepote nazivaju se *estetičkim vrijednostima* (Münstenberg, 1909, 164).

Prisustvo *vrijednosti razvoja* ogleda se u ljudskom djelovanju. Djelovanje tada nije određeno kao svršen čin već čin u nastajanju a vrijednosti razvoja shvaćaju se primarno kao neposredne vrijednosti života. Vrijednosti razvoja raščlanjene su na elemente rasta, napretka i vlastitog razvoja. U trenutku kad određeni vrijednosni čin postane podvrgnut svjesnoj svrsi on tada postaje postignuće koje nam pruža zadovoljstvo i stoga predstavlja vrijednost. Stoga *vrijednosti postignuća* čine zasebnu kategoriju vrijednosti koja se pripisuje civilizacijskom doseg i razvoju a njihovi elementi su industrija, zakon i moralitet. Vrijednosti postignuća i razvoja objedinjavaju se pod nazivom *etičke vrijednosti* (Münstenberg, 1909).

Posljednju kategoriju vrijednosti čine religijske *vrijednosti svetosti* čiji su elementi kreacija, otkrivenje i spasenje te filozofske *vrijednosti apsolutnosti* čiji su elementi svijet, čovječanstvo i nad-jastvo. Objedinjene, religijske i filozofske vrijednosti, čine *metafizičke vrijednosti*.

Religija konstruira nadgradnju koja nadilazi iskustveni svijet a filozofija konstruira podgradnju koja ga podržava (Münsterberg, 1909, 355-356). „U svrhu toga religija stvara Boga koji svijetu daje vrijednost svetosti a filozofija traži krajnji temelj u vječnom djelovanju koji svijetu daje vrijednost apsolutnosti“ (Münsterberg, 1909, 356). Vrijednosti svetosti su neposredne i kao religijske vrijednosti postižu se putem osjećaja, emocija bez svjesnog znanja o konačnim svrhama. Prepoznaju se kao stvarne zbog ljudskih uvjerenja koje se u domeni religije nazivaju vjerovanjem. Filozofske vrijednosti apsolutnosti postižu se putem svjesnih i svrsishodnih napora mišljenja a predstavljaju apstraktni ideal. „Filozofija i religija imaju isti zadatak a obje namjeravaju shvatiti svjetove vrijednosti kao krajnje identične a totalitet svijeta kao apsolutno vrijedan“ (Münsterberg, 1909, 354).

Skraćeni prikaz Münsterbergovog predstavljenih vrijednosti objedinjenih u sustav prikazan je unutar *Tablice 3*.

Tablica 3. Münsterbergov sustav vrijednosti
(izradio autor za potrebe disertacije)

Opće vrijednosti	Specifične vrijednosti	Elementi			Princip postizanja	Razina spoznaje
		Izvanjski	Društveni	Unutarnji		
Logičke	Egzistencija	Stvari	Osobe	Procjene	Znanje	Iskustvo
	Povezivanje	Priroda	Povijest	Razum		
Estetičke	Jedinstvo	Sklad	Ljubav	Sreća	Odanost	
	Ljepota	Likovna umjetnost	Književnost	Glazba		
Etičke	Razvoj	Rast	Napredak	Razvoj	Procjena	
	Postignuće	Industrija	Zakon	Moralitet		
Metafizičke	Svetost	Kreacija	Objava	Spasenje	Vjera	Nadilazi iskustvo
	Apsolutnost	Svijet	Čovječanstvo	Nad-jastvo	Mišljenje	Prethodi iskustvu

Vrijednosti se samo-potvrđuju uslijed promjena u iskustvu koje je novo a pruža jednako zadovoljstvo (Münsterberg, 1909). Prema tome vrijednosti ne mogu biti relativne. Sustav vrijednosti Huga Münsterberg razrađen je na temeljima Hegelove dijalektičke metode teza - antiteza – sinteza kojom je uspostavljena svaka pojedina trijada vrijednosti unutar njegovog vrijednosnog sustava. Münsterberg ih stoga naziva zasebnim svjetovima koji su međusobno isprepleteni i reflektiraju se u realnosti. Njegov iscrpan i opsežan trud pružio je jedno od prvih

filozofskih obrazloženja vrijednosti i njihove pozicije te egzistencije unutar svijeta u relaciji spram čovjeka. Münsterberg je uvidio da se vrijednosti moraju obrazlagati kao spoznaje unutar iskustva ali jednako tako o njemu moraju biti neovisne u smislu pristranosti i nužde jer se tada spoznaji oduzima slobodna djelatna moć a prirodi kauzalnost. Opstojnost vrijednosti je prema tome moguće utvrditi samo temeljem spoznaje identiteta iskustva. Sama njihova opstojnost predstavlja važnu činjenicu za znanstveni svijet jer osim što negira principe relativizma i skepticizma, pruža široki uvid u ono što je za čovjeka vrijedno te što ga u pojedinačnom ili općem smislu izgrađuje. U tom pogledu Münsterberg jasno tvrdi da sama empirija nije dostatna pružajući uvid u svijet metafizičkih vrijednosti.

2.2.2. Teorija prototipskog pristupa

Američki filozof, semiotičar i profesor religijske kulture Charles William Morris (1901.-1979.) među prvima je počeo s međukulturalnim proučavanjem vrijednosti a cjelovito istraživanje na području različitih kulturalnih koncepata vrijednosti objavio je unutar knjige *Varieties Of Human Value* (1956). Svojim je istraživanjem nastojao dokazati *univerzalnosti tipova vrijednosti* koji čine čovjekov *vrijednosni sustav* (Ferić, 2009).

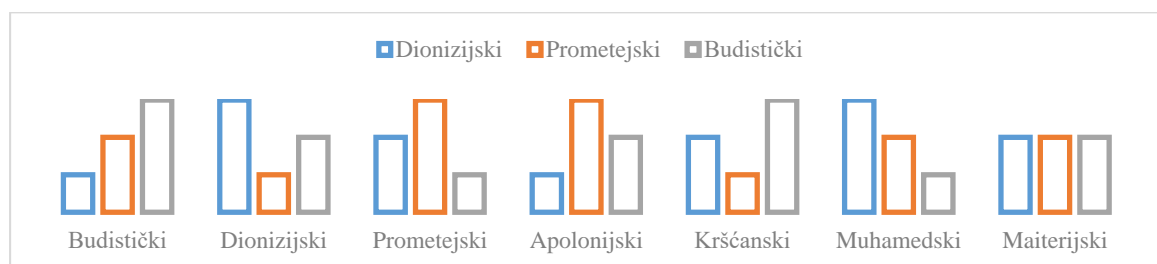
U razdoblju od 1951. do 1953. godine tri je semestra proveo na Odjelu za društvene odnose harvardskog sveučilišta gdje je izmijenio mnoge ideje s Talcotom Parsonsom i Robertom Balesom koji su ga uputili na povezanost osobnosti i društvenog uređenja. Mnogo godina proveo je izmjenjujući ideje o vrijednostima s Kluckhohnom, a tvrdio je da su na njegov znanstveni rad znatno utjecali Gordon Allport, Jerome Bruner, Frederick Mosteller, Henry Murray, John Roberts, Samuel Stouffer te Florence Kluckhohn, (Morris, 1956, ix).

Ovaj je autor mnogo pozornosti posvetio proučavanju ljudskih sklonosti i preferencija te je smatrao se ljudska osobnost sastoji od tri glavne komponente prisutne unutar svakog čovjeka. Temeljne tri komponente identificira, prezentira i opisuje unutar knjige *Paths of life* (1946). Morris ih je nazvao:

1. *Dionizijska komponenta* – želja za trenutnim zadovoljavanjem potreba i uživanjem.
2. *Prometejska komponenta* – želja za upravljanjem i uvođenjem promjena
4. *Budistička komponenta* – želja za traženjem unutarnjeg mira i ravnoteže kroz susprezanje tjelesnih nagona.

Terminima relativnog poretka snage osnovnih komponenti moguće izraditi šest različitih kombinacija koje predstavljaju različite profile vrijednosti uz dodanu sedmu

kombinaciju u kojoj su sve tri komponente umjereno snažne i otprilike podjednako zastupljene (Morris, 1956). Tri komponente mogu biti u različitoj mjeri zastupljene i kod različitih pojedinaca što dovodi do postojanja različitih tipova ličnosti, no isto su tako u različitoj mjeri zastupljene i u različitim kulturama i religijama što dovodi do razlika u umjetničkom stvaralaštvu, filozofiji i načinu življenja (Ferić, 2009, 20). *Grafikon 1.* označava Morrisov prikaz različitih odnosa snage između tri temeljne komponente kojom se identificira sedam različitih vrijednosnih profila. Nazivi vrijednosnih profila „dionizijski, prometejski i budistički“ pritom ne označavaju njegove temeljne komponente te ih je potrebno razlikovati (Morris, 1956).



Slika 5. Sedam vrijednosnih profila prema Morrisu (1956)

Vrijednosne je profile Morris povezivao s različitim načinima življenja pojedinca te je stoga kako bi proučio razlike u vrijednosnim orijentacijama konstruirao upitnik pod nazivom *Ways of Life*. Kroz godine temeljem prijedloga studenata i istraživanja koje je provodio Morris je postupno svom upitniku dodavao nove vrijednosne profile pa je stoga u konačnici ponudio trinaest različitih alternativa u načinu života¹¹. Dodatne alternative nastale su kombinacijom inicijalnih sedam u daljnjem radu označene su samo brojkama te im nisu davani novi nazivi. Sam upitnik se sastojao od opisa različitih životnih filozofija utemeljenih na poimanju dobrog i ugodnog života prema vrijednosnim koncepcijama različitih etičkih i religijskih sustava (Ferić, 2009, 21).

Značaj Morrisova istraživanja je osim američke populacije obuhvatilo Kinu, Japan, Italiju i Norvešku te tako omogućilo prikupljanje velike količine podataka o različitim vrijednosnim

¹¹ Trinaest Morrisovih alternativa detaljnije je opisano kao sastavni dio upitnika *Ways to live* unutar njegove knjige *Varieties of Human Value* (1956), str. 15 -18. „Svaki od 13 „načina življenja“ opisan je sa 100 do 150 riječi, a u upitniku su nazvani jednostavno „način 1“ do „način 13“. Od ispitanika se traži da pažljivo pročita svaki opis te procijeni koliko mu se pojedini od njih sviđa da bi volio upravo tako živjeti. Svoje procjene ispitanici trebaju iskazati na ljestvici od 1(„uopće mi se ne sviđa“) do 7(„iznimno mi se sviđa“), s ocjenom 4 kao neutralnom vrijednošću. Ponuđene „načine življenja“ ispitanici čitaju i procjenjuju postupno, onim redom kojim su napisani a pošto pročitaju i procijene i posljednji od ponuđenih „načina“, od ispitanika se još traži i da ih poredaju po redosljedu preferencije“ (Ferić, 2009, 21).

orijentacijama pojedinca u različitim kulturnim krugovima. U najširem smislu vrijednosti odražavaju čovjekovo poimanje ugodnog i željenog načina života (Morris, 1956). Ipak, analizirajući dobivene podatke uvidio je da se pojam i termin vrijednosti može odnositi na širok spektar različitih značenja te stoga uvodi temeljna određenja i razlikovanje vrijednosti unutar tri aspekta. Razlikovao je *operativne vrijednosti*, *zamišljene vrijednosti* te *vrijednosti objekta* (Morris, 1956).

Operativne vrijednosti predstavljaju aspekt kojim se referiramo na usmjerenje preferencijalnog ponašanja prema jednom objektu radije nego prema drugom (Morris, 1956, 10). U tom smislu pojedinac će preferirati određeni objekt koji može biti fizička stvar, osoba, boja, emocija, slika, misao, simbol, forma, fizička aktivnost nad drugim.

Zamišljene vrijednosti predstavljaju aspekt kojim se označava preferencija prema simbolički označenom objektu. Morris (1956) takve vrijednosti opisuje kao preferirane anticipirane ishode određenog oblika ponašanja.

Vrijednosti objekta predstavljaju aspekt u kojem se razmatra što se preferira (ili što je poželjno) prije nego sam čim preferiranja ili zamišljanja preferiranja. Takve vrijednosti referiraju se na sama svojstva objekta.

Faktorskom analizom provedenih istraživanja u raznim zemljama Morris je utvrdio pet glavnih tipova vrijednosti koji se sustavno javljaju u svim uzorcima ispitanika, a nazvao ih je:

1. suzdržavanje i samokontrola;
2. napredovanje i uživanje;
3. zatvaranje u sebe i samodostatnost;
4. pristupačnost i suosjećajnost;
5. senzualno uživanje (Morris, 1956, prema, Ferić, 2009, 21).

Morrisov rad na području istraživanja vrijednosti prošao je relativno nezapaženo a pronalazimo da pojedini autori smatraju da je razlog tome što je Morris bio „korak ispred svog vremena“ te se njegovo djelo počinje tek danas cijeniti. Njegov pristup proučavanju vrijednosti nazvan je *prototipskim pristupom* a u brojnim granama psiholoških istraživanja koristi se još i danas.

2.2.3. Teorija materijalne vrijednosne etike

Njemački filozof Nicolai Hartmann (1882.-1950.) nakon prvog svjetskog rata u kojem je služio na strani njemačke predavao je filozofiju na sveučilištima u Marburgu (1920.- 25.), Kölnu (1925.-31.), Berlinu (1931.-45.) i Göttingenu (1945.-50.). Kao nasljednik Husserlove fenomenološke misli odbacio je ideje novokantovske škole te nastojao ontološki utemeljiti epistemologiju sa stajališta »kritičkoga realizma«. Tvrdio je da je epistemologija ovisna o ontologiji a ne obrnuto pri čemu daje kritiku Kantovom subjektivizmu i na mjesto njegovih ćudorednih zakona postavlja ideale ćudorednih vrijednosti. U istom trenutku Hartmann nastoji pružiti kritiku Nietzscheovom zahtjevu za prevrednovanjem svih vrijednosti pri čemu se trudi osporiti relativizam vrijednosti koji iz njega proizlazi. Bitak je dijelio na realni i idealni tvrdeći da je realni pluralan i sastoji se od četiriju slojeva: materijalnog, organskog, duševnog i duhovnog. Idealni bitak smatrao je vječnim i neprolaznim a u njega je ubrajao i *etičke vrijednosti*.

Hartmannova *Etika* čiji je izvornik objavljen 1925. smatrano je jednim od najznačajnijih djela s područja te filozofske discipline u 20. stoljeću a unutar djela se iscrpno, sustavno i pregledno bavi fenomenom vrijednosti. Vrijednosti razmatra u odnosu na prošle filozofske sustave (Aristotela, Kanta, Schelera) pružajući pritom kritiku i utvrđujući odrednice za njihovo definiranje u vlastitom sustavu. Smatrao je da etika nije jedina koja ima posla s vrijednostima te je uvidio da se pri spominjanju danog termina nameće ekonomsko gledište od kojeg je sam termin preuzet. Tvrdio je da se u tom pogledu one najbolje definiraju kao određena dobra bilo stvarna, vitalna, socijalna ili duhovna.

Vrijednosti ne potječu niti od stvari (odnosno realnih odnosa) niti od subjekta. Nikakav realizam ni subjektivizam ne čini njihov način bitka. One nadalje nisu "formalne", tvorbe bez sadržaja, nego su sadržaji, "materije", strukture, koje sačinjavaju specifični quale na stvarima, odnosima ili osobama, već prema tome dali im pripadaju ili ne (...) direktno su dohvatljive, kao Platonove „ideje“, samo jednom unutarnjem „gledanju“ (Hartmann, 2003, 124).

Vrijednosti smatra uvjetujućim priusom svih fenomena moralnog života pri čemu apriornost vrijednosne svijesti čini sam djelomični fenomen a one spram subjekta kao vrednujućeg imaju apsolutnost (Hartmann, 2003, 148). Vrijednosti pritom nemaju nikakav realni bitak po sebi već to ima samo realna etička zbilja u kojoj se one ostvaruju u vidu zbiljskog moralnog ponašanja, radnje, nastrojenosti, odluke, nakane, suda te osjećaja krivnje ili

odgovornosti. Bitak vrijednosti određuje na način idealnog bitka po sebi te su „tvorbe jedne etički idealne sfere, jednog carstva s vlastitim strukturama, vlastitim zakonima, vlastitog poretka“ (Hartmann, 2003, 152). Carstvo vrijednosti, kako ga je Hartmann nazivao, vrijednosti opisuje kao jedinstvo sadržajno raznolikih povezanih materija koje čini trajni, neprekinuti kontinuum. Vrijednosna svijest je prema tome nužno materijalna i predmetna svijest a same vrijednosti su sadržajno-materijalne tvorbe ali ne i realne tvorbe. One se nalaze s onu stranu realnog bitka i nebitka te s onu stranu realnog vrijednosnog osjećaja koji ih jedino dohvaća (Hartmann, 2003, 121). Glas savjesti je jedina temeljna forma svijesti vrijednosti te „način na koji osjećaj vrijednosti u čovjeku stvara važenje“ (Hartmann, 2003, 121). Vrijednosti su materijalno sadržajne i ne predstavljaju prazne forme jer bi u tom slučaju na njima bilo nemoguće temeljiti ikakav oblik moralnih principa, zapovjedi i ćudorednih zakona. Hartmann smatra da vrijednosti nipošto same nemaju karakter zakona, zakonodavstva ili zapovijedanja od strane subjekta već samo određuju sadržaje koji se odnose na pozitivni ćudoredni život. Upravo kroz svoju materijalnu narav one su sposobne određivati sadržaj zapovijedi koje se odnose na pozitivni ćudoredni život jer se samo pozitivni i materijalni sadržaji mogu realizirati a nikako prazne forme i apstrakcije (Hartmann, 2003, 121). To je ujedno razlog zbog kojeg Hartmann tvrdi da Kanotva etika, čiji je bio sljedbenik, mora postati *materijalna vrijednosna etika*.

Hartmann smatra da čovjek carstvo vrijednosti ne može zahvatiti kao kontinuum već samo uvidjeti pojedine vrijednosne grupe koje čine njegov niz. Pojedine grupe čine vrijednosti poput vrijednosti dobara, subjekta, stanja i stvari. Unutar određene grupe vrijednosti su zatim daljnje raščlanjene na njihove pojedine oblike. Primjerice unutar vrijednosne grupe subjekta razlikuju se vrijednosti života, svijesti, djelatnosti, trpljenja, snage, slobode volje, providnosti i svrhovitosti a unutar grupe dobara razlikuje vrijednosti opstanka, situacije, moći i sreće (Hartmann, 2003).

Vrijednostima djelatnosti pridaje se posebno važno značenje jer omogućuju zauzimanje stajališta, pokretanje inicijative, zalaganje i vanjsku akciju. „Ona je suprotnost svemu čisto pasivnom bitku, najvidljivija osnovna crta moralnog bića (...) nije nipošto samo vrijednost sredstva za više vrijednosti, koje ona intendira (Hartmann, 2003, 343)“. Premda vrijednost djelatnosti predstavlja vrijednost za sebe upravo se na nju kao aktivnost rastvaraju neke od temeljnih ćudorednih vrijednosti poput ljubavi, čistoće, istinoljubivosti, vjernosti i osobnosti.

Svaku pojedinu vrijednost moguće je odrediti s obzirom na njenu bit kojom se ujedno i razlikuje od druge vrijednosti. Sadržajno se obilježja vrijednosti razlikuju prema njihovoj heterogenosti (raznolikosti) i suprotnosti. Svaka pojedina vrijednost ima svoju suprotnost koju

naziva nevrijednost. Za vrijednost života iz grupe subjektu svojstvenih vrijednosti bi tako suprotnost predstavljala nevrijednost smrti ili za vrijednost dobra bi to bila nevrijednost zla.

Razmatranje temeljnih ćudorednih vrijednosti započinje s određenjem pojma *dobra* tvrdeći da je ono temeljna ćudoredna vrijednost, smatrajući dobro i ćudoredno vrijedno istoznačnicama (Hartmann, 2003). Mnogi se jednostavniji vrijednosni elementi u sjedinjuju i sudjeluju u vrijednosnom sadržaju vrijednosti dobra. Dobro pritom nije shvaćeno kao dobro za nekoga ili za nešto u pojedinačnom pa čak ni općem smislu. Dobro se nastoji sagledati kao cjelina svega ćudorednog te predstavlja ideal i kriterij vrijednosne kvalitete. U tom smislu nastoji se izbjeći komparativno i usko određenje dobra kao najviše vrijednosti i odrediti je na način njene zasebnosti. Dobra mogu predstavljati i osobe jedna za drugu i to po svojim ćudorednim vrijednosnim karakteristikama U vrijednosne grupe *temeljnih ćudorednih vrijednosti* pored dobra ubrajaju se vrijednosti: plemenitost, obilje i čistoća. „Što karakterizira ove vrijednosti jest to da su zajedničke vrlo različitim vrstama ponašanja i nipošto ne karakteriziraju jedno specifično ponašanje“ (Hartmann, 2003, 369).

Specijalne ćudoredne vrijednosti svrstane su u tri grupe a one se s izvjesnim povijesnim pravom mogu nazvati *vrijednostima vrlina*. Njihovo jedinstvo unutar grupa Hartmann nije smatrao nužnim i strogim ali ipak tvrdi da se prva grupa pretežito odnosi na vrijednosti antičkog morala, druga na vrijednosti kršćanskog kulturnog kruga a posljednja donosi sabrane vrijednosti koje nestaju u prethodnim grupama. Hartmannova tablica temeljnih i specifičnih ćudorednih vrijednosti prikazana je u nastavku.

Tablica 4. Hartmannova tablica temeljnih i specifičnih ćudorednih vrijednosti
(izradio autor za potrebe disertacije)

Temeljne ćudoredne vrijednosti	Specijalne ćudoredne vrijednosti		
	1. Grupa	2. Grupa	3. Grupa
Dobro	Pravednost	Ljubav prema bližnjemu	Ljubav prema najdaljemu
Plemenitost	Mudrost	Istinitost i iskrenost	Darežljivost
Obilje	Hrabrost	Povjerenje i vjera	Osobnost
Čistoća	Svladavanje	Skromnost, poniznost i distancija	Osobna ljubav
		Vrijednosti izvanjskog ophođenja	

Unutar vrijednosne tablice Hartmann navodi da postoje razni tipovi zakonitosti kojima one podliježu a pojedini strukturni zakoni se odaju u proučavanju samih vrijednosti. Prema tome je moguće razlikovati šest različitih tipova sveza a to su:

I. grupa

1. Zakoni odnosa slojevanja
2. Zakoni odnosa fundiranja

II. grupa

3. Zakoni suprotnosti
4. Zakoni odnosa komplementarnosti

III. grupa

5. Zakoni visine u poretku
6. Zakoni vrijednosne jakosti (Hartmann, 2003, 540).

Temeljem danih relacija objašnjavaju se principi rangiranja vrijednosti, opreke vrijednosti, njihovi uzajamni odnosi i hijerarhijski poredak¹².

Hartmann dubinski, sustavno, iscrpno i temeljito analizira fenomen vrijednosti i njihovu ulogu u relaciji spram čovjeka. Vrijednosti pritom određuje kao idealne materijalne tvorevine koje u svojoj biti nipošto nisu formalne i subjektivne. Njihova opstojnost ostvaruje se u zasebnom carstvu vrijednosti i ima karakter idealnog bitka po sebi. Hartmannov odmak od Kantovog formalizma i produblivanje Schelerove materijalne etike znatno je obilježio način etičkog promišljanja kao i filozofsko poimanje fenomena vrijednosti a budući da predstavlja novo utemeljenje ontologije shvaćen je kao obrat kopernikanskog obrata u filozofiji.

Hartmannova potraga za genezom vrijednosti potaknula je mnoga istraživanja vrijednosti u područjima znanosti izvan filozofskih okvira poput primjerice kasnijih Piagetovih i Kohlbergovih istraživanja o razvoju i stupnjevanju moralne svijesti.

¹² Hartmannova hijerarhija vrijednosti s obzirom na visinu i snagu prikazana je na str. 23.

2.3. Sociologijski pristup

Početak razmatranja pojma vrijednosti unutar znanstvenog područja sociologije označava se rad Williama Isaaca Thomasa i Florianana Znanieckog *The Polish Peasant in Europe and America* objavljen 1918. godine, gdje se pod vrijednostima podrazumijeva „bilo koji podatak koji ima empirijski sadržaj pristupačan članovima neke društvene grupe i značenje s obzirom na koje taj podatak jest ili može biti objektom aktivnosti“ (Thomas, 1966, 258, prema, Matić, 1990).

Pedesetih godina prošloga stoljeća razmatranju pojma vrijednosti pristupa i sociolog Franz Alder te u okviru društvenih znanosti upućuje kritiku njihovom proučavanju smatrajući da su se one proučavajući pojam vrijednosti unazadile. Temeljnim uzrokom nazadovanja smatra problematiku definiranja pojma vrijednosti a shodno tome i prilagođavanje definicije vrijednosti od strane autora potrebama vlastitih istraživanja. Stoga se unutar različite literature te ovisno o znanstvenom području moglo pronaći vrijednosti definirane kao stavove, norme, motive, ciljeve, poopćene oblike ponašanja, čuvstveno usmjeravana običaje ili tradicije, te veze i odnose među pojedincima, grupama, predmetima ili događajima (Kluckhohn, 1962). Unatoč znanstvenom razvoju razumijevanja pojma vrijednosti još danas postoje poteškoće u njegovom točnom određenju a one su vezane uz različita znanstvena polazišta iz kojih se nastoji odrediti dani pojam. Nastojanje definiranja pojma vrijednosti stoga u obzir mora uzeti široki znanstveni interes kojim se neosporno ukazuje i na njihov ključni značaj za razumijevanje, objašnjavanje, pa i predviđanje ljudskog ponašanja – što predstavlja jedan od osnovnih ciljeva društvenih znanosti (Ferić, 2009).

Pristup određenju pojma vrijednosti unutar sociologije obilježen je na dva različita načina različitim teorijskim strujama pojedinih socioloških teoretičara. Prva skupina teoretičara zagovara određenje vrijednosti kao svojstva objekta. Takva određenja vrijednosti su slijedeća:

- "Neka stvar ima vrijednost ili jest vrijednost kad je ponašanje ljudi prema njoj usmjereno na zadržavanje ili uvećavanje njezina posjeda. (George Lundberg);
- Vrijednost je sve što se može cijeliti (željeti). (R. Park, E. W. Burgess).

Druga skupina teoretičara određuje vrijednosti na slijedeći način:

- Vrijednosti su normativni standardi pomoću kojih ljudi vrše izbor među alternativnim smjerovima akcije. (P. Jacob, J. Flink)
- Vrijednost je apstraktan, generalizirajući princip ponašanja prema kojem članovi grupe osjećaju snažnu emotivnu obvezatnost i koji predstavlja standard za

prosudivanje specifičnih djelatnosti i ciljeva. (G. A. i A. G. Theodorson)“ (Matić, 1990, 521-522).

Razvojem funkcionalističke sociologije Talcott Parsons određuje vrijednosti kao ključni koncept teorije društvene akcije. Unutar teorije društva Parsons određuje četiri strukturalne kategorije a to su: kolektivi, norme, uloge i integracija društva. Vrijednosti su predstavljene kao ključne komponente društvenog sustava pomoću kojih se određuje društveno ponašanje i održava društveni sustav. Funkcionalistička teorija društva i teorija sustava danas povezuju u jedinstveno proučavanje društva (Životić, 1986). Istraživanje društva se odvija putem proučavanja niza funkcija jedinstvenog sustava. Upravo funkcionalne analize za cilj postavljaju rješavanje problema stabilnosti sustava. Učvršćivanje stabilnosti strukture sustava odvija se samo ako se programiraju funkcije u sustavu. Osnova teorije sustava je stvaranje modela programiranja društvenih procesa u čijem se temelju nalaze vrijednosti. Cilj sustava o kojem ovisi njegova održivost se svodi na rješavanje problema koji uvjetuju njegov opstanak.

Parsons se suprotstavlja određenju vrijednosti kakovog zagovaraju Thomas i Znaniecki kada razdvajaju koncept stavova i vrijednosti te tvrdi da vrijednosti nisu kategorije ili svojstva objekta već ih na tragu Webera i Kluckhohna određuje kao "obrasce". U tom smislu vrijednosti su strukturalne komponente kulture i faktor regulacije između aktera i objekta u društvenim procesima. Shvaćajući, tako, vrijednosti kao »obrasce« na nivou kulture koji su determinante empirijskih socijalnih procesa, određuje ih kao neizbježan element društvene akcije koji definira pravac izbora i odgovarajuću obvezanost na djelovanje (Parsons, 1969, prema, Matić, 1990).

Značajan doprinos definiranju pojma vrijednosti dao je i američki sociolog Robin Murphy Williams. Nastojeći pružiti objašnjenja ljudskog ponašanja on tvrdi da se termin vrijednosti upotrebljavao raznovrsno kako bi se referiralo na interese, zadovoljstva, sviđanja, preferencije, dužnosti, moralne obveze, želje, htijenja, ciljeve, potrebe, odbijanja i privlačnosti te mnoge druge selektivne orijentacije. Smatrao je da upravo selektivne orijentacije predstavljaju temelj vrijednosti te da se u njima ogleda ljudsko ponašanje. Kako bi se izbjeglo široko određenje napominje da je potrebno inzistirati na središnjem određenju fenomena vrijednosti putem prisutnosti kriterija ili preferencijalnih standarda (Williams, 1968).

Ova teorija smatra da sve vrijednosti imaju kognitivan, afektivan i direktivan aspekt te služe kao kriteriji za selekciju i djelovanje, te razlikuje eksplicitno i implicitno određenje vrijednosti. Ako su potpuno eksplicitne te sasvim konceptualizirane, vrijednosti postaju kriteriji za prosudivanje, preferenciju ili izbor. S druge strane, kada su implicitne i nerefleksivne,

vrijednosti predstavljaju temelj za donošenje odluka i ponašanje te služe u svrhu evaluacije ili procjene objekta (Rokeach,1979).

Razmatrajući vrijednosti kao predmet sociološke znanosti vrijednosti posjeduju slijedeće karakteristike:

1. stabilnost — one predstavljaju relativno trajnu karakteristiku ljudske svijesti jer ukoliko bi bile u potpunosti nestabilne i promjenjive bio bi nemoguć kontinuitet ljudske ličnosti i društva;
2. selektivnost — djeluju finalistički na ponašanje pojedinca, tj. rukovode izborom između različitih alternativnih sredstava, načina i ciljeva akcije;
3. poželjnost — one određuju što i kako »treba« željeti i činiti;
4. pozitivnost — njih se, za razliku od stavova, ne može odbacivati već prihvaćati u različitoj mjeri, inače prestaju važiti kao vrijednosti;
5. intersubjektivnost — one se javljaju kao rezultat i regulative interakcije društvenih aktera,
6. vrijednost je vjerovanje — kao i svako vjerovanje tako i vrijednosti sadrže kognitivnu, afektivnu i bihevioralnu komponentu (Matić, 1990, 522).

Prilikom klasifikacije vrijednosti i razumijevanju definicije vrijednosti važno uzeti u obzir sljedeće elemente koji su u pojedinim segmentima podudarni s prethodno navedenim karakteristikama:

1. poželjnost - izvire iz ljudskih potreba i zahtjeva socijalne okoline. Njena je funkcija dvostruka: (1) upućuje na ciljeve kojim ljudi teže i (2) ukazuje na relevantnost određenih aspekata života kojima je ljudi pridaju;
2. stabilnost - vrijednosti su relativno trajne komponente ljudske svijesti i omogućuju kontinuitet u razvoju pojedinca i društva te tako doprinose održanju stabilnosti ponašanja u različitim situacijama. Stabilnost vrijednosti ovisi o osobinama pojedinca i utjecaju društvene okoline;
3. hijerarhijska organiziranost - proizlazi iz različite važnosti koja se pridaje pojedinim vrijednostima i ovisi o stupnjevima poželjnosti koje im se pripisuju;
4. utjecaj na ponašanje – bilo grupa ili pojedinca jer uz kognitivnu i afektivnu sadrže i bihevioralnu komponentu. Vrijednosti mogu utjecati na ponašanje subjekta u određenim situacijama ali ga ne mogu pouzdano predvidjeti (jer razne okolnosti mogu prisiliti pojedinca da se ne ponaša u skladu sa svojim vrijednostima);

5. plod interakcije – vrijednosti su plod interakcije individualnih, socijalnih i povijesnih čimbenika te su kao takve podložne promjenama u prostoru i vremenu (Ilišin, 2011, 83-84).

Osim što je prirodno biće, čovjek je ujedno kulturno i društveno biće te je njegov opstanak u bitnom smislu uvjetovan kolektivnim ciljevima određene društvene zajednice. “U razumijevanju ljudi, vrijednosti reguliraju društvo i međuljudske odnose, vode moralno ponašanje i razlikovanje između dobra i zla. U tom smislu vrijednosti nisu samo razlozi već socijalno podijeljeni koncepti koji služe komunalnoj funkciji“ (Smith, 2013, 1011). Životom unutar zajednice čovjek vrednuje nešto kao dobro ili loše. Njegov društveni život omogućuju njegove predodžbe i mišljenja o svijetu koji ga okružuje a one se utjelovljuju u obliku vrijednosti. Uloga vrijednosti unutar društvene zajednice je stoga od presudne važnosti jer se temeljem njih omogućuje ostvarivanje grupnih ciljeva, regulacija uzajamnih odnosa i hijerarhijske strukture društva. Raznolikost društvenih sustava moguće je u potpunosti razumjeti tek putem analize dominantnih vrijednosti i njihove integrativne funkcije temeljem koje se objašnjavaju njihove norme i principi. Vrijednosti društvene norme i pravila kojima se regulira odnos prema društvenoj proizvodnji, prirodi, drugom čovjeku, institucijama, društva prema sebi samom tako da se postigne društveno poželjna opća orijentacija u ponašanju (Životić, 1986). Putem vrijednosti "društvo se opskrbljuje neophodnim i integrirajućim sklopom kulturnih orijentacija koje u općim crtama dijele svi njegovi članovi i koje su temelj konsenzusa o bitnim pitanjima što se tiču opstanka neke socijalne organizacije" (Matić, 1990, 524).

„Mnogi sociolozi drže da su zajedničke norme i vrijednosti bitne za funkcioniranje ljudskog društva. Budući da ljudi nemaju instinkte, njihovo ponašanje mora biti vođeno i regulirano normama. Bez zajedničkih normi, članovi društva ne bi mogli surađivati ili čak shvatiti ponašanje drugih. Slični se argumenti odnose i na vrijednosti. Bez zajedničkih vrijednosti, članovi društva ne bi mogli surađivati i zajednički raditi. S različitim ili sukobljenim vrijednostima oni bi vukli u različitim pravcima i težili inkompatibilnim ciljevima. Rezultat toga bi mogli biti nered i razdor. Tako sređeno i stabilno društvo iziskuje zajedničke norme i vrijednosti” (Haralambos i Holborn, 2002, 5).

Norme i vrijednosti su u sociološkom smislu međusobno povezane te ih je potrebno promatrati kao cjelinu i temelj putem kojeg se konstituira društvo te reguliraju uzajamni odnosi i ponašanje pojedinaca koji ga čine. “Norma je specifičan vodič za djelovanje koji definira prihvatljivo i primjereno ponašanje u posebnim situacijama” (Haralambos i Holborn, 2002, 4). Norme se održavaju putem pozitivnih i negativnih sankcija koje mogu biti formalne i

neformalne a u službi su mehanizma društvene kontrole kojim se održava društveni red i kohezija. Vrijednosti nisu samo društveni standard ponašanja jer bi na taj način bile isto što i norme, a one se krše i za njih je moguće odrediti sankcije. Vrijednosti uvijek po sebi imaju pozitivnu preferenciju prema nekomu ili nečemu, dok norme mogu biti u određenim situacijama ili pozitivne ili negativne.

Vrijednosti u sociološkom smislu stoga predstavljaju zajedničke ideale, standarde i motive čijem ostvarenju pojedinci unutar određene društvene i kulturne zajednice teže. Zapadna društva ideal vide u ostvarivanju maksimuma vlastitih potencijala - samoaktualizaciji (bilo u javnom ili privatnom smislu) koja sa sobom povlači motiv akumuliranja materijalnih vrijednosti, prestiža, društvenog priznanja i ekonomske moći. Stjecateljski se orijentiran pojedinac zapadnog društva u određenim kulturama iz vrijednosne perspektive (primjerice američkih indijanaca) može promatrati kao potpuno nepoželjan, neupućen i čudan. Vrijednosna će orijentacija pojedinca stoga biti znatno uvjetovana samom kulturnom sredinom čije vrijednosti će se socijalizacijskim procesom derivirati kao ideali kojima se odražavaju društvene norme.

Unutar suvremenih zapadnih društava ideal mladih je biti konformist u javnom te individualist u privatnom životu (White, 1967, prema, Miliša i Bagarić, 2012). Vrijednosti, osim društvenog standarda, predstavljaju i individualni standard ponašanja. Takav pristup zagovara dualizam vrijednosti te implicira stav "da se vrijednosti ne mogu svoditi na općeprihvaćene (društvene) standarde ponašanja, (Miliša, Takšić, Rako, 1988, 4, prema, Miliša i Bagarić, 2012, 86). Naime vrijednosti nisu uvijek i nužno odraz institucionalnih promjena jer pod vrijednostima podrazumijevamo jedinstvene tvorevine i konstituente individualne, grupe i/ili društvene svijesti, i to one:

- 1.) koje nastaju iz iskustva i/ili se preuzimaju iz kulture i potrebe za orijentacijom, reguliranjem i prevladavanjem odnosa prema svijetu koji nas okružuje i sebi samima;
- 2.) koje se javljaju kao implicitni ili eksplicitni simboli ili obrasci o poželjnom odnosu u bilo kojem smislu;
- 3.) koje pri vrijednosnom odnošenju operiraju u svijesti i akciji – praksi, na tri načina:
 - a. kao ciljevi akcije, tj. objekti i stanja kojima se teži,
 - b. kao kriteriji pri izboru alternativnih pravaca ili sredstava akcije, odnosno pri opravdanju učinjenih postupaka,
 - c. kao opći zahtjevi koji se postavljaju u odnosu na okolinu i samoga sebe, (Miliša i Bagarić, 2012, 86).

Vrijednosti su se u društvenom pogledu počele šire diferencirati s pojavom privatnog vlasništva. Diferencijacija vrijednosne svijesti kojom se izražavaju razlike u obrascima mišljenja, doživljajima, postupcima i stvarima okrnjene strukture vrijednosti u kojima najčešće dominantno mjesto zauzima njihov ekonomski aspekt te su tako individualne i društvene vrijednosti u sve većem sukobu (Rafajac, 1991, 34). Vrijednosti zauzimaju apstraktnije mjesto od društvenih normi u pogledu instrumentalnih i terminalnih regulatora ljudskog djelovanja unutar društvene zajednice. "Mnoge norme se mogu shvatiti kao odraz vrijednosti. Niz normi se može shvatiti kao izraz jedne vrijednosti" (Haralambos i Holborn, 2002, 5). Norme su podložnije promjenama od samih vrijednosti koje se nalaze u osnovi određenog društva i kulture a promjena normi i njihova varijabilnost, premda se odražava i na vrijednosti, manifestira se promjenom odnosa društvenih snaga različitih interesnih grupa u polikulturalnim društvima koja nisu posve homogena.

„Analizirajući moguće odnose između vladajućih vrijednosti u društvu i postojećih interesa povlaštenih i podvlaštenih društvenih grupa moguće su četiri situacije:

1. Vladajuće vrijednosti mogu izražavati postojeće interese vladajućih društvenih grupa;
2. Vladajuće vrijednosti mogu ne izražavati stvarne interese nijedne značajnije grupe u društvu, ali su prisutne u svijesti ljudi, a sukobi koje takvo stanje izaziva rješavaju se „reinterpretacijom“ ili proizvoljnim tumačenjem vrijednosti, što je vrlo blizu eunomičnog stanja;
3. Vrijednosno – normativni sistem prestaje djelovati uslijed nejasne interesne situacije koja ne daje dovoljne podloge za orijentaciju, pa do eventualne pojave neke nove orijentacijske alternative vlada vrijednosna anomalija;
4. Uslijed zaoštavanja sukoba interesa u društvu i podvojenosti na vrijednosno normativnom polju moguće je da se dogodi (putem političkog prevrata ili revolucije) promjena u odnosima snaga između značajnih društvenih grupa, a tada opet nova vladajuća grupa nastoji nametnuti svoje interese i inagurirati stanovite promjene u vrijednosno-normativnom sistemu“ (Pusić, 1977, 25, prema, Rafajac, 1991, 35-36).

2.3.1. Vrijednosti kao objekt razmatranja u sociologiji

Amerikčki sociolog William Isac Thomas (1863.-1947.) i poljski sociolog i filozof Florian Witold Znaniecki (1882.-1958.) zajedničkim su radom doprinijeli razvoju i utjecaju na korištenje empirijske metodologije u sociološkom istraživanju kao i razvoju teorija sociologije migracije. Thomas je zatim radom sa svojom suprugom formulirao temeljni princip sociologije poznat kao Thomasov teorem¹³. Njegov je koncept kasnije poslužio kao teorijska osnova za razvoj područja simboličkog interakcionizma.

Florian Znaniecki bio je utemeljitelj poljske akademske sociologije 1954. g. i predsjednik Američkog sociološkog društva. Kao znanstvenik u filozofiji a zatim u sociologiji uvodi termine »aksiološko značenje« i »aksiološki poredak« dok je u sociologiju prvi uveo termine poput »kulturalizam« i »ljudski koeficijent«. Prije početka prvog svjetskog rata 1914. godine napušta Poljsku te odlazi u Ameriku kako bi surađivao s Williamom Thomasom na istraživačkom projektu iz čije kolaboracije nastaju prva sociološka određenja fenomena vrijednosti. Za vrijeme boravka u Americi u razdoblju od 1917. do 1919. radi kao profesor sociologije na sveučilištu u Chicagu.

Djelo *The Polish Peasant in Europe and America* objavljeno 1918. godine predstavlja kulminaciju njihove suradnje. Unutar njega se razmatra općeniti pristup razumijevanju kulture i etniciteta a uže se razuma odnos između vrijednosti i stava. U mnogim konceptima je njihov pristup smatran naprednim i ispred svoga vremena te se danas ponovno aktualizira u kontekstu transnacionalnih studija migracija. Čikaška škola Znanieckog i Thomasa u metodološkoj bilješci njihovog djela vrijednosti definira kao „bilo koji podatak koji ima empirijski sadržaj, te je pristupačan članovima društvene grupe i značenju u odnosu na koje taj podatak jest ili može biti objektom aktivnosti. Dakle, instrument, drama, pjesma, sveučilište, a mit i znanstvena teorija su društvene vrijednosti“ (Thomas i Znaniecki, 1918, 21). U tom smislu autori vrijednosti određuju kao svojstvo direktno vezano za pojedini objekt. Znaniecki vrijednosti opisuje temeljem dvije karakteristike a to su sadržaj i značenje. Značenje vrijednosti se određuje temeljem njihove relacije s drugim vrijednostima a po pitanju klasifikacije razlikuje tehničke, estetske, vjerske, kognitivne, simboličke, intelektualne i pravne vrijednosti (Znaniecki, 1927, 529).

¹³ Thomasov teorem formuliran je 1928.g. a zasniva se na tvrdnji „Ukoliko čovjek definira situacije kao realne, one su realne u njihovim posljedicama“ (Thomas i Thomas, 1928, 571-572). Stoga interpretacija situacije uzrokuje akciju. Sama interpretacija ne mora biti objektivna te su stoga akcije određene subjektivnim percepcijama određenih situacija.

Značaj vrijednosti postaje eksplicitan u trenutku kada ih se povezuje s ljudskim djelovanjem odnosno akcijom. Thomas i Znaniecki kao primjer navode da značenje namirnica jest njihovo upućivanje na potrošnju, kovanica na mogućnosti kupnje, prodaje ili užitka u trošenju; poezije u sentimentalnim i intelektualnim reakcijama koje pobuđuje, sveučilišta u društvenim aktivnosti koje obavlja; znanstvene teorije u mogućnostima kontrole iskustva po ideji ili djelovanju koje dopušta (Thomas i Znaniecki, 1918). Prilikom definiranja društvene vrijednosti autori navode:

„Društvena vrijednost je stoga suprotna prirodnoj stvari koja ima sadržaj, ali kao dio prirode, nema smisla za ljudsku djelatnost, tretira se kao “bezvrijedna“ kada prirodna stvar poprima značenje, ona postaje društvena vrijednost može imati mnogo značenja, jer se može odnositi na mnoge različite vrste aktivnosti“ (Thomas i Znaniecki, 1918, 21-22).

Stav je individualan pandan društvenih vrijednosti jer je aktivnost u bilo kojem obliku veza između njih. Referencom na aktivnosti a time i ina individualnu svijest vrijednost se razlikuje od prirodne stvari. Nastoji se odrediti sadržaj i značenje vrijednosti u sociološkoj znanosti pri čemu se stav određuje kao psihološki proces izoliran reflektirajućim činom pažnje primarno izraženom u odnosu na društveni svijet. Svaki stav je u nekoj vezi s društvenom vrijednošću a određenju vrijednosti se pristupa temeljem analize odnosa između pojma vrijednosti i stava (Thomas i Znaniecki, 1918).

Postoje brojne vrijednosti koje odgovaraju svakom stavu i brojni stavovi koji odgovaraju svakoj vrijednosti te pokušavaju odrediti jesu li stavovi posljedice društvenih vrijednosti ili vrijednosti nastaju kao posljedice stavova. Društvene su vrijednosti produkti aktivnosti pojedinca ili više pojedinaca i utoliko su ovisne o stavu jer je on izraz te aktivnosti (Thomas i Znaniecki, 1918, 47). Stav pritom nije samo izraz aktivnosti pojedinca već i aktivnosti grupe koja promatra pojedinu aktivnost te s obzirom na to izražava svoje slaganje ili neslaganje. U uzajamnom izražavanju stava između pojedinca i grupe prema određenoj aktivnosti formiraju se vrijednosti a one mogu biti analogne ekonomskim, umjetničkim, znanstvenim, religijskim i drugim vrijednostima (Thomas i Znaniecki, 1918, 32).

S druge strane takvo je razumijevanje neobjašnjivo ukoliko se uzme u obzir da vrijednost ili više vrijednosti čine polazište i društveni materijal aktivnosti jer time uvjetuju ishod aktivnosti koliko i sam stav. Zaključak koji se iz toga izvodi je da postoji neraskidiva povezanost između vrijednosti i stavova. „Uzrok vrijednosti ili stava nikad nije stav ili vrijednost sama, već uvijek kombinacija stava i vrijednosti“ (Thomas i Znaniecki, 1918, 44). Iz

danog razumijevanja slijedi da je nova vrijednost rezultat „rješavanja problema postavljenog već postojećom vrijednošću i aktivnim stavom; to je zajednički učinak oboje. Produkt aktivnosti – čak i mehaničke aktivnosti, kao što je proizvedena stvar – stječe svoju punu društvenu stvarnost tek kada ulazi u društveni život, postaje predmetom stavova grupe, društveno je cijenjen“ (Thomas i Znaniecki, 1918, 48).

Društvena stvarnost predstavlja rezultat kontinuirane evolucije koja se odvija putem interakcije između postojećih društvenih vrijednosti i stavova koji na njih utječu. S druge strane individualna svijest pojedinca odražava nepromijenjeno i kontinuirano stanje temeljem postojećih društvenih stavova i vrijednosti putem kojih se oni formiraju.

Vrijednosti ne postoje u apstraktnom, racionalnom ni objektivnom smislu već im samo čovjek može pridati takvo značenje. Ukoliko se vrijednost želi promatrati kao racionalna i objektivna ona mora zadovoljiti najmanje tri kriterija:

- a) mora biti povezana putem pojedinog odnosa s činiteljem;
- b) mora preuzeti minimalnu silu (snagu);
- c) mora preuzeti minimalnu razinu aksiološkog značenja, (Znaniecki, 1919, 53-144, prema, Motoi, 2017, 226).

Vrijednost postiže svoju maksimalnu razinu racionalnosti i objektivnosti ukoliko ima dvije karakteristike koje podrazumijevaju (1) njenu relaciju prema sebi i (2) relaciju prema drugim vrijednostima što drugim riječima znači da je „vrijednost racionalna i objektivna ukoliko postoji povezanost između subjektivne razine i sustavne razine“ (Luczewski, 2014, 10, prema, Motoi, 2017, 226).

Znaniecki unutar vlastite teorije prezentira nekoliko esencijalnih karakteristika vrijednosti a to su:

- 1) vrijednosti se razvijaju tijekom određenog vremena;
- 2) vrijednosti ne postoje po sebi već postaju vrijednosti;
- 3) vrijednosti su uzroci i posljedice ljudskog djelovanja;
- 4) vrijednosti se mogu smatrati racionalnima ovisno o odnosima koje formiraju s drugim vrijednostima (Znaniecki, 1919, prema, Motoi, 2017, 226).

2.3.2. Vrijednosti u teoriji socijalne akcije

Američki sociolog Talcott Parsons (1902.-1979.) doktorat znanosti iz područja ekonomije stekao je na sveučilištu u Heidelbergu u Njemačkoj a nakon povratka u SAD predavao na sveučilištu Harvard od 1927. do 1929. Njegova teorija socijalne akcije među prvim je cjelovitim i sustavnim teorijama u području sociologije. Svoj rad temelji na utjecaju Maxa Webera, Emila Durkheima i Vilfreda Pareta. Temeljem proučavanja njihovih radova Parsons je zaključio da kulturne ideje, posebice one sa moralnim komponentama su determinirajući i razlikujući element društvene egzistencije (Spates, 1983, 30). Osim što je proučavao njihove radove, Parsons je engleskom govornom području pružio njihove prijevode i time omogućio njihovo daljnje studiranje i proučavanje. Parsons je sve društvene jedinice, bilo grupe, institucije i cijela društva smatrao samostalnim društvenim sustavima odnosno sustavima socijalne akcije koji se mogu zasebno proučavati. Smatran strukturalnim funkcionalistom jer se usredotočio na proučavanje strukture socijalnog sustava (društva) i njegovih podsustava (socijalnih institucija i struktura) te njihove funkcionalne relevantnosti u održavanju društva, društvenog reda ili sustavne ravnoteže (Dillon, 2013).

Parsonsovo djelo *Towards a General Theory of Action* (1951) u kojem opisuje svoju teoriju nastalo je temeljem kolaboracije sa sociolozima Edwardom Shilsom i Samuelom Stoufferom, socijalnim antropolozima Clydeom Kluckhohnom i Richardom Sheldonom i socijalnim psiholozima Edwardom Tolmanom, Henryjem Murrayjem, Robertom Searsom i Gordonom Allportom. Zadaća sociologa bila je objasniti međuljudske odnose a psihologa strukturu ljudske osobnosti dok su antropolozi nastojali objasniti kako je jedno i drugo posredovano kulturom. Premda se unutar djela ne proučavaju samo vrijednosti ono je pružilo značajan doprinos njihovom razumijevanju. Autori tvrde da je vrednovanje kao referiranje prema određenim važećim standardima prisutno unutar svake orijentacije prema akciji. Stoga je nemoguće započeti djelovanje (akciju) lišeno opredjeljenja prema vrijednostima jer su one u obliku orijentacije na određeni način uvijek sadržane i prisutne pri određivanju svakoga djelovanja. Jednako tako, teško je zamisliti bilo koju tvrdnju lišenu elementa vrednovanja jer i sam jezik kao simbolički sustav unutar sebe nosi određenu relaciju prema vrijednostima. Kao pojmovi vrijednosti simbolički prezentiraju riječima, ponašanjem (gestama i ritualima) i vidljivim predmetima (značkama i spomenicima) a kao simboli, oni uključuju osobnu personalizaciju vrste apstrakcije, generalizacije koja karakterizira sve stabilne sustave orijentacije (Parsons i Shills, 1951, 161).

Pet je značajnih doprinosa koje je pružilo istraživanje vrijednosti u okviru Parsonsova i Shilosoova djela i tako unaprijedilo dotadašnje razumijevanje vrijednosti. Za prvi doprinos zaslužan je Kluckhohn dok su ostali pripisani Parsonsu i Shilsu a to su:

1. Sustavna definicija vrijednosti,
2. Tvrdnja da je bez uzajamnih vrijednosti društveni život teško moguć,
3. Zamišljanje pojma “vrijednosne orijentacije”,
4. Sugeriranje da su izbori vrijednosnih orijentacija unutar sebe strukturirani,
5. Sugeriranje da institucionalizacija vrijednosti u društvenoj grupi može producirati “savršeni efekt” (Spates, 1983, 30-31).

Socijalni sustav čini sustav interakcije pluralizma osoba i njihovih individualnih odnosa i akcija. Najznačajniju jedinicu socijalnog sustava međutim ne čini osoba već njena uloga. Uloga je organizirani sektor učesnikove orijentacije koja konstituira i definira njegovu participaciju u interaktivnom procesu. Uloge su institucionalizirane kada su potpuno sukladne s prevladavajućim obrascima kulture i organizirane su oko očekivanja sukladnosti s moralno sankcioniranim obrascima vrijednosne orijentacije koje dijele članovi kolektiviteta u kojem ta uloga funkcionira (Parsons i Shills, 1951, 21). Parsons je ulogu smatrao dijelom normativne konvencije u međuljudskim odnosima i temeljem onoga što omogućuje socijalni poredak i čini ga otpornim na razvojne promjene. Najvažnije od tih normativnih konvencija bile su one koje je nazivao vrijednostima, odnosno, onim moralnim uvjerenjima kojima se ljudi usmjeravaju za krajnje razloge djelovanja. Prema tome, vrijednosti su imale moć u društvenom životu zbog:

- a) njihovog elementa moralnog nagovaranja (činiti x je dobro; ne činiti x nije bilo tako dobro, čak i loše),
- b) sankcije koje bi ili bi mogle biti primijenjene na prijestupnike,
- c) njihovog prijenosa na nove generacije putem socijalizacije (Spates, 1983, 28).

Zbog takve pozicije, vrijednosti su mogle ostati nepromijenjene i trajne a društva stoga nisu nužno napredovala. Zadaća sociologa je stoga usmjerena na proučavanje tih ideala i objašnjavanje kako oni kontroliraju strukturu socijalne akcije. Parsons je voluntarističko djelovanje promatrao kroz leću kulturnih vrijednosti i društvenih struktura koje ograničavaju izbore i u konačnici određuju sve društvene akcije, za razliku od postupaka koji se određuju na temelju unutarnjih psiholoških procesa (Dillon, 2013). Smatrao je da izrazito važnu ulogu u konstituiranju socijalnog sustava (društva) zauzima kultura. „Ona predstavlja uzajamno dijeljeni simbolički sustav o “načinima orijentiranja” i pruža standard (vrijednosne orijentacije) koji se primjenjuje u procesu vrednovanja (...) bez kulture ljudska osobnost i socijalni sustav ne bi bili mogući“ (Parsons i Shills, 1951, 16).

Za razliku od Thomasa i Znanieckog koji vrijednosti određuju kao svojstvo vezano za određeni objekt Parsons takav stav odbacuje. „Prema njegovom razumijevanju vrijednosti su kulturalne; one su ideje, nikada objekti; one su što će Kluckhohn kasnije nazvati “koncepti poželjnoga” koji utječu na ljudski odabir“ (Spates, 1983, 29).

Parsonsova tvrdnja da je uzajaman sustav vrijednosti neophodan za konstituiranje socijalnog sustava naišao je na brojne kritike tijekom šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog stoljeća kada je američko društvo postalo svjesnije multikulturalizma i vrijednosnih raznolikosti. Mnogi su se studenti okupljali protiv “Utemeljenja” i pretpostavke o jedinstvenom konsenzusu vrijednosti. Pokreti društvenog protesta koji su se zalagali za prava žena, civilna prava i prava homoseksualaca direktno su propitivali i prozivali institucionalizirane vrijednosti u svakodnevnom životu, vladi, vojsci, crkvi i sveučilištima zbog njihovog nemara za društvenu nejednakost (Dillon, 2013, 160). Parsonsova teorija je stoga shvaćena kao društveno konzervativna jer je smatrano da ukoliko institucije imaju ulogu očuvanja određenih normi, upitno je kako je moguća društvena promjena. Parsons je pak tvrdio da se njegova teorija koncentrirala na pružanje cjelovitog objašnjenja funkcioniranja društva a ne analize pojedinih socijalnih konteksta. Stoga je smatrano da sam Parsons nije preferirao društvene promjene. Njegova teorija je ipak predstavljala značajan doprinos na području istraživanja društvenih znanosti kao i samog fenomena vrijednosti.

2.3.3. Boudonova rasprava o podrijetlu vrijednosti

Francuski sociolog i filozof te profesor na Sorboni pariškom sveučilištu Raymond Boudon (1934. – 2013.) poznat je po zalaganju za metodološki individualizam te istraživanju socijalne mobilnosti. Između mnogih dijela i znanstvenih radova koje je objavio, posebno se bavio tematikom vrijednosti o čemu je objavio knjigu pod nazivom *Origin of Values: Sociology and Philosophy of Beliefs* (2001).

Boudon empirijski analizira stavove ljudi o vrijednostima, njihovim varijacijama u okvirima različitih kultura s obzirom na vremenski odmak i različita vremenska razdoblja. Kategorizira teorije vrijednosti temeljem podjele na one utemeljene na čvrstim uvjerenjima, društvenim ili biološkim čimbenicima, te racionalnim ili utilitarnim stavovima. U načinu poimanja vrijednosti on slijedi Znanieckog pri stavu da su ljudi ti koji vrijednostima daju racionalnost dok je vrijednosti same po sebi kao apstraktne forme ne posjeduju Boudonovo se poimanje vrijednosti razlikuje se u koncepciji u odnosu na Znanieckog po tome što ih on smatra određenim datostima te se stoga ne zamara njihovom prirodom već pokušava dati odgovor na pitanje jesu li racionalne ili ne (Motoi, 2017). Ljudi vjeruju u norme i vrijednosti zato što za njih imaju smisla i zato što ih imaju razloga zastupati (Boudon, 2001).

U knjizi *Le sens des valeurs* (1999) Boudon iznosi tezu da sve teorije bez obzira bile one filozofske, psihološke ili sociološke pokušavaju objasniti značenje vrijednosti referirajući se na “konačne principe” (racionalne teorije) i konačne uzroke (iracionalne teorije). Služeći se Münchhausen trilemom¹⁴ u aplikaciji normi i vrijednosti klasificira vrijednosti u tri skupine:

1. *Fideističke teorije* – daju prednost vjeri u znanosti, promoviraju da se norme i vrijednosti koje se temelje na apsolutno važećim načelima i ne bi smjele biti demonstrirane. Primjer je Schelerova teorija koja podržava ideju da ljudi percipiraju vrijednosti u određenom smislu, slično značenju boja.
2. *Skeptičke teorije* – potiču ideju da se teorija vrijednosti ne može utemeljiti. To su teorije dvije vrste: a) one koje inzistiraju da se norme i vrijednosti pojedinaca imaju svoj temelj u suverenoj odluci pojedinca a ne nužno u uzroku ili motivu,

¹⁴ Münchhausen trilema (nazvana po baronu Münchhausenu koji se navodno sam izvukao iz močvare potežući vlastitu kosu) je filozofski problem formuliran od strane sociologa i filozofa Hansa Alberta 1968.g. Albert tvrdi da je svaki pokušaj konačnog opravdanja niza uzročno posljedičnih veza između razloga i opravdanja završava jednim od tri moguća ishoda: a) cirkularnom konkluzijom (zaključak kojim se dokazuje premisa potrebna da se dokaže zaključak), b) beskonačna regresija (uvijek postoji nova premisa o opravdanosti konačnog razloga koja se dokazuje kao neadekvatna i time nastavlja niz) i c) prekidanje postupka na jednom mjestu i dogmatizacija njegovog opravdanja (Albert, 1991, 15).

b) one koje smatraju da se aksiološke činjenice i stanja stvari generiraju određenim uzorcima materijalne prirode a ne zbog određenih razloga.

3. *Racionalističke teorije* – susreću se u filozofiji i sociologiji i tvrde da pojedinci podržavaju određena aksiološka uvjerenja jer imaju jake interese u tome. U ovoj kategoriji Boudon uključuje sljedeće: a) utilitarističke teorije (koje potiču ideju da pojedinci usvajaju određene vrijednosti ili norme jer oni proizvode učinke koje smatraju povoljnim za sebe); b) funkcionalističke teorije (koje podupiru ideju da neki društveni sustavi ne mogu funkcionirati ako postoje određena pravila ili vrijednosti nisu usvojene od svih pojedinaca koji su dio njih); c) kognitivne teorije (koji podupiru ideju da pojedinci usvajaju određene vrijednosti i norme jer oni ih smatraju irelevantnim, tautološkim, intuitivnim, apriornim poput Kantove teorije (Boudon, 1999, 12, prema, Motoi, 2017, 227-228).

Dodatna Boudonova klasifikacija vrijednosti unutar tipologije različitih filozofskih, psiholoških i socioloških teorija prezentirana je *Tablicom 5.* u kojoj je prikazana sustavna podjela i grananje teorija prema tipologiji moralnih osjećaja. Kant je prema njegovom mišljenju dokazao da su moralni osjećaji racionalni i stoga omogućuju socijalnu interakciju. Iz tog razloga smatrao je važnim objasniti njihovo podrijetlo koje objašnjava putem različitih teorijskih pristupa i njihove percepcije vrijednosti (Boudon, 2001).

Tablica 5. Tipologije teorija moralnih osjećaja (Boudon, 2001, 46)

1. Iracionalne teorije	1.1. Decizionističke (Sartre, Weberov rat bogova kako ga vidi Leo Strauss)	
	1.2. Fideističke (Scheler, intuicionizam)	
	1.3. Kauzalističke	1.3.1 Fizički uzroci (Pareto, Nietzsche, psihološki kognitivizam, bihevizizam) 1.3.2 Socijalni uzroci (Marx, Durheim, Nietzsche, postmodernizam, neo – Marksizam) 1.3.3 Biološki uzroci (Ruse, Wilson)
2. Racionalne teorije	2.1. Apsolutističke	2.1.1 Univerzalne (Kant, utilitarizam)
	2.2. Kontekstualističke	2.1.2 Parcijalne (Rawls, sociološki funkcionalizam)

Osim što je razmatrao podrijetlo, način i kriterije usustavljanja vrijednosti iz raznih znanstvenih perspektiva. Boudon se referirao i na relativizam vrijednosti tvrdeći da mnoge suvremene i postmoderne teorije vrijednosti imaju zajedničko gledište prema kojem vrijednosti smatraju iluzijama, tvrdeći da će filozofi uvijek nastojati prezentirati univerzalnost vrijednosti dok će ih sociolozi i drugi znanstvenici iz područja društvenih znanosti nastojati razmatrati njihovu partikularnu i kontekstualnu stranu. Relativizam vrijednosti Boudon svrstava pod iracionalne teorije i vezuje ga uz decizionizam u kojem je djelovanje stvar situacijski i subjektivno uvjetovane odluke. Smatra da se moderno relativističko gledište na vrijednosti može precizno karakterizirati unutar dvije tvrdnje:

1. „Norme i sklonost normi (vrednovanje) se može analizirati na načelan utilitaristički način. “Norma X je dobra” čim mogu uzeti u obzir da X proizvodi pozitivne učine. Vjerujem da su semafori dobra stvar jer bi bez njih vožnja automobila bila još teža i sporija.
2. Vrijednosti bi se trebale razlikovati od normi upravo time što se ne mogu opravdati samo njihovim učincima. Zašto bi onda trebali biti prihvaćene? Najnoviji odgovor na ovo pitanje je da će biti prihvaćene pod utjecajem neosnovane odluke ili pod utjecajem psiholoških, socioloških ili bioloških sila“ (Boudon, 2001, 8).

U svojim djelima *Les sens des valeurs* (1999) i *Le declin de la morale* (2002) Boudon tvrdi da se uloga i važnost vrijednosti za pojedince (a osobito obiteljske, obrazovne i profesionalne ili političke vrijednosti) mijenjaju posljednjih desetljeća. Smatra da je autoritet kao vrijednost izgubila svoju važnost dok su vrijednosti poput neovisnosti i autonomije djece postale sve važnije. Škola bilježi nedostatak učinkovitosti po pitanju prijenosa znanja o čovjeku i vrijednosti (Boudon, 2006, 27, prema, Motoi, 2017, 228).

2.3.4. Teorija podzemnih vrijednosti

Američki sociolog David Matza (1930. – 2018.) predavao je na Berkeley sveučilištu u Californiji od 1961. g. a doktorat znanosti stekao je proučavajući socijalne promjene, siromaštvo, život u klasama i devijantno ponašanje. Razmatrajući sklonost k devijantnom ponašanju mladih ističe pojam *prikrivenih vrijednosti*, time pruža zanimljivu alternativu subkulturalnim teorijama gdje napominje da svi ljudi dijele jednake “delinkventne” vrijednosti koje vode pojedince prema kriminalnom i devijantnom ponašanju ali većinom su ih ljudi u mogućnosti potisnuti i suzbiti. Takve vrijednosti se smatraju izvrnutim, dominantnim i opće prihvaćenim vrijednostima (Matza i Sykes, 1957). Budući da je to naučena vještina temeljem socijalne interakcije, Matza smatra da su pojedinci skloniji kriminalnima radnjama u mladoj životnoj dobi a ta sklonost se smanjuje sa starenjem i sazrijevanjem. Takve pojedince po pitanju poštovanja društvenih normi ne karakterizira ni kao devijantne ni kao konformiste već njihovo ponašanje opisuje kao “strujanje” između spornih krajnosti tijekom života.

Temeljem postojanja podzemnih vrijednosti Matza govori o ponašanju kojim ljudi nastoje neutralizirati svoje devijantne postupke. Kada bi ljudi imali drugačiji skup vrijednosti i kad bi se ponašali devijantno, smatrali bi da je njihovo devijantno ponašanje bilo prikladno i ispravno, no ljudi brzo traže načine da opravdaju svoje ponašanje ili preispitaju svoju odgovornost u odnosu na dominantne vrijednosti (Hall, 2018). Ljudi moraju razumjeti i dijeliti vrijednosti a pritom koriste brojne tehnike neutralizacije¹⁵ (Hall, 2018). Tehnikama neutralizacije smanjuje se moralni utjecaj dominantnih društvenih vrijednosti i osjećaj krivnje kod pojedinca u specifičnim situacijama te one služe kao izvor opravdanja kriminalnih radnji i devijantnog ponašanja.

Podzemne vrijednosti potiču zabavu i uživanje, impulzivno djelovanje, samoizražavanje, agresivnost i potragu za uzbuđenjem. Takve vrijednosti postoje u društvu i u sprezi su spram dominantnih vrijednosti društva. Pojedinac će se prikloniti podzemnim vrijednostima samo u specifičnim situacijama, primjerice kada je u dokolici, na nogometnoj utakmici ili na kuglanju. Vrijednosti delinkventata se pritom ne razlikuju od vrijednosti drugih

¹⁵ Matza i Sykes (1961) kao tehnike neutralizacije navode: “1. negiranje odgovornosti; koncept koji se o sebi nudi jest onaj o ‘bilijarskoj kugli’ – ‘nisam ja to mislio’... 2. negiranje ozljede ili stvarne štete, gdje krađa automobila postaje posudba a krađa nečije imovine vjerojatno koristi vlasniku zbog osiguranja... 3. negiranje žrtve – pokušaj da se žrtva prikaže kao legitimni cilj napada, bilo da je riječ o dućanu u kojemu prodavači krađu, pa se ‘pokralo kradljivce’, ili su napadnuti homoseksualci ‘sami to tražili’ itd. 4. optuživanje optuženika – ‘svi znaju da je policija korumpirana’, ‘vlast je nasilnija od nas’, ‘profesori su nepravedni (pristrani)’... 5. poziv na višu lojalnost, ‘nisam to učinio zbog sebe’, djelo je učinjeno zbog pomoći prijatelju, obitelji, škvadri, zbog svetih ili političkih uzroka, pozivanje na višu lojalnost opravdava ‘niže’ počinjeno djelo”, (Perasović, 2001, 42-43).

pripadnika društva. Razlika je samo u tome da će oni prikrivene vrijednosti izražavati na pogrešnom mjestu u pogrešno vrijeme. Primjerice, mogu tragati za uzbuđenjem u školi ili mogu biti agresivni na poslu (Haralambos i Holborn, 2002).

Matza je negirao postojanje posebnih (kriminalnih) vrijednosti kod delinkvenata. Tvrdio je da su *podzemne vrijednosti* prisutne u cijelom društvu te uključuju umjetnost i medije a strast za avanturizmom, rizikom i uzbuđenjem leži mnogo dublje u društvu od same podjele na konvencionalno i nekonvencionalno, navodeći pritom primjer delinkventnog ponašanja bogatog poslovnog čovjeka. Delinkventi često žive pod utjecajem obaju svjetova, konformizma i nonkonformizma, no nisu potpuno određeni jednim od njih jer su odabrali tehnike neutralizacije, verbalne i racionalizirajuće strategije, kako bi pomirili ta dva različita svijeta, odnosno da bi mogli balansirati u daljem životu (Perasović, 2001, 42).

Matzin doprinos razumijevanju vrijednosti sastoji se u dokazivanju da pojedine devijantne vrijednosti koje se ne smatraju dominantnima u okviru određenog društva ili kulture se ne nalaze duboko potisnute i pritajene unutar manjinskih skupina izoliranih društvenih kruga. Njihova aktualizacija i utjecaj na dominantne vrijednosti može se reflektirati u ponašanju bilo kojeg pojedinca kada mu to dopusti određena specifična situacija. Utoliko je njihov utjecaj jednako važan poput dominantnih vrijednosti no potrebno ih je prepoznati i identificirati. Njegov rad je doprinio suvremenim kriminološkim istraživanjima i profiliranju obrazaca ponašanja određenih delinkventnih skupina.

2.4. Psihologijski pristup

Psiholozi definiraju vrijednosti kao skup općih uvjerenja, mišljenja i stavova o tome što je ispravno, dobro i poželjno, a koji se stvara kroz proces socijalizacije (Krizmanić, 2009, 7). Vrijednosti se kategoriziraju prema širini njihove prihvaćenosti na individualne, opće i socijalne. Vrijednosti označavaju svojevrsnu organizaciju "čovjekovih potreba, želja i ciljeva" a njihovo značenje se očituje unutar prioriteta i hijerarhijske važnosti. Tako podijeljene vrijednosti predstavljaju sustav koji olakšava pojedinčevo snalaženje, odlučivanje i integrirano djelovanje, pa se stoga, vrijednosti mogu shvatiti kao svojevrsni kriteriji prioriteta koji utječu na ponašanje (Petz, 1992, 500).

Različitom razumijevanju vrijednosti se unutar psihologije pristupa s definiranjem vrijednosti kao:

1. viša razina stava – sustav vjerovanja koji odražava svojevrsan svjetonazor;
2. izraz potreba – gdje se vrijednosti promatraju u širem okviru motivacije i motivacijskog ciklusa;
3. temeljna područja interesa – gdje se uspostavljaju dominantni životni ciljevi i interesne orijentacije;
4. preferencije – promatraju vrijednosti putem poželjnosti određenih objekata, situacija ili ponašanja (kroz doživljaj poželjnog u odnosu na nepoželjno, dobro i loše, ispravno i neispravno), (Ferić, 2009, 12).

Prema psihološkoj perspektivi područja interesa vrijednosti možemo promatrati na slijedeći način: Vrijednosti su hipotetski konstrukti koji doprinose razumijevanju ljudskog ponašanja, ali koji se ne mogu neposredno opažati. Vrijednosti nekog pojedinca možemo upoznati samo analizom njegovih ciljeva kojima on teži i koje smatra važnim u svojem životu. U ovom kontekstu vrijednosti se izjednačavaju sa ciljevima stoga se i operacionalno definiraju kao opći i relativno trajni ciljevi kojima pojedinac teži (Petz, 1992).

S psihološkog stajališta, vrijednosti su promatrane kao kognitivni elementi koji se bave preferiranim stavovima. Sami stavovi mogu se promatrati odvojeno ili povezano s vrijednostima te vrijednosti tako mogu predstavljati temelj određenog stava. Vrijednosti se promatraju kao dinamička sposobnost pojedinih entiteta (stvari, ljudi, oblika, ponašanja ili aktivnosti) da omoguće čovjeku što bolji i ugodniji život u smislu ostvarenja vlastitih potencijala. Stoga se vrijednosti po pitanju postavljanja hijerarhije u smislu prioriteta promatraju u vidu tendencije pojedinca da što bolje ostvari i usmjeri vlastite životne potencijale ovisno o okolnostima i uvjetima u kojima živi (Rohan, 2000, prema, Ferić, 2009).

Vrijednosti možemo promatrati putem njihove dvije osnovne funkcije: prilagodbene i samoaktualizirajuće. Prilagodbena se odnosi na sposobnost ljudske adaptacije i snalaženja u okolini te služi kao standard ponašanja, izvor moralnih normi, regulator konflikata i predvidivosti ljudskog ponašanja. Ostvarivanje životnih potencijala s tendencijom usmjeravanja prema vrijednostima možemo smatrati čovjekovom samoaktualizirajućom potrebom a samoaktualizirajuća funkcija odnosi se na osjećaj identiteta pojedinca. Integrativno djelovanje ovih dviju funkcija predstavlja osnovu za dinamičko gledanje na vrijednosti koje u isto vrijeme omogućavaju kohezivnost, grupnu povezanost i održavanje uže i šire zajednice, ali i razvoj novih ideja, razvoj društva i pojedinca u međusobnoj interakciji (Hajnić, 2002, 9).

Vrijednosti predstavljaju motive ali i ciljeve usmjeravanja ljudskog ponašanja. U tom se pogledu njihov utjecaj može promatrati unutar dva aspekta. Osim što imaju evaluacijsku ulogu u smislu vrednovanja određenih životnih standarda i onoga što pojedinac kod sebe i drugih smatra vrijednim i poželjnim, vrijednosti mogu služiti kao smjernice za donošenje odluka, rješavanje konfliktnih situacija te usmjeravanje ponašanja (Rokeach, 1973).

Temeljem rada Milтона Rokeacha čija je teorija strukture ljudskih vrijednosti te njihova podjela na instrumentalne i terminalne predstavljala temelj za istraživanje područja vrijednosti unutar psihologije sedamdesetih i osamdesetih godina, Shalom Schwartz početkom devedesetih godina razrađuje vlastiti koncept pojma vrijednosti. Vrijednosti određuje kao vjerovanja koja se odnose na poželjna krajnja stanja ili načine ponašanja koji nadilaze specifične situacije te vode izbor ili procjenu ponašanja, vrednovanja, ljudi, događaja a ujedno su poredane po važnosti u odnosu prema drugim vrijednostima u sustavu vrijednosti. Njihov poredak i hijerarhijski odnos u sustavu ovisiti će o preferencijama pojedinca te njegovom viđenju poželjnoga.

Autori (Rokeach, 1973; Schwartz, 1992) se u slažu u pogledu da postoji konačan broj univerzalnih vrijednosti, odnosno da svi ljudi posjeduju iste vrijednosti, a razlike postoje samo s obzirom na hijerarhiju tih vrijednosti odnosno relativnu važnost koju im pojedinci pridaju. Takva teorijska postavka je danas i empirijski potvrđena te čini poveznicu svih teorija vrijednosti (Ferić, 2009).

Zajedničkim radom socijalni psiholozi Shalom H. Schwartz i Wolfgang Bilsky su temeljem analize literature o istraživanju područja vrijednosti utvrdili pet osnovnih obilježja koja se povezuju s određenjem pojma vrijednosti. Razumijevanje obilježja vrijednosti koja su autori u kolaboraciji razvili i predstavili služi užem usmjeravanju i prezentiranju razumijevanja pojma vrijednosti iz pozicije suvremene psihologijske znanosti. Prema tim se obilježjima pojam vrijednosti može definirati na sljedeće načine:

- 1.) kao ideje ili vjerovanja,
- 2.) poželjni ciljevi ili ponašanja,
- 3.) vrijednosti koje nadilaze specifične situacije,
- 4.) vrijednosti koje usmjeruju odabir i procjenu ponašanja i događanja,
- 5.) vrijednosti hijerarhijski organizirane s obzirom na njihovu relativnu važnost za pojedinca; takve se hijerarhijske strukture vrijednosnih prioriteta nazivaju *sustavima vrijednosti*, (Schwartz i Bilsky, 1987, 1990, prema, Ferić, 2009).

Rani teoretičari vrijednosti su uglavnom bili teoretičari ličnosti koji su temeljem pretpostavke da ličnost čini organizirani sklop osobina, namjera, stavova, navika, motiva, vrijednosti, interesa i iskustva te su se istraživanjem usmjeravali proučavanju individualnih razlika u tako organiziranim sklopovima sastavnica ličnosti (Ferić, 2009).

2.4.1. Teorija karaktera

Alexander Faulkner Shand (1858.-1936.) bio je jedan od osnivača Britanskog psihološkog društva 1901. godine. Počasnim članstvom u društvu nagrađen je 1934. godine. Poznat je po teoriji karaktera koju je opisao u knjizi *The Foundations of Character: Being a Study of the Tendencies of the Emotions and Sentiments* objavljenoj 1914. godine.

U knjizi Shand opisuje da je popularno razmišljanje o ljudskom karakteru koji se razlikuje od inteligencije tako što je sadržan unutar osjećaja i volje. Čovjeka se tada opisuje kao visoko inteligentnog ali distinkcija spram njegovih osjećaja rezultira tvrdnjom da nema karakter. Shand napominje da takva određenja ne mogu biti predmetom objektivne rasprave jer su suviše restriktivna i preferencijalna te je potreban profesionalniji odnos spram volje i osjećaja u odnosu prema inteligenciji. Smatrao je da je karakter jednim dijelom formiran unutar intelekta te kakvoći i kvaliteti njegovih navika mišljenja. Mišljenje prema njemu može biti njegovano, zanemareno ili zlorabljeno. Karakter je smatrao čovjekovom cjelinom koja obuhvaća njegov um i osjećaje (ugode ili neugode), misli i volju. Navedena tri elementa čine temelj putem kojeg se on formira. Smatrao je nemogućim razumjeti karakter kroz izolirano sagledavanje različitih procesa percepcije, mišljenja, osjećaja i volje već ih je potrebno interpretirati kao sustavnu i organiziranu cjelinu (Shand, 1914). Organizacija svih navedenih procesa odvija se pojavom emocija. Značaj emocija nemoguće je razumjeti putem njihove analize i smještanja u konzistentne skupine dojmova i osjećaja. Potrebno ih je razmatrati u vidu njihove izvorne biološke vrijednosti za opstanak te njihove uloge u cjelovitom razvoju karaktera.

Emocije nisu shvaćene kao jednostavni osjećaji već osjećaji povezani s određenim impulsom i kognitivnim stavom. Emocije stoga predstavljaju cjeloviti sustav, odnosno, kako će ih on nazvati "sustav emocija" od kojih je ono što osjećamo samo jedan njegov fragment prisutan u čovjekovoj svijesti. Emocije ujedno objedinjuju i čovjekov receptivni sustav koji evocira impuls (poput straha ili gnjeva) i izvršni sustav koji impuls provodi u djelo. Emociju je stoga moguće povezati s različitim modelima ponašanja ali jednako tako je moguće jednaka ponašanja povezati s različitim emocijama (Shand, 1914).

Britanski psiholog William McDougall čiji je rad na ranim teorijama socijalne psihologije s početka 20. stoljeća obilježila i Shandova teorija navodi da je razmatrajući uobičajene sentimente, ljubav i mržnju Shand prvi načinio jasnu razliku između sentimentata i emocija. Sentiment je opisan kao viši sustav karaktera koji organizira i upravlja nižim sustavom emocija (Shand, 1914). Emocije koje su opisane u nižem sustavu su: strah, ljutnja, radost i tuga, gađenje, odvratnost, iznenađenje i znatiželja. Primarne emocije su radost i tuga a važnim se

smatra što je uspio svaku pojedinu emociju prezentirati kao dio šireg sustava. „Svaki sentiment nastoji u svom sustavu uključiti sve emocije, misli, voljne procese i kvalitete karaktera koje su prednost za njega u svrhu postizanja svog cilja ili odbacivanje svih sastavnih dijelova koji su suvišni ili tome protivni“ (Shand, 1914, 106). Ljubav je tako primjer višeg sustava koji organizira niže sustave emocija jer u prisustvu bilo čega što volimo osjećamo radost i zadovoljstvo dok u njenom odsustvu, tugu. Ukoliko je prisutna određena opasnost, osjećamo strah od gubitka ljubavi dok ukoliko je ugrožena, osjećamo ljutnju prema onome tko je ugrozi (Shand, 1914, 118).

Svijest o naravi sentimenta, njegovim kvalitetama i čežnji za njim potiče razvoj ljudskih ideala poput predanosti, iskrenosti, odanosti i ustrajnosti a iz njih nastaju dužnosti i vrline ali i poroci. Vrline i poroci se takvima predstavljaju temeljem dvije različite perspektive. Jedna je društvena perspektiva koja putem promatranja danih kvaliteta u našem ponašanju ih naziva vrlinama ili manama sukladno tome odobrava li ih ili osuđuje. Druga perspektiva je iz točke gledišta samog sentimenta prema standardu kojeg on sam postavlja. Sentiment će stoga biti nesposoban priznati određene kvalitete kao poroke jer mu se doimaju neophodnima u svrhu postizanja vlastitih ciljeva (Shand, 1914).

Unutarnji sustav vrlina, ideala i dužnosti se stoga razvija unutar sentimenta a naziva se “relativnom etikom sentimenta”. Naime, svaki sentiment razvija svoju relativnu etiku koja se zatim objedinjava u opću etiku unutar ljudske svijesti. „Funkcija relativne etike sentimenta je primarno da probudi ideje o njegovoj vrlini, sekundarno da izmami posebne emocije potrebne tim idejama; aspiracija, divljenje ili entuzijazam, samo-prijekor i samo-odobravanje te tercijarno, u situaciji dvojbe ili konflikta, da evocira ideje o njenim dužnostima te putem njih da probudi najvišu volju njegovog sustava koja putem razmišljanja i promišljanja ima ulogu vođenja do njegovog cilja.“ (Shand, 1914, 118). Kao temeljne odrednicama u formiranju relativne etike sentimenta Shand navodi ljubav i mržnju. Ljubav razvija uobičajene emocije samo-prijekora ili samo-odobravanja te vrline, ideale i dužnosti. Mržnja, s druge strane, ne gradi vlastitu relativnu etiku već uništava sve vrline, ideale i dužnosti koje susprežu sentiment u postizanju njegovih krajnjih ciljeva. Budući da kvalitete koje si sentiment prilikom ostvarivanja vlastitih ciljeva pribavi određuju njegovu kvalitetu, može se smatrati i izvorom različitih tipova ljudskog karaktera (Shand, 1914).

Pojam “sentiment”, prema tome, predstavlja organizirani sustav emocija vezanih uz neki objekt ili pojavu. Prema Shandu, sentiment kao sustav “omogućuje pojedincu emocionalno vrednovanje svijeta koji ga okružuje, te usmjeruje pojedinčevo doživljavanje i ponašanje, a različiti načini organizacije sentimenta dovode do individualnih razlika u stavovima i ponašanju

pojedince” (Ferić, 2009, 16). Shandov pojam sentimenta stoga u mnogim odrednicama pronalazi sličnosti i podudarnosti sa suvremenim odrednicama pojma vrijednosti. Temeljem vrijednosti se i danas promišljaju i utemeljuju određeni etički sustavi a Shand je u svojoj teoriji ponudio rješenja koja na sličan način grade etički sustav temeljem njegovog pojma sentimenta. Stoga se Shandov rad unutar psihologije smatra jednim od prvih s područja istraživanja vrijednosti.

2.4.2. Sprangerova tipologija ličnosti

Njemački filozof, pedagog i psiholog Eduard Spranger (1882.-1963.) predavao je filozofiju na sveučilištu u Leipzigu (1911.-1920.) te pedagogiju i filozofiju u Berlinu (1920.-1946.). Smatran je humanistom koji je razvio filozofsku pedagogiju kao čin obrane od psihološki orijentiranih eksperimentalnih teorija. Bio je student njemačkog filozofa Wilhelma Diltheya koji se zalagao za autonomiju kulturnih znanosti (koje su nazvane *Geisteswissenschaften*) u suprotnosti prirodnim znanostima. U svojoj teoriji tipologije ličnosti i vlastitom elaboratu pristupa psihologiji oslanjao se na klasični njemački idealizam te naročito Hegelovu filozofiju.

Unutar knjige *Lebensformen* iz 1914. g. prezentira različite tipove ljudskog života koje prema njemu čine strukture ljudske svijesti. Razumijevanje čovjeka i njegovih tipova povezivao je sa razumijevanjem duše. Pritom je razumijevanje duše opisivao u filozofskom smislu te kritizirao njegovo reduciranje na apstraktne elemente pojedinih znanstvenih disciplina unutar kojih se njeno definiranje sagleda kao jednostavno sumiranje i elaboriranje. Stoga navodi da psihološki koncepti poput ideje, osjećaja, čežnje, instinkta, adaptacije, nasljeđa i varijacije ne mogu dati odgovore na pitanja ljudske prirode već su potrebni kompleksniji alati i analize (Spranger, 1928). Čovjekov psihološki učinak smatra dijelom smislene životne cjeline te uviđa da je dani fenomen nemoguće promatrati kroz uska određenja pojedinih oblika čovjekova bitka. Uočava da je potrebno razumijevanje ljudske psihološko-mentalne cjeline po čemu pojam razumijevanje (*verstehen*) ne određuje kao puki čin suosjećanja s drugim već čin nadilaženja neposredne svijesti pojedinca i uvid u šire mentalne strukture (Spranger, 1928). Smatrao je da takve strukture svoj smisao dobivaju putem raznih kulturnih odnosa te osiguravaju objektivno i istinsko znanje.

Vjerovao je da ljudska osobnost kao i osobine proizlaze iz njegovih bioloških uvjetovanosti ali da se pomoću njih ne mogu u potpunosti objasniti. Koristeći psihologiju

razumijevanja (*verstehende psychologie*) kao interpretativnu odnosno humanističku psihologiju razlikuje šest idealno oblikovanih osnovnih oblika osobnosti. Svaki tip osobnosti udovoljava kvalitetama Gestalt psihologije i u korespondenciji je s etičkim sustavom. Tipovi ljudske osobnosti su: teoretski, ekonomski, estetski, društveni, politički i religiozni. Teorijski tip se podudara s etikom legaliteta i vrijednosti objektivizma; ekonomski tip se podudara s utilitarističkom etikom i vrijednosti koristi; estetski tip podudara se s etikom unutarnje forme i vrijednosti ispravnog oblikovanja i harmonije; socijalni tip se podudara se etikom skrbničke ljubavi i odanosti; politički tip se podudara s etikom volje i moći; religijski tip se podudara s etikom svetosti u Bogu. Dani tipovi osobnosti mogu naći u različitim oblicima unutar jedne osobnosti jer se mogu međusobno izmiješati (Spranger, 1928). Prikaz osobnosti smatrao je koncepcijom onoga kakvi ljudi po naravi zaista jesu dok se putem etike u konačnici određuje njihova narav i poimanje kakvi bi trebali biti. Spranger smatra da u svim tipovima osobnosti postoje i različiti tipovi vrijednosti. Podjela tipova osobnosti i njima pripadajućih vrijednosti je sljedeća:

- 1.) **Teorijski tip** – ponajprije se zanima za otkrivanje istine; kognitivno je usmjeren i to isključivo na objektivno zapažanje i logično zaključivanje; njegovi su interesi racionalni, kritički i empirijski stoga je takva osoba nužno intelektualac, često znanstvenik ili filozof koji želi urediti i usustaviti vlastito znanje.
- 2.) **Ekonomski tip** – iznad svega vrjednuje korisno i praktično; zanima ga poslovni svijet proizvodnje, oglašavanja i potrošnje roba i usluga; usmjeren je na stjecanje materijalnoga; estetskim, teorijskim i religijskim vrijednostima pridaje pozornost u mjeri koja mu omogućuje postizanje nekoga korisnoga cilja.
- 3.) **Estetski tip** – svijet koji ga okružuje procjenjuje s motrišta gracioznosti i simetrije, a najveću vrijednost pronalazi u obliku i skladu; nije nužno kreativni umjetnik, no primarni su mu estetski vidovi života u kojima, kako smatra, treba uživati; često je naklonjen individualizmu i nezavisnosti.
- 4.) **Socijalni tip** – kao najvišu vrijednost smatra ljubav za ljude, i to u filantropskom smislu. Beskrajno cijeni druge ljude, altruističnih je pogleda, pristupačan, suosjećajan, dobrohotan i nesebičan; smatra da je ljubav jedini prikladni oblik odnosa među ljudima; često ima i visoko izražene religijske vrijednosti.
- 5.) **Politički tip** – prije svega iskazuje interes za odnos s drugim ljudima, no umjesto ljubavi koristi snagu i moć; osnovni mu je pokretački motiv borba za vlast; nije nužno političar; može biti vođa u bilo kojemu području gdje može pokazati svoj utjecaj, moć i prevlast nad drugima.

- 6.) **Religijski tip** – nije samo izričito vjerska ili religiozna osoba koja se u svakodnevnom životu rukovodi ponajprije vjerskim pravilima i običajima; može biti i tzv. mistični pojedinac koji jedinstvo i smisao traži kroz težnju sjedinjavanja sebe s nekom višom realnosti (Ferić, 2009, 16-17).

Među određenim tipovima osobnosti i njima pripadajućim vrijednostima postoji određena hijerarhija a ona je utemeljena putem vrijednosti koje pripadaju određenom tipu osobnosti (Spranger, 1928). Hijerarhija mora biti određena objektivno ali ju je nemoguće promatrati izvan konteksta osobnog života i iskustva pojedinca. Spranger ujedno tvrdi da nije lako odrediti jedinicu vrijednosti za svaki pojedini tip osobnosti te stoga i sama hijerarhija može varirati. Primjerice, moglo bi se pojmiti da je svaka ekonomska vrijednost niže rangirana od socijalne vrijednosti međutim, moguće je da pedeset jedinica ekonomske vrijednosti vrijedi više nego jedna jedinica socijalne vrijednosti te da šezdeset jedinica ekonomske vrijednosti vrijednošću nadilazi četrdeset jedinica religijske vrijednosti (Spranger, 1928, 278). Mjerenje se vrijednosti nipošto ne smije uzeti kao udio subjektivne procjene. Potrebna je samo objektivna i načelna hijerarhija vrijednosti koja je u svojoj gradaciji jednako vrijedna za svakoga i prisutna unutar iskustva prilikom vrednovanja. Na taj način, Spranger objašnjava da je u subjektivnom iskustvu moguće da pojedinac nailazi na ekonomske probleme i u određenim situacijama mu je takva vrijednost izrazito važna ali to ne znači da svoje prihode vrednuje više od svojih prijatelja. Konačno je pitanje, zaključuje Spranger, jednako kao u Platonovom Protagori a ono se svodi na dilemu; tko određuje standard, odnosno mjeru? Odgovor svakako treba biti; „ni jedan živući čovjek, već takva svijest o vrijednostima koja mora biti smatrana iznad čovjeka i svake konkretne situacije“ (Spranger, 1928, 279). Stoga vrednovanje različitih vrijednosnih kvaliteta ne može biti izraženo putem kvantitativnih jedinica koje su prije svega svojstvene čovjeku. Njihovo je temeljeno određenje kvalitativno i potrebno ga je razumjeti u relaciji spram cijelosti života a ne samog pojedinca.

Spranger je uvidio da su vrijednosti u skladu s normama te stoga se mogu smatrati objektivnim elementima koje postoje u kolektivnoj svijesti a njihova pojava nema druge opstojnosti osim one u psihičkom kontekstu. Ključno je njihovo reflektiranje na pojedinca jer upravo u njegovoj pojedinačnoj svijesti putem njihovog pozicioniranja u životnom procesu i njegovoj subjektivnosti i iskustvu one poprimaju svoj konačni učinak. On može biti promjenjiv i ovisan o određenim situacijama pa će oblikovanje vrijednosti ovisiti o uzajamnom susretanju vrijednosti unutar ljudske svijesti. Njihov različit intenzitet imati će konačan odraz na ponašanje. Tako primjerice, vrlo visoko pozicionirana kognitivna vrijednost koja je prezentirana unutar Kantove *Kritike čistog uma* a koja bi se mogla pojaviti u nama

neprikladnom iskustvu možda za nas neće biti prezentna. Razlog tome je što u određenom trenutcima ne mislimo na takvu vrijednost jer druga iskustva zauzimaju naše osjećaje a one su toliko vitalne za nas da nam se takva objektivna vrijednost čini previše udaljenom (Spranger, 1928, 281). Važan nam je sam intenzitet iskustva poput eksponencijalne vrijednosti hrane kada smo siti ili vrijednosti države, zahvaljujući čijoj stalnoj prisutnosti smo je prihvatili kao naravnu stvar.

Vrijednosti se formiraju putem stalnog čovjekovog izlaganja svijetu i iskustvima u njegovom doživljavanju. Zbog njihove povezanosti s okolinom, vrijednosti su dinamične. Naša iskustva podupiru formiranje stavova i uvjerenja o onome što jest i što nije vrijedno. Svaki pojedini tip vrijednosti će stoga putem njihovo kontinuiranog iskustva u vlastitoj domeni jačati svoju poziciju i izražaj a time i čovjekovu percepciju o onome što je za njega vrijedno. Jednako tako, što je više negativnih iskustva u drugim tipovima vrijednosti, njihov će izražaj biti manji te će stoga i hijerarhija vrijednosti u konačnici biti različita i ovisna o iskustvu pojedinca. Njeno formiranje ovisiti će upravo ja intenzitetu, naravi i kontinuitetu iskustava vrijednosti i njihovoj tipologiji. Netko će stoga više vrednovati ekonomsku vrijednost od socijalne i obrnuto. U pokušaju objektivnog i o iskustvu neovisnog rangiranja hijerarhije vrijednosti Spranger utvrđuje da je ekonomski tip vrijednosti najniži a religijski najviši.

Sprangerovoj teoriji upućene su brojne primjedbe poput ograničenja i razlikovanja pojedinačnog iskustva u ovisnosti spram muškog i ženskog spola i zanemarivanja hedonističke vrijednosne orijentacije. „Ipak, ova se tipologija ličnosti – odnosno vrijednosnih orijentacija pokazala vrlo korisnom i za dalju teorijsku analizu i u praktičnoj primjeni a svoju je popularnost doživjela ponajviše kroz dalji rad Allporta, Vernona i Lindzey“ (Ferić, 2009, 17).

2.4.3. Allportova teorija ličnosti

Američki je psiholog Gordon Allport (1897.-1967.) bio je među prvim teoretičarima ličnosti te se često spominje kao utemeljitelj psihologije ličnosti. Bavio se empirijskim istraživanjem vrijednosti te u suradnji s Philipom Vernonom i Gardnerom Lindzeyem doprinio formiranju vrijednosne skale u psihoanalitičkom pristupu ličnosti. Odbio je Freudov psihoanalitički pristup ličnosti za koji je smatrao da je previše dubinski interpretativan i Marstonov bihevioralni pristup za koji je smatrao da često nije pružao dovoljno duboku interpretaciju iz njihovih podataka. Najveći naglasak stavio je na važnost i jedinstvenost svake individue te važnost trenutnog konteksta u razumijevanju ljudske ličnosti. „Allport vidi ljudsku osobu ne samo kao objekt prošlosti i povijesti, posebice djetinjstvo, već kao trenutnog činitelja koji smjera prema budućnosti. Ukratko, ljudska osoba je u osnovi slobodna u svojem djelovanju – motivirani činitelj vođen vrijednostima“ (Jastrzebski, 2011, 75).

Umjesto aktualnih pristupa razvio je vlastitu eklektičnu *teoriju ličnosti* koja je utemeljena na strukturi i organizaciji motivacije koju objašnjava putem funkcionalne autonomije. Funkcionalna autonomija središnji je pojam njegove teorije ličnosti a svodi se na koncept da aktivnost koja ima svrhu zadovoljenja nekog motiva može postati cilj samoj sebi. Tada ona postaje autonomna u odnosu na izvorni motiv kojim je prvotno pokrenuta. Određena ponašanja tako postaju karakteristična za neku ličnost a ona se temelje na karakteristikama koje izviru iz interesa, stavova, namjera i vrijednosti. Unutar svoje *teorije ličnosti* Allport navodi šest osnovnih obilježja koja karakteriziraju zdravu i zrelu ličnost:

1. sposobnost sudjelovanja u brojnim aktivnostima i odnosima s drugim ljudima,
2. emocionalna sigurnost i zadovoljstvo samim sobom;
3. topla povezanost s drugim ljudima;
4. puni doticaj sa stvarnosti;
5. sposobnost proučavanja i upoznavanja samoga sebe i
6. jedinstvena životna filozofija, (Ferić, 2009, 18).

Jedinstvena životna filozofija prema Allportu u najvećoj mjeri određuje sustav vrijednosti koji je pojedinac razvio tako da ga opskrbljuje dominantnim životnim ciljem, interesnom orijentacijom ili svrhom što mu život čini smislenim ili što daje smisao njegovu životu; različiti ljudi imaju različite središnje vrijednosti oko kojih se njihov život odvija na svrhovit način i stoga ne postoji neka apsolutno najbolja ili najveća vrijednost u životu ili najbolja životna filozofija jer životnu filozofiju čine one vrijednosti koje su za pojedinca dominantne i koje mu pružaju smisao i značenje u svemu što čini i poduzima (Ferić, 2009, 18).

Prema tome Allport je bio uvjeren da se osobnost u velikoj mjeri temelji na ljudskim vrijednostima ili osnovnim uvjerenjima te stavovima o onom što ljudi u svom životu smatraju ili ne smatraju važnim. Polazeći od te pretpostavke počeo je istraživanjem vrijednosti nastavljajući istraživanje Eduarda Sprangera i njegovih šest tipova osobnosti. Radeći na Sprangerovom modelu vrijednosti Allport i njegovi suradnici Vernon i Lindzey su stvorili prvi instrument koji je omogućavao vrednovanje ljudske hijerarhije vrijednosti. Nalaze njihovog istraživanja objavili su 1931. godine pod nazivom *The Allport, Vernon, Lindzey Study of Values*. Instrument je bio upitnik nazvan Study of Values (S0V) a danas je u literaturi poznat kao Allport-Vernon-Lenzeyjeva lestvica. „Allport i suradnici su smatrali kako svaki pojedinac može biti okarakteriziran obrascem vrijednosti, a ne samo dominantnim tipom vrijednosti. Stoga se rezultati ovog upitnika iskazuju tako da se na osnovi odgovora ispitanika utvrđuju bodovi za svaki tip vrijednosne orijentacije i izrađuje se vrijednosni profil pojedinca“ (Ferić, 2009, 19).

Vrijednosti su prema predstavljaju najbolji konstrukt za istraživanje osobnosti jer se mogu koristiti za opisivanje osobe kao koherentnog sustava, a ne kao zbroja pojedinih izoliranih osobina (Allportu i Vernon, 1931). Njihova koncepcija vrijednosti kombinirala je dva psihološka značenja:

1. Vrijednosti kao interese s motivacijskom moći za pokretanje i održavanje značenja,
2. vrijednosti kao evaluacijske stavove koji utječu na percepcije i procjene ljudi i stvari (Schwartz i Cieciuch, 2016, 106).

Pojedine Sprangerove tipove osobnosti je Allport izmijenio kako bi stvorio precizniji sustav. Politički tip osobnosti zamijenjen je individualističkim koja se u bitnom smislu razlikuje od Sprangerove te ne predstavlja samo suptilnu promjena u nazivu već cjeloviti i potpuno novi sustav. Po Allportovoj tipologiji individualistička osoba nastoji biti odvojena i neovisna (Klassen i sur., 2009). Njena je težnja istaknuti se, izraziti svoju jedinstvenost i imati slobodu djelovanja. Razlikovanje individualističke osobnosti od političke leži u tome što individualist ne teži kontrolirati druge niti svoju okolinu. Zaokupljena je vlastitom sudbinom i štiti vlastiti integritet, bori se protiv podjarmljivanja bilo kojeg vanjskog utjecaja i kada osjeća takav oblik ponašanja usmjerava se na vlastitu emancipaciju.

Prema načinjenim izmjenama unutar Sprangerovog modela Allportova tipologija ličnosti i njima pripadajućih vrijednosti je slijedeća:

Tablica 6: Allportovi tipovi ličnosti i pripadajuće vrijednosti (izradio autor za potrebe disertacije)

Estetički tip	Osnovna motivacija ovog tipa ličnosti je nagon za postizanjem ravnoteže, harmonije i traženja formi ljepote.
	Vrijednosti: Harmonija, Ravnoteža, Sklad, Uzajamno poštovanje, Kreativnost, Ljepota, Forma iznad funkcionalnosti
Ekonomski tip	Osnovna motivacija ovog tipa ličnosti je postizanje sigurnosti putem ekonomskog prosperiteta i koristi putem povrata robe.
	Vrijednosti: Učinkovitost, Korist, Produktivnost, Novac, Maksimiziranje dobiti
Individualistički tip	Osnovna motivacija ovog tipa ličnosti je prepoznavanje njegove jedinstvenosti, neovisnosti, emancipiranosti od grupe i potreba za vlastitom ekspresijom.
	Vrijednosti: Jedinstvenost, Neovisnost, Posebnost, Autonomija, Sloboda, Suverenitet.
Religijski tip	Osnovna motivacija ovog tipa ličnosti je težnja prema cjelovitom razumijevanju svijeta i sjedinjavanju s njegovom sveobuhvatnošću.
	Vrijednosti: Tradicionalnost, Običajnost, Principijelnost, Staloženost, Razumijevanje, Jedinstvo, Sustavnost
Teorijski tip	Osnovna motivacija ovog tipa ličnosti je traženje istine i u tom nastojanju ona zauzima kognitivni pristup.
	Vrijednosti: Racionalnost, Objektivnost, Činjeničnost, Učenje, Analitičnost, Jasnoća, Intelektualnost
Socijalni tip	Osnovna motivacija ovog tipa ličnosti je briga i ljubav prema drugima.
	Vrijednosti: Darežljivost, Altruizam, Suosjećanje, Brižnost, Nesebičnost, Velikodušnost.

Modernije verzije tipologije ličnosti i mjernih instrumenata vrijednosti nastale na temelju Sprangerovog i Allportovog pristupa koriste se još i danas. Jedan od takvih primjera je Innermermetrix instrument kojeg su razvili Klassen i suradnici 2009. godine. Pritom su pojedini tipovi ličnosti izmijenjeni te je religijski tip preimenovan u regulacijski a socijalni tip u altruistički. Upitnik pritom ima raznu namjenu te se koristi u svrhu postavljanja vlastitih ciljeva, izbora zanimanja te interpersonalne i intrapersonalne komunikacije.

2.4.4. Teorija moralnog razvoja

Američki psiholog Lawrence Kohlberg (1927.-1987.) poznat je po teoriji razina moralnog razvoja koja je ostavila velikog traga na suvremenu pedagogiju. Radio je kao profesor na Odsjeku za psihologiju Sveučilišta u Chicagu a zatim i Graduate School of Education na Sveučilištu Harvard. Premda je to u njegovo vrijeme smatrano neobičnim, odlučio se za proučavanje moralnog rasuđivanja nastavljajući istraživanja Jeana Piageta koji se dvadeset godina ranije bavio istraživanjem moralnog razvoja kod djece. Kohlbergova teorija razvila je i proširila ne samo Piagetovo razumijevanje već i filozofska teorijska polazišta koja su razradili filozofi George Herbert Mead i James Mark Baldwin. Unutar svoga rada zalagao se za moralnu izobrazbu djece u školama i uvođenje Sokratovskog dijaloga tvrdeći da nastavnici mogu znatno utjecati na moralni razvoj učenika a nemaju za to potrebna znanja. Čovjek je intrinzično motiviran istraživati i postati funkcionalno kompetentan u svom okružju. U njegovom društvenom razvoju ga to vodi do oponašanja određenih modela koje doživljava kao kompetentne i traži od njih potvrdu za vlastito ponašanje. Rani koncepti onoga što se kao vrijednost smatra ispravnim, pravednim, poželjnim ili dobrim pojedinac dobiva od osoba koje su mu najbliže (Kohlberg, 1969). Utjecaje modela je smatrao izrazito važnim u obrazovnom smislu je njegov koncept moralnog obrazovanja bio usmjeren na istraživanje života ljudi koji su prakticirali moralne principe poput Martina Luthera Kinga, Sokrata i Abrahama Lincolna. Vjerovao je da riječi i djela moralnih uzora povećavaju moralno rasuđivanje onih koji su ih promatrali i slušali (Snarey, 2012).

U svom radu Kohlberg je koristio kliničko intervjuiranje. Bio je fasciniran odgovorima djece i adolescenata na pitanja moralnih dilema (Crain, 1985), koje su obično predstavljale sukob dviju suprotstavljenih moralnih vrijednosti te pitanja kako bi i zbog čega protagonist trebao postupiti. Najpoznatija takva moralna dilema je ona u kojoj se suprotstavlja vrijednost ljudskog života i poštivanje zakona a nazvana je Heinzovom:

„Jedna je žena u Europi bila na samrti jer je bolovala od raka. Postojao je jedan lijek za koji su liječnici vjerovali da bi joj mogao pomoći. Izumio ga je ljekarnik iz istoga grada, no naplaćivao ga je deset puta više od njegove proizvodne cijene. Ženin suprug Heinz išao je kod mnogih ljudi ne bi li posudio novac, no prikupio je samo polovinu novca potrebnog za lijek. Ljekarnik nije želio prodati lijek za nižu cijenu, niti mu je želio dopustiti odgodu plaćanja. Heinz je postao očajan i provalio u ljekarnu i ukrao lijek za svoju ženu. Je li Heinz to trebao učiniti? Zašto?“ (Berk, 2005, 388).

Sukladno odgovorima na Heinzovu dilemu Kohlberg je načinio razvojne stupnjeve koji utvrđuju različite razine moralnog razvoja. Prema njegovom razumijevanju sam sadržaj odgovora nije važan koliko i stupanj elaboracije i rasuđivanja određene dileme. Kohlberg je smatrao da su napredni oblici moralnog rasuđivanja okarakterizirani individualističkim pristupom u kojem su prava pojedinca važnija od moralnih normi. Razloge moralnih odluka Kohlberg je razdvojio u različite dobne skupine. Dobne skupine podijelio je na tri razine a one su: *predkonvencionalna*, *konvencionalna* i *postkonvencionalna* razina (Kohlberg, 1976). Svaka pojedina razina sadrži dva stupnja. Unutar šest stupnjeva koje se još mogu nazvati i fazama se formiraju tipični odgovori na Heinzovu dilemu:

„Faza 1.: Heinz nije smio ukrasti lijek. On bi zbog toga bio lopov i bio bi kažnjen slanjem u zatvor.

Faza 2.: Heinz je trebao ukrasti lijek zbog toga jer treba svoju ženu da pazi na njega tako da mu je važno da se ona oporavi.

Faza 3.: Heinz je trebao ukrasti lijek. To je prava stvar koju je trebao učiniti jer bi ga drugi više cijenili i njegova žena bi to očekivala od njega.

Faza 4: Heinz nije smio ukrasti lijek. Ako bi svi radili slične stvari, ne bi bilo zakona i reda. Svačija je dužnost pridržavati se zakona.

Faza 5.: Heinz je trebao ukrasti lijek. Ljekarnik je taj koji je kriv jer je tražio previše za lijek; ljekarnik je koristio nepravedno pravilo jer zbog toga trpi dobrobit drugih.

Faza 6.: Heinz je trebao ukrasti lijek. Život je važniji od vlasništva ili novca, ljudi zaslužuju živjeti bez obzira na sve.“ (Pennington, 2001, 70).

Unutar prve četiri faze nalaze se skupine pojedinaca koje se opredjeljuju za i protiv krađe lijeka iz Heinzove dileme no moralno rasuđivanje unutar zadnje dvije razine se integrira u koherentni etički sustav karakterističan za pojedinca te ih karakterizira opravdavanje krađe. Razlog tome jest postupna izgradnja autonomnog načina mišljenja koje je utemeljeno na pomišljenim etičkim principima te se utoliko razlikuje od puke samovolje. Pojedinaac tada prosuđuje i konstituira univerzalna pravila moralnog djelovanja karakteristična za njega samog. Budući da se radi o autonomnim principima i pravilima takvo djelovanje je za pojedinca načelno te u određenoj situaciji znači jednako postupanje za razliku od samovolje koja je relativna, proizvoljna i nepredvidiva. Važnu ulogu u konstituiranju moralne autonomije svakako zauzimaju vrijednosti na temelju kojih je ona oblikovana. Kohlberg je autonoman način moralnog suđenja smatrao najvišim stupnjem moralnog razvoja a smatrao je da do njega uz ulaganje određenih napora može dospjeti svatko.

Prikaz stupnjeva moralnog razvoja uz pripadajuće socijalne i kognitivne preduvjete i regulative moralnog djelovanja prezentiran je u *Tablici 7*.

Tablica 7. Kohlbergovi stupnjevi moralnog razvoja
(izradio autor za potrebe disertacije)

	STUPANJ	SOCIJALNI KOGNITIVNI PREDUVJETI	TKO ODLUČUJE ŠTO JE MORALNO?	KAKO ZNAM ŠTO JE MORALNO?	ZAŠTO DJELOVATI MORALNO?
RAZINA 1 PREDKONVENCIONALNA	Prvi stupanj: <i>Kazna Poslušnost</i>	Egocentrični; predoperacionalni	Odrasli i figure autoriteta odlučuju što je moralno. Ono što nije moralno se kažnjava.	Moralno ponašanje je nagrađeno, nemoralno kažnjeno.	Ako djelujem moralno, dobit ću nagradu, izbjeći ću kaznu.
	Drugi stupanj: <i>Instrumentalna svrha i razmjena</i>	Individualni; mogu zauzeti perspektivu drugoga ali ne se i uskladiti	Ja odlučujem što je moralno na temelju vlastitih potreba.	Moralno ponašanje će me voditi prema nagradama i osobnim ciljevima.	Ako djelujem moralno pomažući drugome, možda dobijem nešto za uzvrat.
RAZINA 2 KONVENCIONALNA	Treći stupanj: <i>Uzajamna interpersonalna očekivanja, odnosi i konformnost</i>	Mogu se uskladiti s grupom i usmjeriti operacije	Društvene uloge određuju moralno ponašanje.	Moralno ponašanje je ono što dobre osobe u mom društvu čine.	Moram biti dobra osoba i živjeti prema očekivanjima drugih.
	Četvrti stupanj: <i>Društveni sustav i održavanje savjesti</i>		Društvene norme određuju što je moralno; Određujem što je moralno prema normama.	Moralno ponašanje je poštivanje zakona.	Moram poštivati zakone kako se društvo ne bi urušilo.
RAZINA 3 POSTKONVENCIONALNA	Četvrti i pola stupnja: <i>Tranzicija</i>	Razmatra mnoge perspektive odjednom; kasne konkretne operacije	Svaka individualna osoba mora odlučiti što je moralno.	Moralno ponašanje je ono što je ispravno za svaku osobu.	Svatko mora slijediti ono što vjeruju da je moralno.
	Peti stupanj	Razmatra mnoge perspektive odjednom, uključujući pojedinca, grupu, objektivan autsajder; formalne operacije	Zakoni su društveni ugovori koji bi se trebali promijeniti kada je neophodno kako bi zaštitili ljudska prava.	Moralno je ono što je ispravno za sve ljude ali ne mora biti isto što i zakoni.	Ponekad je važno propitivati zakone kako bi se promovirala pravda.
	Šesti stupanj		Ja određujem što je dobro i loše na temelju osobnih etičkih principa.	Moral je apstraktan princip univerzalne pravde te nadilazi sve društvene ugovore i zakone.	Svi ljudi, bez obzira na dob, spol, rasu, etničku pripadnost, seksualnu orijentaciju, zaslužuju jednaka prava.

Unutar *predkonvencionalne* razine moralnog rasuđivanja koja je karakteristična za djecu, pojedinac se vodi autoritetom a društvene norme i pravila doživljavaju se kao izvanjski i nametnuti. Predkonvencionalna razina prilikom prosudbe moralnog djelovanja usredotočena je na čin a ne samu namjeru odnosno motiv. Pravila se pritom promatraju kao apsolutna i nepromjenjiva a njihovo poštivanje je važno kako ne bi uslijedila kazna.

Prvi stupanj odnosi se na heteronomnu moralnost i pokoravanje autoritetu zbog straha ili izbjegavanja kazne. Pri razmatranju moralne dileme djeca često uspoređuju vrijednost života

sa materijalnom vrijednosti (Kholberg, 1968). Djeca i pojedinci na ovom stupnju često nisu u mogućnosti razmotriti interese drugih niti uočiti da oni mogu biti različiti. Prema ovom stupnju rasuđivanja Heinz ne bi smio ukrasti lijek jer bi mogao za to biti kažnjen.

U drugom stupnju djeca primjećuju da postoje individualne perspektive u promatranju moralnih postupaka. Smatraju da pravedni postupci proizlaze iz vlastitih interesa i potreba te stoga ovim stupnjem dominira individualnost i instrumentalnost. Heinz bi dakle u dilemi trebao postupiti prema onome što najbolje udovoljava njegovim potrebama. Prisutan je također i reciprocitet no samo ako udovoljava interesima pojedinca uz pravilo; „ako ti meni učiniš uslugu i ja ću tebi“ (Kholberg, 1968).

Unutar *konvencionalne* razine pojedinci smatraju da je i dalje važno slijediti društvene norme no ravnanje prema njima nije usmjereno iz pozicije vlastitog interesa već interesa očuvanja društvenog sustava i poretka.

Treći stupanj karakteriziraju odluke koje su usmjerene prema očekivanjima koje zadaju društvene norme. Često se na ovaj stupanj referira kao na stupanj »dobrog dječaka ili djevojčice« pri čemu je središnji pojam društveni konformizam a dobro ponašanje ogleda se u vrijednostima poput poštovanja, odanosti, altruizmu i povjerljivosti. Pojedinaac u ovom stupnju uočava kako njegovi odabiri utječu na razvoj međuljudskih odnosa. Temeljno moralno načelo kojim se vode pojedinci unutar ovoga stupnja je: „nemoj činiti drugima ono što ne bi htio da tebi drugi čine“ (Vasta, Heith i Miller, 1998, prema, Berk, 2005). Heinzova odluka će prema ovom stupnju biti podvrgnuta odobravanju ili osudi šireg ili užeg društvenog kruga.

U četvrtom stupnju pojedinac pri donošenju moralnih sudova razmatra društvo kao cjelinu te stoga širi ili užu društveni krugovi prestaju biti relevantni jer počinje uviđati da u svrhu osiguravanja jednakog i pravednog društvenog poredaka za sve potrebne su zakonske odredbe i regulative. Pojedinaac unutar ovoga stupnja ne drži osobne odluke važnijima od društvenih normi i regulativa. Heinzova odluka će unutar ovoga stupnja svoj moralni temelj i opravdanje tražiti u okviru zakonskih odredbi.

Unutar *postkonvencionalne* razine pojedinac ima potrebu propitivati zakonske odredbe i regulative temeljem kojih je ustrojeno društvo u svrhu razmatranja granica osobnih prava. Određivanje onoga što je ispravno vrši se putem univerzalnih pravila koja štite društvo ali i pojedinca. Pojedinaac ima pravo odbaciti društvena pravila i zakone ukoliko oni ne štite njegova ljudska prava te se u tom slučaju takav čin smatra opravdanim.

Peti stupanj karakterizira razumijevanje prema kojem pojedinac uviđa da je moralnost predmet društvenog ugovora kojim se nastoje zaštititi ljudska prava. Temeljem ugovora, pojedinci dolaze do odluka o standardima društvenog ustroja. Zakoni bi se trebali poštovati ali

ih je moguće i promijeniti ukoliko ne služe u svrhu zaštite ljudskih prava te za njihovom promjenom postoji objektivni i opravdani razlog. Ljudi unutar ove razine počinju uviđati i uvažavati prisustvo različitih vrijednosti, stavova i mišljenja. Heinzova odluka bi unutar ovoga stupnja bila vođena širim propitivanjem zakonskih odredbi. „Premda postoji zakon protiv krađe, zakon nije stvoren zato da bi kršio pravo osobe na život. Uzimanjem lijeka krši se zakon, no Heinzov postupak u ovome slučaju je opravdan. Ako bi Heinz bio gonjen zbog krađe, zakon bi trebalo protumačiti na drukčiji način kako bi se u obzir uzela situacija u kojoj on sam djeluje protiv prirodnog prava ljudi na život“ (Berk, 2005, 390).

Unutar šestoga stupnja moralnog razvoja, koji je ujedno i najviši stupanj, moralno djelovanje definirano je temeljem autonomnih etičkih načela koja su univerzalna i prema tome imaju veću vrijednost od zakona. Ukoliko zakon nije u skladu s moralnim pravilima, pojedinac ima dužnost postupiti prema vlastitima a ona ne predstavljaju puku proizvoljnost ili samovolju već visoko apstraktnu i duboko izgrađenu razinu moralnog rasuđivanja. Temelje se na osiguravanju jednakosti i poštivanju ljudskog dostojanstva za sve bez obzira na zakonske odrednice. „Ako Heinz ne učini sve što može da spasi svoju ženu, tada on nameće neku vrijednost iznad vrijednosti ljudskog života. Nema smisla staviti poštovanje za vlasništvo iznad poštovanja za sam život. Ljudi mogu živjeti bez privatnog vlasništva. Poštovanje ljudskog života i ličnosti je iznad svega i zato ljudi imaju uzajamnu dužnost spašavanja jedan drugoga od smrti“ (Berk, 2005, 390).

Kholbergovi stupnjevi moralnog razvoja visoko vrednuju unutarnju izgrađenost moralnog suda pojedinca kao i samu njegovu svijest o koncepciji društvenih normi. Stupnjeviti moralni razvoj u ovisnosti je spram relativnog i apsolutnog poimanja zakonskih odredbi kao i poimanja vlastite pozicije, rasuđivanja i djelovanja u odnosu prema njima. Premda je svrstana u Kholbergovu teoriju, njegova posljednja razina smatrana je visoko apstraktnom te se stoga poima samo kao teorijski okvir i granica njenog koncepta. Važno je istaknuti da Postkonvencionalna razina moralnog rasuđivanja utemeljena je na autonomnim moralnim principima pri čemu ukoliko dođe do sukoba između određenih moralnih principa, njihov će odabir ovisiti o vlastitom sustavu vrijednosti (Rijavec i Miljković, 2006).

Same vrijednosti, vrijednosne orijentacije kao i osobni sustav vrijednosti prema tome zauzima ključnu ulogu u Kholbergovoj teoriji moralnog razvoja. Njegovanje određenih vrijednosti može značiti različitost postupaka, moralnih prosudbi i djelovanja u skladu ili protivno zakonskih odredbi.

2.4.5. Teorija strukture ljudskih vrijednosti

Poljsko-američki psiholog Milton Rokeach (1918.-1988.) poznat je po svom radu na dogmatizmu i ljudskim vrijednostima no njegov primarni znanstveni interes bio je usmjeren na proučavanje društvenih stavova. Budući da su mnogi autori njegovog vremena izjednačavali vrijednosti i stavove Rokeach je pojam stava nastojao odrediti što preciznije razlikujući ga pritom od pojma vrijednosti. U tom nastojanju posvetio je vrlo opsežnu dokumentaciju njihovom razlikovanju (Ferić, 2009). Poznat je njegov eksperiment proveden od 1959. do 1961. g. u kojem je promatrao tri mentalno oboljela pacijenta u Ypsilanti State bolnici – od kojih je svatko vjerovao da su Isus Krist. Temeljem toga istraživanja 1964. g. objavljena je knjiga *The Three Christs of Ypsilanti: A Psychological Study*. Nezadovoljan dotadašnjim načinom mjerenja stavova za koji je smatrao da više nalikuje mjerenju temperamenta i crta ličnosti, Rokeach je držao ključnim redefinirati pojam *društvenoga stava* i proučavati ga unutar širega konteksta utjecaja koji djeluju na njegovo formiranje (Ferić, 2009).

Razlikovanje vrijednosti i stavova utvrdio je putem slijedećih značajki:

- a) stavovi su mnoštvo vjerovanja o jednom objektu, dok su vrijednosti pojedinačna vjerovanja;
- b) vrijednosti nadilaze objekte i situacije, dok su stavovi upravo usmjereni na njih;
- c) vrijednosti su standardi ponašanja pojedinca, dok stavovi to nisu;
- d) broj vrijednosti je ograničen na konačni broj poželjnih ponašanja i poželjnih krajnjih stanja, dok broj stavova nije ograničen, isto kao ni broj objekata stava;
- e) vrijednosti su smještene u sredinu psihičke strukture pojedinčeva postava ličnosti, te stoga određuju i usmjeruju stavove i ponašanja (Ferić, 2009, 23).

Prema Rokeachevom razumijevanju ukupan broj vrijednosti koje čovjek može posjedovati je relativno mali ali ih svaki čovjek posjeduje u izvjesnoj količini. Važnost koju im pojedinac osobno pridaje temeljni je kriterij višeg ili nižeg rangiranja određene vrijednosti unutar njegovog vlastitog vrijednosnog sustava. Razlikovanje vrijednosti i vrijednosnih prioriteta i sustava ovisit će tako o samom pojedincu ali i društvu, kulturi i sredini koja njeguje određene vrijednosti. Uzajamnim odnošenjem društva i pojedinca nastaju različite vrijednosne hijerarhije temeljem kojih se usustavljaju vrijednosni prioriteti pojedinca. Hijerarhije vrijednosnih prioriteta Rokeach je nazvao vrijednosnim sustavima, a definirao ih je kao trajne i stabilne organizacije vrijednosti duž kontinuuma relativne važnosti (Ferić, 2009, 23).

Sekundarna uloga vrijednosti je regulacijska. Budući da vrijednosti predstavljaju osobna i društvena određenja poželjnog, njihova uloga je održati sustav društvenih normi, standarde poželjnog ponašanja a služe i kao referentni okvir u donošenju odluka. Vrijednosti se smatraju trajnim vjerovanjima o društveno poželjnim ponašanjima i krajnjim stanjima postojanja (Rokeach, 1973). Prema tome se sve vrijednosti mogu kategorizirati unutar dva temeljna skupa:

- 1.) Krajnje (terminalne) vrijednosti – odnose se na poželjna krajnja stanja koja nastaju uslijed zadovoljenja ljudskih potreba;
- 2.) Instrumentalne vrijednosti – predstavljaju vodič za razvijanje i primjenu zacrtanih ciljeva te pridonose ostvarivanju terminalnih vrijednosti (Ferić, 2009, 24).

Bez obzira na to kojoj vrsti pripadaju, vrijednosti imaju motivacijsku ulogu a krajnje (terminalne) vrijednosti su motivirajuće jer predstavljaju biološki važne ciljeve, a instrumentalne su vrijednosti motivirajuće jer ih pojedinac doživljava kao načine postizanja tih željenih ciljeva (Ferić, 2009).

Skupovi vrijednosti koje je Rokeach oblikovao sastavni su dio njegova anketnoga upitnika o vrijednostima, RVS (eng. *Rokeach Value Survey*), kojim je istraživao osobne vrijednosti ispitanika (Malbašić, 2011, 423). Umjesto mjerenja podataka na način implikacija postojanja određenih vrijednosti koje su se zatim uobičajeno grupirale i kategorizirale, Rokeach je ispitanicima ponudio gotovu listu vrijednosti a ispitanici su je trebali rangirati po osobnim preferencijama tako da pored svake ponuđene vrijednosti upišu rang koji joj pridaju s obzirom na važnost koju ona za njega predstavlja. Temeljem opsežnog proučavanja literature o vrijednostima i osobitostima ličnosti oblikovao je dva sažeta popisa kojima je reprezentativno predstavljen cijeli spektar ljudskih vrijednosti. Zanimljivost je da je Rokeach listu terminalnih vrijednosti oblikovao intuitivno. Inicijalni oblik anketnoga upitnika sastojao se od 18 instrumentalnih vrijednosti i 18 terminalnih vrijednosti. Na samom početku primjene upitnika susreo se s problemom jednoznačnog razumijevanja vrijednosti kod ispitanika te je stoga u slijedeću verziju upitnika ispod svake vrijednosti u zagradama uvrstio i kratka dodatna objašnjenja. Rokeach je u konačnici izradio inačicu upitnika u kojoj su vrijednosti ispisane naljepnicama koje ispitanik odljepljuje i potom ponovno lijepi, jednu ispod druge, prema osobno procijenjenom redoslijedu važnosti a ta je „forma D“ inačica upitnika s vremenom doživjela silnu popularnost zbog jednostavnog i kreativnog načina primjene (Ferić, 2009).

Popis Rokeachevih (1973) terminalnih i instrumentalnih vrijednosti obuhvaćenih temeljem njegovog istraživanja prezentiran je u *Tablici 8*.

Tablica 8. Rokeachov popis terminalnih i instrumentalnih vrijednosti (Ferić, 2009)

TERMINALNE VRIJEDNOSTI	INSTRUMENTALNE VRIJEDNOSTI
1. DRUŠTVENO PRIZNANJE (poštovanje i divljenje)	1. AMBICIOZAN (marljiv, željan uspjeha)
2. ISTINSKO PRIJATELJSTVO (blisko druženje)	2. ČIST (uredan)
3. JEDNAKOST (jednake mogućnosti za sve)	3. HRABAR (otvoreno iskazivati svoja uvjerenja)
4. MIR U SVIJETU (svijet bez ratova i sukoba)	4. INTELEKTUALAN (inteligentan, pametan)
5. MUDROST (zrelo razumijevanje života)	5. ISKREN (istinit, pošten)
6. NACIONALNA SIGURNOST (zaštita od napada)	6. LOGIČAN (dosljedan, razuman)
7. OSJEĆAJ ISPUNJENOSTI (trajno usavršavanje)	7. MAŠTOVIT (kreativan, nekonvencionalan)
8. SAMOPOŠTOVANJE (dobro mišljenje o sebi)	8. ODGOVORAN (pouzdan, na koga se može osloniti)
9. SIGURNOST OBITELJI (skrb o voljenim osobama)	9. POSLUŠAN (pokoran, ispunjava dužnosti)
10. SLOBODA (nezavisnost, sloboda izbora)	10. PRISTOJAN (učtiv, uglađen)
11. SPAS DUŠE (spas od grijeha, vječni život)	11. PUN LJUBAVI (osjećajan, nježan)
12. SREĆA (zadovoljstvo)	12. SAMODISCIPLINIRAN (kontroliran, umjeren)
13. SVIJET LJEPOTE (ljepota prirode i umjetnosti)	13. SAMOSTALAN (samopouzdan, samodostatan)
14. UGODAN ŽIVOT (sretan, uspješan život)	14. SPREMAN NA PRAŠTANJE (voljan opraštati)
15. NUTARNJI SKLAD (bez unutarnjih konflikata)	15. ŠIROKIH POGLEDA (otvorena uma, bez predrasuda)
16. UZBUDLJIV ŽIVOT (poticajan, aktivan život)	16. USLUŽAN (raditi za dobrobit drugih)
17. ZADOVOLJSTVO (lagodan život pun užitaka)	17. VEDRA DUHA (srdačan, veseo)
18. ZRELA LJUBAV (seksualna i duhovna bliskost)	18. VJEŠT (kompetentan, učinkovit)

Unatoč tome što su kasniji istraživači uočili značajne nedostatke RVS upitnika koji su najvećim dijelom bili vezani uz nedostatak teorijskog objašnjenja strukture sustava vrijednosti kojim bi se objasnila i razumjela međusobna povezanost ispitanih vrijednosti, Rokeachova je teorija vrijednosti bez konkurencije dominirala područjem socijalne psihologije više od dvadeset godina (Ferić, 2009).

Rokeacheva teorija potaknula je niz daljnjih istraživanja u području psihologije a mnogi su se istraživači usmjerili na pokušaj povezivanja individualnih razlika u povezivanju vrijednosnih prioriteta sa stavovima i ponašanjem. Neka su od tih istraživanja posebnu pozornost usmjerila na uža, specifična područja proučavanja vrijednosti pa je tako učinjen znatniji napredak u području radnih vrijednosti, socio-političkih vrijednosti, kulturalnih materijalističkih i postmaterijalističkih vrijednosti te vrijednosti individualizma i kolektivismu, (Ferić, 2009, 29).

Značajan napredak u istraživanju vrijednosti predstavljalo je sve veće slaganje istraživača da stavove i ponašanja ne usmjerava samo jedna pojedinačna vrijednost već odnos između suprotstavljenih vrijednosti specifičan za određenu situaciju. Putem konflikta vrijednosti pojedinac postaje svjestan vlastitih vrijednosti a ovisno o tome kojima u konfliktu daje prednost oblikuje se, usmjerava i određuje njegovo ponašanje. Stoga dolazi do potrebe stvaranja novog pristupa u proučavanju vrijednosti i umjesto usmjeravanja na pojedinačne vrijednosti pozornost se preusmjerava na proučavanje vrijednosnih sustava kao integrirane cjeline koja objašnjava njihovu dinamičku povezanost (Ferić, 2000).

2.4.6. Teorija univerzalnog sadržaja i strukture vrijednosti

Razmatranju vrijednosti Shalom H. Schwartz (1936.) pristupa pitanjem o onome što je za čovjeka u životu u važno (sigurnost, moć, postignuće, duhovnost itd.) te u kojoj mjeri u konačnici čovjekovi odabiri utječu na njegovo ponašanje. Uvidjevši da vrijednosti koje su važne jednoj osobi nisu nužno važne drugoj pokušava odrediti postoje li aspekti vrijednosti koji su zajednički, a time i univerzalni i svojstveni svim društveno kulturnim zajednicama i pojedincima. U pristupu proučavanju vrijednosti Schwartz određuje nekoliko ključnih problema koje nastoji elaborirati kako bi se istraživanju vrijednosti pristupilo efektivno:

1. **Sadržaj vrijednosti** - Potrebno je najprije identificirati nezavisan sadržaj ljudskih vrijednosti. Koje vrste vrijednosti će vjerojatno biti prepoznate i navikle oblikovati prioritete unutar i između svih kultura? Što bi moglo odrediti prirodu sadržaja vrijednosti? Čine li vrijednosti neki univerzalni skup?
2. **Sveobuhvatnost** - Jesmo li identificirali sveobuhvatan skup tipova vrijednosti? Odnosno, uključuje li skup sve vrste vrijednosti kojima pojedinci vjerojatno pripisuju barem umjerenu važnost kao kriterije procjena? Ako skup vrijednosti nije sveobuhvatan, studije korelata vrijednosti prioriteta bit će kompromitirane: utjecajne vrijednosti koje mogu biti protuteža ili nadmašiti vrijednosti koje su izmjerene nužno bi se previdjele, tako da bi se procijenjeni prioriteti iskrivili.
3. **Ekvivalentnost značenja** - Imaju li vrijednosti ista ili slična značenja među različitim skupinama osoba koje se istražuju? Minimalna ekvivalentnost značenja je „sine qua non“ za učinkovitu međukulturalnu usporedbu. Čak u društvima se ekvivalentnost značenja ne može uzeti zdravo za gotovo pri usporedbi skupina koje se razlikuju prema dobi, spolu, obrazovanju itd.
4. **Struktura vrijednosti** - Dosljedni sukobi i kompatibilnosti među vrijednostima (npr. sukob između neovisnosti i sukladnosti; kompatibilnost između jednakosti i korisnosti) može ukazivati na smislenu strukturu koja podupire odnose između pojedinih vrijednosti. Postoji li takva struktura vrijednosti? Je li univerzalna? (Schwartz, 1992, 2-3).

Schwartzovom istraživanju vrijednosti se priključuje i Wolfgang Bilsky. Zajedno predlažu provizornu teoriju univerzalnog sadržaja i struktura ljudskih vrijednosti koju su prvotno testirali na podacima iz sedam zemalja (Schwartz i Bilsky 1987; 1990 prema Schwartz, 1992). Ova teorija se temelji na pretpostavci da je primaran sadržaj vrijednosti uvjetovan vrstom cilja odnosno motivacijskim faktorom koji ona predstavlja. Schwartz i Bilsky prvotno određuju

osam motivacijskih tipova vrijednosti čiji su sadržaji i ciljevi univerzalni za sve pojedince, kulture i zajednice.

Vrijednosti kao svjesni ciljevi predstavljaju univerzalne ljudske zahtjeve koji su prisutni unutar svih društvenih zajednica i kod svakog pojedinca. Zahtjevi predstavljaju univerzalne ljudske potrebe koje se mogu podijeliti na (a) biološke potrebe, (b) preduvjete koordinirane društvene interakcije te (c) potrebe preživljavanja i dobrobiti zajednice. Pojedinci se ne mogu samostalno nositi s ovim potrebama te stoga ljudi moraju artikulirati prikladne ciljeve kako bi se s njima nosili što uključuje uzajamnu socijalnu interakciju i komunikaciju (Schwartz, 2012).

Daljnijim razmatranjem različitih kultura putem empirijskog istraživanja provedenog unutar dvadeset različitih zemalja svijeta Schwartz (1992) samostalno revidira, izmjenjuje i proširuje prvotni model te predlaže cjeloviti oblik teorije koju objavljuje pod naslovom *Universals in the content and structure of values: theoretical advances and empirical tests in 20 countries*. Unutar predstavljene teorije, vrijednosti su određene kao ciljevi različite važnosti koji služe kao usmjeravajući čimbenici u ljudskom životu. Unutar vlastite teorije Schwartz (1992) sadržajno određuje motivacijske tipove vrijednosti te pretpostavlja i razvija model dinamičkih odnosa među njima čime upotpunjuje glavni nedostatak Rokeachove (do tada najkompletnije i istaknutije) teorije vrijednosti. Revidiranjem, izmjenom i nadopunom Schwartz pretpostavlja deset motivacijskih tipova vrijednosti koji su sadržajno određeni motivacijskim ciljevima kojima su usmjereni i specifičnim vrijednostima koje ih predstavljaju (Ferić, 2009).

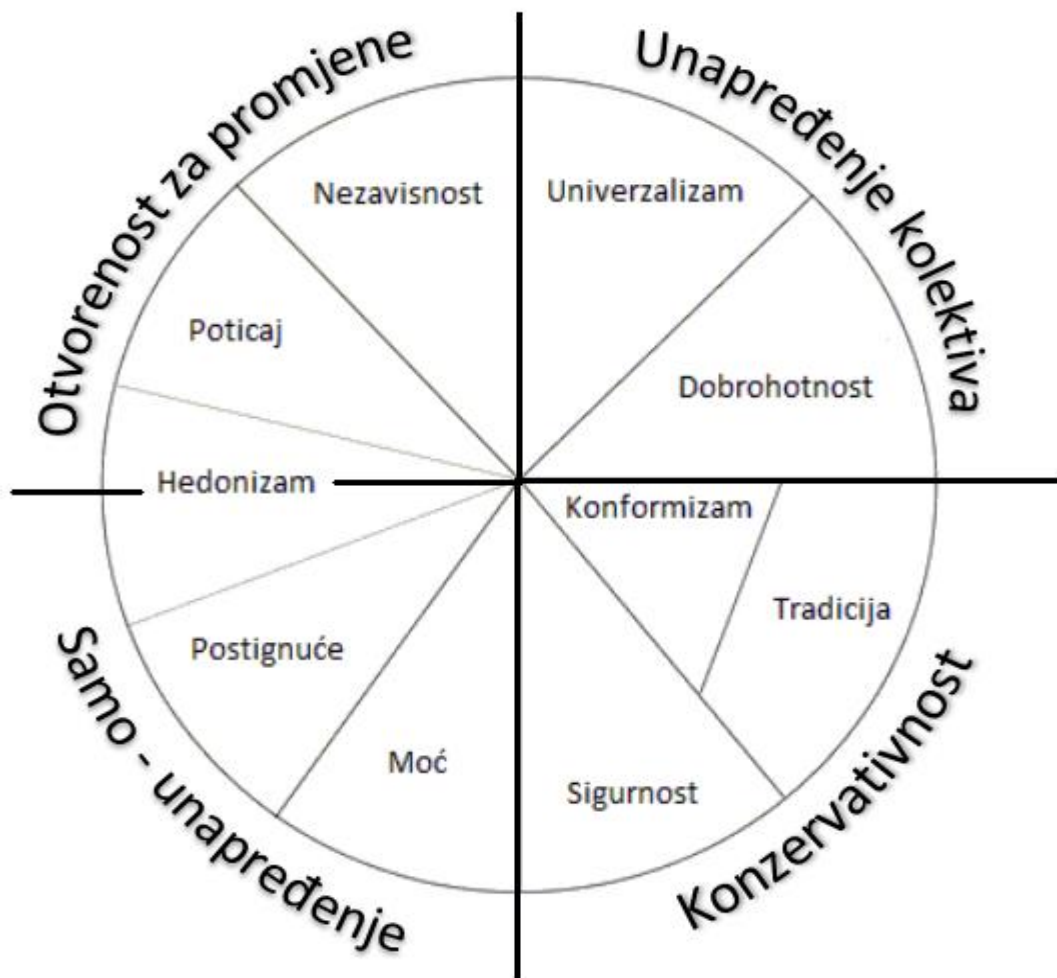
Određene specifične vrijednosti Schwartz (1992) preuzima od Rokeacha te jednako poput njega sastavlja listu od ukupno 56 specifičnih vrijednosti koje je rasporedio u dvije zasebne kategorije. Unutar prve kategorije različite motivacijske tipove vrijednosti povezuje sa ciljevima. Unutar druge kategorije sukladno tipu vrijednosti određuje njima pripadajuće specifične vrijednosti. Ukoliko su pak vrijednosti kategorizirane kao ciljevi tada Schwartz (1992) smatra da se njihovo postizanje može odrediti kao interes određene grupe ili pak pojedinca. Tada interesi grupe i pojedinca mogu biti suprotstavljeni jer nisu orijentirani na isti cilj. Na temelju toga usustavljuje vrijednosti prema motivacijskom tipu na one koje su orijentirane u svrhu individualnog ili kolektivnog interesa. Individualni interes tako predstavljaju – moć, hedonizam, postignuće, poticaj i nezavisnost dok se kolektivni interes predstavlja motivacijskim tipom vrijednosti koje predstavlja dobrohotnost, tradicija i konformizam. Izdvojene vrijednosti su dobrohotnost i sigurnost koje možemo pripisati objema

tipovima motivacijskih vrijednosti. Unutar *Tablice 9.* predstavljeni su tipovi vrijednosti i njihovi motivacijski ciljevi te specifične vrijednosti.

Tablica 9. Tipovi vrijednosti i njihovi motivacijski ciljevi i specifične vrijednosti koje ih predstavljaju (Schwartz, 1992, prema, Ferić, 2009, 34)

TIP VRIJEDNOSTI I MOTIVACIJSKI CILJ	SPECIFIČNE VRIJEDNOSTI
MOĆ: društveni status i prestiž, kontrola i dominacija nad pojedincima i materijalnim dobrima	društvena moć, bogatstvo, društveni ugled, autoritet, očuvanje slike o sebi u društvu
POSTIGNUĆE: ostvarivanje osobnoga uspjeha kroz iskazivanje kompetencije u skladu s društvenim standardima	samopoštovanje, ambicioznost, utjecajnost, sposobnost, inteligencija, uspješnost
HEDONIZAM: ugodna ili zadovoljavanje vlastitih tjelesnih želja	zadovoljstvo, uživanje u životu
POTICAJ: uzbuđenje, novost, izazov u životu	uzbudljiv život, raznovrstan život, odvažnost
NEZAVISNOST: sloboda misli i ideja, kreativnost, istraživanje novoga	sloboda, kreativnost, privatni život, samostalnost, odabiranje vlastitih ciljeva, znatiželja
UNIVERZALIZAM: razumijevanje, poštovanje, prihvaćanje i zaštita dobrobiti svih ljudi i prirode	jednakost, unutarnji sklad, mir u svijetu, jedinstvo s prirodom, mudrost, svijet lijepoga, društvena pravda, tolerancija, očuvanje okoliša
DOBROHOTNOST: očuvanje i unaprjeđivanje dobrobiti ljudi s kojima je pojedinac u čestom osobnom kontaktu	duhovni život, smisao u životu, zrela ljubav, iskreno prijateljstvo, odanost, iskrenost, uslužnost, odgovornost, spremnost na praštanje
TRADICIJA: poštovanje, prihvaćanje i održavanje običaja i ideja tradicijske kulture ili religije kojoj pojedinac pripada	poštovanje tradicije, umjerenost, poniznost, prihvaćanje vlastitoga života, pobožnost
KONFORMIZAM: suzdržavanje od akcija, namjera i sklonosti koje bi mogle uznemiriti ili povrijediti druge osobe i narušiti društvena očekivanja i norme	pristojnost, samodisciplina, poštovanje roditelja i starijih, poslušnost
SIGURNOST: sklad, stabilnost i sigurnost unutar društva, međuljudskih odnosa ili samoga pojedinca	osjećaj pripadnosti, društveni poredak, nacionalna sigurnost, uzvratanje usluga, obiteljska sigurnost, zdravlje, čistoća

Schwartzova teorija univerzalnog sadržaja i strukture vrijednosti osim što prikazuje motivacijske tipove vrijednosti objašnjava i dinamički odnos te povezanost između različitih tipova vrijednosti na temelju kompatibilnosti i konflikata. Ponašanje usmjereno prema određenom motivacijskom tipu vrijednosti ima psihološke, praktične, društvene posljedice. Cjelokupni odnos konflikata i kompatibilnosti među tipovima vrijednosti stvara kružnu strukturu vrijednosnog sustava gdje se kompatibilni tipovi nalaze jedan do drugoga, a konfliktni, tj. međusobno sukobljeni tipovi, nalaze se jedni nasuprot drugima (Ferić, 2009).



Slika 6. Teorijski model odnosa između motivacijskih tipova vrijednosti i dviju osnovnih bipolarnih vrijednosnih dimenzija, (Schwartz, 2012, 9)
(prijevod autora ove radnje)

Schwartz (1992) navodi da se 10 motivacijskih tipova vrijednosti može podijeliti u 4 tipa vrijednosti viših razina a to su:

1. **Vlastito odricanje** u koje se ubrajaju univerzalizam i dobrohotnost koje odražava prihvaćanje drugih kao jednakih te brigu za njihovu dobrobit.
2. **Vlastiti probitak** u koje se ubrajaju postignuće i moć te odražava postizanje osobnog uspjeha i dominacije nad drugima.
3. **Otvorenost za promjene** u koju se ubrajaju vrijednosni tipovi nezavisnost i poticaj koji odražava slobodu misli i djelovanja te sklonost prema promjenama.
4. **Zadržavanje tradicionalnih odnosa** u koju se ubrajaju vrijednosni tipovi: sigurnost, konformizam i tradicija odražava poslušnost i ograničavanje vlastitih akcija s ciljem zadržavanja postojećeg stanja.

Schwartz navodi da njegova teorija usvaja koncepciju vrijednosti unutar koje navodi šest glavnih značajki koje su implicitne u spisima mnogih teoretičara (Kluckhohn, 1951; Morris, 1956; Allport, 1961; Rokeach, 1973; Feather, 1995, prema, Schwartz, 2012). Značajke Schwartz navodi kako slijedi:

1. **Vrijednosti su uvjerenja** - koja su neraskidivo povezana s afektima. Kada su vrijednosti aktivirane, one postaju ispunjeni osjećajem. Ljudi za koje je neovisnost važna vrijednost postaju uzrujani ako im je ona ugrožena, očajavaju kada je ne mogu zaštititi i sretni su kada mogu u njoj uživati.
2. **Vrijednosti se odnose na poželjne ciljeve koji motiviraju djelovanje.** Ljudi kojima su društveni poredak, pravednost i korisnost važne su vrijednosno motivirani za ostvarivanje tih ciljeva.
3. **Vrijednosti nadilaze specifične akcije i situacije.** Vrijednosti poslušnosti i poštenja, na primjer, mogu biti relevantne na radnom mjestu ili u školi, u poslovanju ili politici, s prijateljima ili strancima. Ta značajka razlikuje vrijednosti od normi i stavova te se obično odnosi na određene radnje, predmete ili situacije.
4. **Vrijednosti služe kao standardi ili kriteriji.** Vrijednosti vode izbor ili procjenu akcije, politike, ljude i događaje. Ljudi odlučuju što je dobro ili loše, opravdano ili nelegitimno, vrijedno poduzimanja ili izbjegavanja, na temelju mogućih posljedica za vrijednosti koje njeguju. No, utjecaj vrijednosti na svakodnevne odluke rijetko je osviješćen. Vrijednosti ulaze u svijest kada djela ili prosudbe koje razmatramo imaju konfliktne implikacije za različite vrijednosti koje njegujemo.
5. **Vrijednosti su poredane prema važnosti** u odnosu jedna na drugu. Ljudske vrijednosti tvore uređen sustav prioriteta koji ih karakterizira kao pojedince.

Pripisuju li više važnosti postignuću ili pravdi, novitetu ili tradiciji? Ovo hijerarhijsko obilježje također razlikuje vrijednosti od normi i stavova.

6. **Relativna važnost višestrukih vrijednosti usmjerava djelovanje.** Bilo koji stav ili ponašanje obično ima implikacije za više od jedne vrijednosti. Na primjer, pohađanje crkve može izraziti i promicati tradiciju i vrijednosti sukladnosti na štetu hedonizma i vrijednosti stimulacije. Kompromis između relevantnih, konkurentskih vrijednosti usmjerava stavove i ponašanja. Vrijednosti utječu na djelovanje kada su relevantne za kontekst (stoga vjerojatno da će biti aktivirane) i važne za aktera., (Schwartz, 2012, 3-4).

2.4.7. Teorija spiralne dinamike

Clare W. Graves (1914.-1986.) bio je američki psiholog i profesor na sveučilištu Union College u New Yorku. Najpoznatiji je kao tvorac teorije ljudskog razvoja po egzistencijalnim stupnjevima koja je kasnije dobila naziv teorija spiralne dinamike. Teorija je nastala kao sustavni odgovor na razumijevanje problema raznolikosti suvremenog društva u njegovim raznim aspektima. Graves je bio suvremenik i blizak prijatelj Abrahama Maslowa ali se nije slagao s njegovom teorijom hijerarhije potreba jer ju je smatrao suviše ograničavajućom a jednako tako je tvrdio i za stupnjeve razvoja Erika Eriksona, Lawrencea Kohlberga, Carla Rogersa, Jane Loevinger, Jamesa Fowlera i Mihalyia Csikszentmihalyia (Rosado, 2004, 2). Njihove je teorije Graves opisivao kao zatvorene a glavni problem svih spornih teorija je, kako navodi Rosado (2004), ležao u tome što ih je Graves, nakon što bi identificirale i prezentirale razne razvoje stupnjeve, opisao kao ograničene na jedan završni stupanj ljudskog razvoja. Gravesova teorija se u tom smislu razlikovala od ostalih jer on tvrdi da je ljudski razvoj permanentan i otvoren proces čiji se kontinuum ne može promatrati s pozicije ograničenja. Shvativši da aktualne teorije ne mogu pružiti cjeloviti uvid u strukturu ljudskog razvoja započeo je vlastito istraživanje koje se protezalo kroz vremensko razdoblje od trideset godina. Gravesovo istraživanje nije bilo puko teorijskog tipa već je provodio istraživanja i izvodio zaključke na temelju opservacije pojedinih subjekata (Butters, 2015). Glavna istraživačka pitanja kojima se vodio su: „Koji su koncepti psihičkog zdravlja koji postoje u svijesti biološki zrelih ljudskih bića?“ te „Kako izgleda biološki zrelo ljudsko biće?“. Iz postavljenih pitanja pokušao je izvesti zaključke o tome zašto se ljudi razlikuju, zašto se neki mijenjaju dok drugi ne te kako navigirati kroz rastuće i često kaotične verzije ljudske egzistencije (Rosado, 2004).

Graves za života nije mnogo objavljivao te nije bio sklon izlaganju vlastite teorije široj javnosti. Osnovne crte svoje teorije je ipak izdao 1974. godine u članku pod naslovom *Human Nature Prepares for a Leap* a cjelovita istraživanja koja je provodio vezano za svoju teoriju namjeravao je objaviti u knjizi pod naslovom *Levels of Human Existence*. Nažalost, Clare Graves je umro prije nego što je uspio objaviti cjelovitu knjigu. Srž teorije su stoga 1996. godine objavili njegovi studenti Edward Beck i Christopher Cowan u knjizi *Spiral Dynamics: Mastering Values, Leadership, and Change*. Konačna adaptacija ove teorije obilježena je radom američkog filozofa i psihologa Kena Wilbera i njegovim stvaranjem integralne teorije.

Istražujući ljudske vrijednosti dolazi se do zaključaka kako su vrijednosti i načini života u određenom razdoblju čovjekova razvoja za njega predstavljaju ono što je dobro, dok u drugom životnom razdoblju to više nije tako a razlog zbog kojeg do toga dolazi je promjena u stanju

njegova postojanja (Graves, 1974). Čovjek kao rezultat promjene prepoznaje da stare vrijednosti više nisu primjerene za njegovu životnu poziciju, no problem nastaje kada nije spreman razumjeti nove. Temeljna pogreška koju ljudi čine je razumijevanje da je ljudska priroda statična te da postoji jedinstveni set vrijednosti prema kojima čovjek treba živjeti kao i da se takvi zaključci ne slažu s njegovim istraživanjem. „Moji podaci pokazuju da je ljudska priroda otvoren, konstanto evoluirajući sustav, sustav koji se nastavlja kvantnim skokovima iz jednog ustaljenog stanja u drugi kroz hijerarhiju uređenih sustava“ (Graves, 1974, 1-2)

Putem spiralnog modela, Graves je ponudio teoriju razvoja ljudske svijesti objašnjavajući pritom sve faze razvoja ljudskog bića. Njegova teorija je sveobuhvatni razvojni model čovjekovog biopsihosocijalnog sustava egzistencije prezentiran kroz cikličke razine. Svaka razina objedinjava drugi sustav vrijednosti, a one same su promjenjive u korelaciji spram stanja ljudske egzistencije. Naime, ukoliko se samo stanje promjeni, mijenja se i čitav niz čovjekovih misli i doživljaja svijeta koji ga okružuje, a oni se svi usklađuju sa stanjem egzistencije u kojem se čovjek nalazi.

„Ukratko, ono što predlažem je da je psihologija zrelog ljudskog bića razotkrivajući, pojavni, oscilirajući spiralni proces označen progresivnom podređenošću starijeg sustava ponašanja nižeg reda novijem sustavu ponašanja višeg reda u mijeni čovjekovih egzistencijalnih problema. Ti sustavi se izmjenjuju između usredotočenosti na izvanjski svijet, te pokušaja da ga se promjeni i usredotočenosti na unutarnji svijet, te pokušaja da se s njim pomiri, sa sredstvima za svaku svrhu koja se mijenja u svakom alternativno prognostičkom sustavu“ (Graves, 1974, 2).

Graves je pisao o površinskim vrijednostima koje uključuju ljude, skupine i zajednice te problematiziraju različita uvjerenja poput normi i morala ali i obrazovanja. Uočio je da je svim vrijednostima zajedničko to što su poput misli na neki način sadržane u ljudskom umu a njihov sadržaj može varirati od pozitivnog do negativnog. Graves međutim ne staje na površinskim određenjima vrijednosti već nastoji proniknuti u dubinska određenja raznih svjetonazorskih struja koje služe kao operativni okviri za donošenje svih odluka i stvaranje uvjerenja (Rosado, 2004). Takvi, dubinski sustavi vrijednosti određuju način razmišljanja koji se zatim ogleda u ljudskom ponašanju. Sustav vrijednosti dakle nije shvaćena osobina ličnosti ili neka fiksna kategorija već pojava u otvorenom sustavu koja nastaje pri osciliranju pojedinca između sustava vrijednosti osobne ekspresije i osobne žrtve te usmjeravanja pozornosti sa sebe na kolektiv. Mihaly Csikszentmihalyi (1934.) takvo kretanje naziva „dijalektički pokret između skretanja pažnje prema unutar, a zatim prema van, između vrednovanja sebe a zatim i šire

zajednice“ (Rosado, 2004, 4). Kretanje pojedinca između takvih elemenata vrijednosnog sustava reprezentira spiralni pokret čija je putanja uzlazna jer ne podrazumijeva kružno kretanje s vraćanjem na početnu točku. Razvoj pojedinca uključuje i podrazumijeva širenje i uzdizanje spirale prema stupnju biopsihosocijalne složenosti egzistencijalnih pozicija u kojima se on nalazi. Kretanje između pojedinih spiralnih razina zahtijeva značajne promjene paradigmi prema kojima pojedinac promatra svijet i na taj način preobražava svoj dubinski sustav vrijednosti. Važno je uočiti da svaki razvojni stupanj predstavlja drugi kontekst iz kojeg se promatra svijet što rezultira drugim sadržajem kojim se on interpretira. Prema tome, kontekst pojedinca, odnosno, razvojni stupanj unutar kojeg on djeluje određuje njegovo razumijevanje sadržaja i ono što dobiva kao povratnu informaciju koja se nalazi izvan njega. Širenje konteksta ujedno proširuje sadržaj te njegovo razumijevanje kao do tada stranog i nepoznatog (Rosado, 2004).

Gravesov model ne samo da prikazuje razvoj pojedinaca, već i institucija, naroda i cijelog čovječanstva. Razvoj i prijelaz s jedne razine na drugu se međutim ne odvija spontanim automatizmom već je češće slučaj da ljudi ostaju na jednoj razini tijekom čitavog svog života iako unutar nje postignu samoaktualizaciju (Rosado, 2004). Takva pojava nastaje kada je pojedinac usredotočen na jedno stanje postojanja i sukladno tome razvija psihologiju koja je svojstvena tom stanju te ostaje u određenom sustavu vrijednosti koji mu se prividno čini zatvorenim i konačnim (Graves, 1974). Ukoliko dođe do promjene određenih životnih okolnosti i uvjeta u kojima je čovjek pozicioniran, moguće je i nazadovanje u nižu razinu.

Razvojem studije o memetici¹⁶, Beck i Cowan (1996) usvojili su izraz »meme«¹⁷ i aplicirali ga unutar teorije. Memei kao jedinice kulturne informacije široko su rasporstranjeni a njihovi nositelji su pojedinci u čijoj svijesti su pohranjene. „Beck i Cowan su dodali termin MEME kako bi označili vrijednosne memee koji su predstavljali sustave vrijednosti. Sustavi vrijednosti čine okvir za razvoj svjetonazora, skup prioriteta, paradigmu i način razmišljanja, organizacijski mentalni okvir za dubinsko razmišljanje bez pregovora“ (Rosado, 2004, 3). Malo slovo „v“ ispred izraza meme označavalo je vrijednosti. Na taj način su se memi shvaćeni poput Gravevesovih dubinskih sustava vrijednosti. Svaki meme je sustav vrijednosti koji

¹⁶ Memetika je studija o informacijama i kulturi u analogiji s Darwinovom teorijom evolucije. Zagovornici je opisuju kao pristup evolucijskim modelima prijenosa kulturnih informacija. „Memetika je pandan genetike na kulturnoj sceni. U svojoj primjeni na znanost bavi se načinom na koji se memi/ideje šire u znanstvenim zajednicama“ (Kantorovich, 2014, 363).

¹⁷ Tvorac pojma „meme“ je Richard Dawkins koji ga je 1976. upotrijebio u svojoj knjizi *The Selfish Gene*. Pojam je nastao kao koncept nositelja „jedinice kulturne informacije“ koja se poput ideje nalazi u svijesti više pojedinaca i može se reproducirati i prenositi s jedne osobe na drugu poput DNK koda. Rezultat je bio izraz „meme“ koji od proizlazi iz grč. μίμησις (mimesis) što znači oponašanje.

predstavlja određena uvjerenja, društvene grupacije, organizacijsku dinamiku i ciljeve. Oni su poput magnetskih polja koja privlače ili odbijaju površinske vrijednosti (odnosno manje meme) a s njima ideje, uvjerenja i ponašanja koja mogu i ne moraju biti kompatibilna s dubinskim sustavom vrijednosti pojedinca. „ Memi su kulturni replikator koji se grupiraju oko MEME-a ili sustava vrijednosti. Različiti sustavi vrijednosti okupljaju različite načine života i uvjerenja“ (Rosado, 2004, 4).

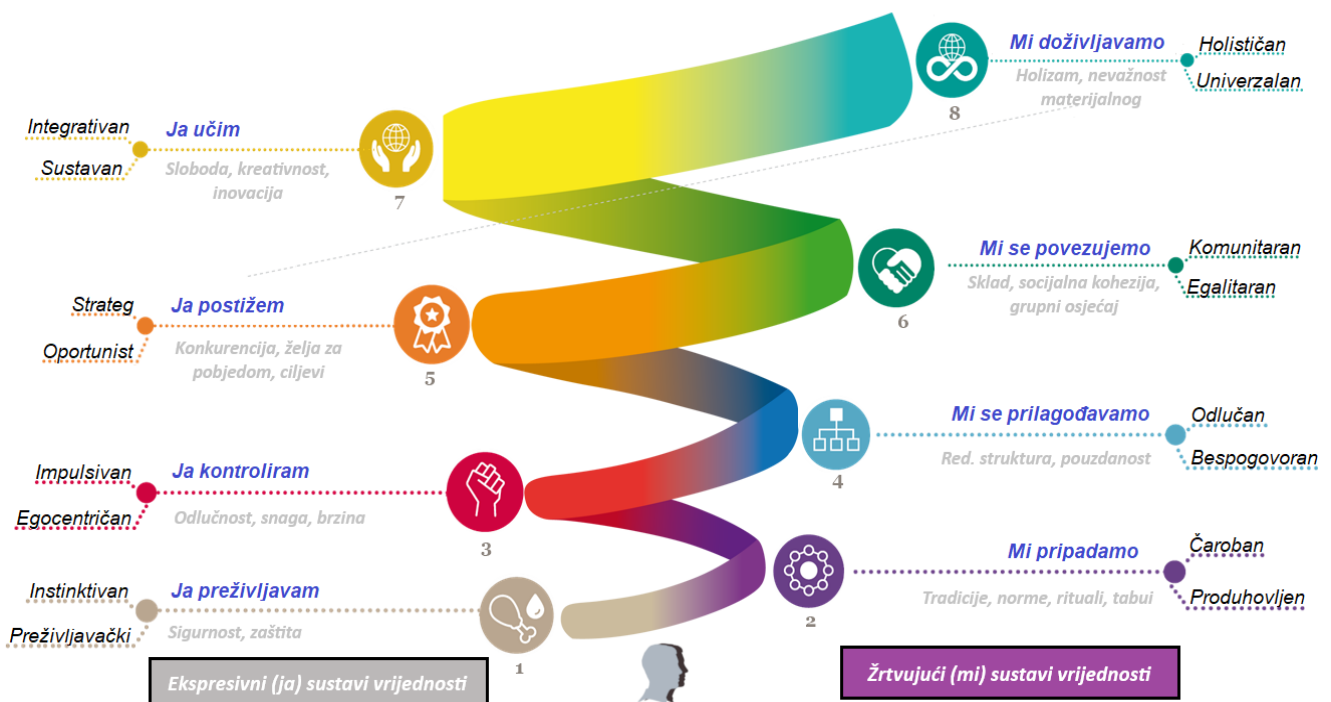
Čovječanstvo poznaje samo nekoliko osnovnih vrijednosnih sustava a unutar ove teorije identificirano ih je osam (Graves. 1974). Označeni su putem dualnih slova alfabeta kako bi prezentirao razine na kojima se nalaze. Prvo slovo označavalo je životne uvjete a drugo sredstva za suočavanje s njima odnosno umne kapacitete pojedinca. Kasnije su razine njegovi studenti Beck i Cowan označili različitim bojama kako bi prikaz bio što jasniji i jednostavniji bez nekog drugog prenesenog ili simboličkog značenja. Sustavi i razine prikazani su u *Tablici 10*.

Tablica 10. Stratificirana razina ljudskog razvoja (Rosado, 2004)¹⁸

MEMI	Boja	Tema	Razmišljanje	Sustav vrijednosti	Životni stil
8. Razina	Tirkizna	Cjelokupan pogled	Holističko	Sklad, holizam, duhovnost	Živi za mudrost
7. Razina	Žuta	Fleksibilan protok	Integrativno	Prirodni procesi, zajednički odnosi	Živi za uzajamnost
6. Razina	Zelena	Ljudska povezanost	Sociocentrično	Jednakost svake osobe, briga za druge, autentičnost, stvaranje zajednice	Živi za sklad
5. Razina	Narančasta	Pokretanje nastojanjem	Strateško	Uspjeh, status, konzumerizam, uspjeh materijalizam, imidž,	Živi za dobit
4. Razina	Plava	Istinska snaga	Apsolutističko	Autoritet, svrha, značenje, moralnost, pravila, „jedan pravi-put“	Živi za kasnije
3. Razina	Crvena	Snaga bogova	Egocentrično	Moć, slava, rasipništvo, zadovoljenje, iskorištavanje, nema granica	Živi za sada
2. Razina	Ljubičasta	Srodni duhovi	Plemensko	Tradicije, obredi, rituali, tabui, plemena, „naši ljudi“	Živi za grupu
1. Razina	Bež	Smisao za preživljavanje	Instinktivno	Preživjeti, sigurnost, fiziološke potrebe, zaštita	Živi za opstanak

¹⁸ Gravesove (1974) alfabetske oznake su po razinama analogne bojama Becka i Cowana (1996) su; A-N (Bež), B-O (Ljubičasta), C-P (Crvena), D-Q (Plava), E-R (Narančasta), F-S (Zelena), G-T (Žuta) i H-U (Tirkizna).

Razine vrijednosnih sustava su poput simfonije koja započinje s jednostavnom temom a zatim postaje sve složenija i kompleksnija (Graves, 1974). Ljudski razvoj na sličan način podrazumijeva promjenu u razumijevanju izvanjskog svijeta s rastom razine na kojoj se čovjek u određenom trenutku u životu nalazi. Evolucijom, njegovo shvaćanje i razumijevanje svijeta postaje sve šire. Prijelaz iz niže u višu razinu ne znači gubitak ili zanemarivanje niže razine i sustava vrijednosti koji su bili za nju karakteristični već samo njihovu sporednu ulogu. Dominantnu ulogu preuzima novi dubinski sustav vrijednosti odnosno šeme karakterističan za višu razinu. Ukoliko dođe do promjene određenih životnih pozicija u kojima se pojedinac nalazi, niži sustav vrijednosti može iz sporedne ponovno preuzeti dominantnu ulogu. Gravesov spiralni model razvoja ličnosti po hijerarhijskim razinama vrijednosnih sustava i njihovoj suprotstavljenosti u odnosu na ekspresivne i žrtvujuće prikazan je u nastavku.



Slika 7. Gravesov spiralni model razvoja ličnosti (izradio autor za potrebe disertacije)

Prvih šest razina Graves (1974) naziva razinama opstanka a Beck i Cowan (1996) ih identificiraju kao šeme prvoga reda. Njihov je zajednički cilj uspostavljanje individualnog opstanka i dostojanstva te stoga potiču negativnu reakciju u svakom trenutku kada je prisutan osjećaj ugroženosti. U trenutku kad pojedinac postane siguran u fizičkom i psihičkom smislu, on postaje slobodan i sposoban iskusiti, interpretirati i shvatiti međuovisnost svog života koji ga okružuje. Tada prelazi u razinu šeme drugoga reda u kojem postaje potpuno svjestan svih

modaliteta unutarnjih stupnjeva razvoja te prepoznaje i razumije njihovu ulogu i potrebu. Pojedinaac tada prepoznaje dobre i loše strane svake pojedine razine razvoja i njegovih sustava vrijednosti. Prijelaz u drugi red Graves smatra dramatičnim zbog širine razvoja svijesti pojedinca te radi toga svoj članak iz 1974. g. naslovljava *Ljudska priroda priprema se za skok*. Skok označava prijelaz između razina i ljudski razvoj.

Fokus se izmjenjuje s dominacijom pojedinih sustava vrijednosti te varira između ja - usmjerenosti na osobnu ekspresiju (tope boje) do mi - usmjerenosti na osobnu žrtvu (hladne boje), (Rosado, 2004). Svaki pojedini sustav cijeni druge vrijednosti i pretpostavlja drugačiji životni stil pojedinca čije se temeljne životne potrebe i motivi izmjenjuju od pukog preživljavanja sve do mudrosti. Pomak i kretanje između pojedinih razina vrijednosti odvija se kada stari način čovjekovog objašnjavanja i razumijevanja izvanjskog svijeta i njegovog iskustva više nije u mogućnosti pružiti adekvatna objašnjenja stvarnosti. Kako bi došlo do toga on mora slijediti svoje vrijednosti do krajnjih granica. Tada dolazi do promjene životnih uvjeta (konteksta) koji nadilaze okvire njegovog pogleda na svijet i znače spoznaju problema višeg reda što posljedično znači prijelaz na višu razinu. Svaka razina razvoja pojedinca zadovoljava potrebe koje su u prethodnoj razini potisnute ili nisu zadovoljene. Za života pojedinac može oformiti jednu ili pak kombinaciju više pojedinih sustava vrijednosti unutar hijerarhije te ne mora biti genetički ili konstitucijski opremljen za spontano kretanje uzlaznom putanjom kada se izmjene njegovi životni uvjeti (Graves, 1974). Umjesto toga, on ostaje unutar određene razine ili njihove kombinacije te svoj život upravlja prema vrijednostima koje zadovoljavaju njegove životne potrebe usklađene sa njegovom životnom pozicijom i stilom. „Osoba tako može biti konzervativna Plava, posebice po pitanju religije i crkve, u relaciji spram obitelji može biti Ljubičasta (pokrenuta tradicijom), na poslu može biti Narančasta (pokrenuta uspjehom), u sportu može biti Crvena (pokrenuta snagom), u odnosu s drugima može biti Zelena (pokrenuta ljudima), ali njihova osnovna paradigma u načinu na koji gledaju na svijet je još uvijek Plava (pokrenuta redom)“ (Rosado, 2004, 7).

Temeljni preduvjeti koji se moraju ostvariti kako bi pojedinac prešao na višu razinu egzistencije i promijenio sustav vrijednosti su:

1. Prisutan moždani potencijal za više strukture,
2. Rješenje egzistencijalnih problema koji su prisutni unutar razina nižega reda,
3. Disonancija: mora doći do sloma u rješavanju postojećih egzistencijalnih problema,
4. Uvid kojim se zaustavlja regresivno traganje i smješta čovjeka u položaj iskustava potrebnih za rješavanje problema i uzdizanje na slijedeću razinu,

5. Prevladavanje prepreka kojeg mogu predstavljati i drugi pojedinci (obitelj, prijatelji, rođaci) s kojima nije moguće dijeliti uvide.
6. Konsolidacija koja nastupa kada pojedinac zapravo počinje prakticirati i potvrđivati svoj novi način ponašanja (Graves, 1974).

Gravesova teorija spiralne dinamike daje širok uvid u različite sustave vrijednosti. Njihovo poimanje razvoja razlikuje se od većine razvojnih teorija po otvorenosti i univerzalnosti sustava ali i širokoj mogućnosti primjene. Stoga je danas njegova teorija često primijenjena u modernim organizacijama te treninzima osobnog razvoja s ciljem osvještavanja vlastite životne pozicije i mogućeg napretka pojedinca. Osobito važnim doprinosom smatra se identifikacija vrijednosti, njihovo grupiranje u različite skupine te usustavljivanje u hijerarhijski sustav. Za razliku od Maslovljeve hijerarhije, Graves uvodi koncept obrnute hijerarhijske piramide jer smatra da čovjekov razvoj nije usmjeren u jednu krajnju točku koju treba postići već je cilj širenje znanja, spoznajnih moći i ljudske svijesti te nije ograničen. Teorija jasno prezentira suprotstavljenost individualnih i kolektivnih vrijednosti, njihov međudnos i povezanost koja rezultira konstantnom spregom i kretanjem pojedinca između pojedinih razvojnih stupnjeva. Naime, sama kompleksna struktura vrijednosti te njihova raznolikost i varijabilnost po pitanju čovjekove osobne pozicije može dovesti do zaključka da teorija vrijednosti promatrana iz holističke perspektive nema fundamentalan teorijski okvir kao polazište razmatranja te je stoga znanstveno neutemeljena. Graves probija takve okvire i ukazuje na potrebu interdisciplinarnog pristupa u promatranju vrijednosti što će kasnije potvrditi istraživanje i formiranje integralne teorije Kena Wilbera kojom se nastoje objediniti svi znanstveni pristupi u stvaranju jedne univerzalne teorije ljudskog razvoja. Teorija spiralne dinamike svakako predstavlja značajan korak u tom nastojanju budući da ukazuje na potrebu usustavljivanja ljudskog znanja koje znanstvenim razvojem postaje sve udaljenije od svojih pojedinih dijelova i pada u perspektivizam i relativizam.

2.5. Pedagogijski pristup

Kultura kao duhovna i materijalna ukupnost čovjekovog društvenog nasljeđa snažno utječe na njegov pogled na društvo, život i svijet koji ga okružuje. Njegovo poimanje vlastite uloge unutar društva pa tako i društva samog uvijek je ovisno o kulturnoj pozadini koja oblikuje njegov intelektualni habitus a time određuje i njegovu percepciju svijeta koji ga okružuje. Kulturni razvoj predstavlja proces trajne ljudske težnje za uzdizanjem, kultiviranjem i oblikovanjem vlastite prirode koja premda je uvijek čovjeku svojstvena kao njegovo nužno obilježje ne sputava ga u njegovom nastojanju da je mijenja i prilagođava vlastitim potrebama. Razvojem kulture oblikuju se i determiniraju vrijednosti na temelju kojih počiva a bez vrijednosti zapravo nema ni kulture (Bezić, 1990).

Važnost i uloga odgoja u raspravi o vrijednostima leži u tome što odgoj predstavlja način putem kojeg se one prenose, oblikuju i utjelovljuju unutar čovjeka te sukladno tome, u širem smislu, i samog društva. Odgoj dakle ima ambivalentan utjecaj na formiranje čovjekove osobnosti. S jedne strane je usmjeren prema zadovoljavanju individualnih čovjekovih potreba, njegovoj samoaktualizaciji i individualizaciji unutar društva. S druge strane je usmjeren prema zadovoljavanju društvenih potreba, usvajanju te prilagođavanju normama prema kojima ono kao sustav funkcionira. Na individualnoj razini čovjek iz ponude vrijednosti odabire one koje su mu privlačne i za njega imaju specifično motivacijsko značenje. S druge strane društvene vrijednosti kao fenomen predstavljaju vezivno tkivo među ljudima u zajednici putem kojeg se pojedinci lišeni različitih interesa lako međusobno razumiju te usklađuju svoja nastojanja i bez nasilja žive međusobno tijesno povezani (Durkheim 1996, prema, Lukaš, 2010).

Odgoj uvijek uključuje određeni stav prema čovjeku s ciljem usmjeravanja i ostvarivanja ukupnosti njegovih razvojnih potencijala. Krivo usmjeren, odgoj onemogućuje optimalan ljudski razvoj dok se ispravno usmjeren odgoj u njemu ogleda. Međutim, kao razvojni proces i djelatnost usmjeravanja, odgoj pretpostavlja određeni cilj koji se reflektira u identifikaciji, interiorizaciji te konačnoj valorizaciji zastupljenih vrijednosti kao kulturnih i civilizacijskih dostignuća određenog društva i vremena. Sam odgoj dakle predstavlja poželjnu sliku čovjeka protkanu kulturnim i društvenim idejama vremena. U odgojnom se djelovanju sukladno tome prepoznaje i nezaobilazna uloga vrijednosti koje ga podupiru i usmjeravaju. Odgoj je dakle "vrijednosno usmjeravanje, obogaćivanje, oplemenjivanje i izgrađivanje čovjeka", a u procesu odgoja čovjek raste u svojoj čovječnosti i biološka se jedinka preobražava u čovjeka kao vrijednosno biće (Vukasović, 2003, 92).

Bez odgoja sam bi kulturni razvoj kao i proces prenošenja kulture bio nemoguć. Ukoliko je odgoj čin kojim se kultura povijesno neposredno obnavlja te ukoliko je odgoj uljudbeno očitovanje slobode, utoliko je bez slobode odgajanja i odgajatelja, odgoj nemoguć (Polić, 1993). Svako unaprijed postavljeno normativno određenje onoga što čovjek treba biti onemogućuje njegov kulturni razvoj i napredak te se tako umjesto stvaralaštva ograničava na puku reprodukciju. Čovječnost nije čovjeku unaprijed dana poput njegove prirodne psihičke nadarenosti ili somatske konstitucije te se čovjek sam oblikuje i odgaja. "Ličnost je mnogo više od individualiteta; čovjek se oslobađa iz carstva nužde i otuđenja i potvrđuje se na vrijednosnom području; upravo tom vrijednosnom intencionalnom, smislenom vezom čovjek transformira svoju individualnost u humanu ličnost. Ukratko, bit čovjekove opstojnosti jest u ostvarivanju čovjeka i čovječnosti u "nužnom dijalektičkom prožimanju onoga što jest i onoga što treba da bude", a u tome jest bit odgoja, njegov smisao i funkcija" (Filipović, 1962, prema, Vukasović, 1985, 188).

Stvaralački vid odgoja u procesu čovjekova razvoja oslonjen je na vrijednosti kao na odrednice poželjnih duhovnih i materijalnih kulturnih obilježja. Stvaralaštvo čini promjenu, kreaciju i razvojnu mogućnost odgoja. U pogledu vrijednosti, one su poželjna ishodišta odgoja kao uzajamnog slobodnog i stvaralačkog odnosa između odgajanja i odgajatelja. Njihova uloga u vidu motivacijskih čimbenika služi u svrhu usmjerava ljudskog djelovanja ali već samo njihovo prisustvo u ljudskom životu na određeni način uvjetuje i usmjerava čovjekovo odnošenje i djelovanje. Same vrijednosti uvijek djeluju odgojno ali njihov učinak nije uvijek odgojno poželjan. Današnjica se ogleda u pluralizmu vrijednosti a njihova sveprisutnost usmjerena je odveć na njihov materijalni aspekt te se u skladu s tim već u prošlosti upozorava da „malo vrijednosti ima sve što ima cijenu“ (Nietzsche, 2009, 195). Bitnu ulogu – odgojnu ali i manipulativnu danas preuzimaju mediji putem kojih se kreira slika i standard onoga što jest ili nije vrijednost. Mediji nas opskrbljuju materijalom za razmišljanje ali jednako tako i oblikuju proces mišljenja te mijenjaju način na koji naš razum percipira i obrađuje informacije (Karp, 2008). Sloboda kao nužan preduvjet odgoja tako postaje privid a čovjek zarobljenik nametnutih i prolaznih vrijednosti koje služe samo svrsi zadovoljenja jednako tako nametnutih i umjetno stvorenih potreba.

Unatoč sveprisutnoj i rastućoj ulozi medija u propagiranju poželjnih vrijednosti kao i trajnoj izloženosti mlade populacije novim, nestalnim i promjenjivim trendovima koji nameću prolazne vrijednosti, odgoj i dalje zauzima važnu ulogu u procesu čovjekova razvoja i njegovo odvijanje nije reducirano na puke medijske prezentacije i neograničen odgojni utjecaj u izloženosti socijalizacijskim procesima. Naime, biti unutar društva znači biti dio strukture koja

kao mehanizam vlastite reprodukcije podrazumijeva odgojni proces no on se ne odvija nužno kao planiran, smislen i usmjeren već i kao spontan, sveprisutan i neusmjeren. Izrazito važnu odgojnu ulogu u formiranju vrijednosti stoga zauzimaju primarni socijalizacijski čimbenici no problem suvremenog društva leži u tome što odgojni utjecaj više nije moguće pojmovno reducirati na razmatranje kojim se u obliku linearnog procesa prenose i oblikuju vrijednosti unutar užih društvenih krugova (poput obitelji, škole, prijatelja i poznanika). Razvojem tehnologije i širenjem utjecaja globalizacijskog procesa ujedno raste i izloženost mladih vrijednostima koje su propagirane na globalnoj razini. Kriza odgoja je kriza vrijednosti. Suočavanje odgoja s vrijednostima danas stoga ne bi trebalo uzimati u obzir samo ono što je poželjno već i sam odgoj ima zadaću poticati i razvijati kritičko promišljanje, medijsku pismenost i multikulturalizam s tendencijom propitivanja onoga što uopće jest ili nije, u odgojnom smislu, za čovjeka kao racionalno, duhovno i svjesno biće, vrijedno.

„Da bi radio, djelovao, stvarao, preobražavao svijet, čovjek mora u tome nalaziti smisao, imati viziju ostvarenja, vidjeti neki cilj, svrhu, neku vrijednost. Bez tih idejnih vizija, obećavajućih postignuća, privlačnih vrijednosnih meta – ne bi mogao stvarati ni ljudski djelovati. Ideje, svrhe i ideali potiču, vode, usmjeravaju, čine ljude stvaralačkim ljudskim bićima. Stoga su značajke svake čovjekove djelatnosti“ (Vukasović, 2000, 131).

Stvaralaštvo nužan je element odgoja kao stvaralačkog procesa. U tom smislu odgoj, premda se podrazumijeva kao planirana i ciljana aktivnost, nikada ne može u potpunosti biti planiran te razgraničiti gdje i u kojim aspektima prestaje ili počinje odgojni utjecaj. On je proces koji se trajno odvija samom činjenicom da je čovjek biće koje izgrađuje i mijenja vlastite nazore sukladno iskustvu. Određeni element odgojna uvijek će u sebi sadržavati nužnost nepredvidivosti jer i samo stvaralaštvo nije moguće u potpunosti predvidjeti. Kada bi taj proces bio posve planiran, bio bi ujedno neslobodan i manipulativan (Polić, 1993).

Premda je stvaralački vid odgoja u sebi nužno sadrži mogućnost za razvoj novih vrijednosti uvijek je oslonjen na aktualne vrijednosti prisutne unutar određene kulture a one samim prisustvom djeluju odgojno. Posebno zanimljivo proučavanje fenomena vrijednosti među mladom populacijom budući da je na taj način moguće stjecanje uvida u (dis)kontinuitet novih generacija, a time i suvremenih društava. Razlog tome je što kod mladih socijalizacijski proces još nije dovršen te su oni više izloženi raznim utjecajima okoline za razliku od starije populacije. Stoga je putem proučavanja vrijednosti mladih moguće dobiti uvid u postojeće procese i odnose u nekom društvu ali otkriti trendove koji anticipiraju vjerojatna buduća kretanja (Ilišin, 2011, prema, Jukić, 2013).

Makar je odgojne utjecaje moguće promatrati s mnogo različitih aspekata, temeljne vrijednosti kao relativno trajne i poželjne prenose se i usvajaju od najranijeg djetinjstva. Odgoj služi u svrhu prenošenja, očuvanja i skrbi o očuvanju vrijednosti. „Kulturna bi dobra nestala kad se ne bi prenosila na nove naraštaje. Uostalom odgoj i nije ništa drugo do oblik inkulturacije i socijalizacije“ (Bezić, 1990, 137).

Kontinuitet međugeneracijskoga prenošenja vrijednosti i čovjekovo prihvaćanje kulture iz koje proizlazi osigurava se u krugu obitelji. Ona tako čini najvažnije područje društva unutar kojeg se odvija odgoj. Međutim, zadaća obitelji se ne sastoji samo u prenošenju određenih društvenih vrijednosti jer obitelj je i mjesto gdje se usvajaju vrijednosti koje ne moraju biti nužno determinirane kao društvene. "Socijalizacija koju provode roditelji ne pruža djetetu gotove standarde koje ono bira bez pogovora, već ga oni upoznaju s alternativnim vrijednostima ukazujući mu njihov smisao i posljedice" (Lukaš, 2010, 42). Obitelj dakle ne predstavlja puko sredstvo prenošenja društvenih vrijednosti već ona samostalno vrši selekciju vrijednosti te razvija vrijednosti djeteta ovisno o vrijednosnoj orijentaciji roditelja. Zadaće obitelji ne sastoje se u prenošenju gotovih sustava vrijednosti već u njegovanju kriterija kojima će dijete biti u stanju samostalno birati odgovarajuće vrijednosti (Lukaš, 2010).

Čovjek se odgaja ne samo time što usavršava svoje sposobnosti, već i time što se obogaćuje novim vrijednostima dok u svojoj temeljnoj biti odgoj aspirira ostvarenju vrijednosti te ih pokušava aplicirati u ljudskome životu. Stoga je odgoj ujedno i aksiološki proces te predstavlja akciju osvajanja i usvajanja bioloških, intelektualnih, estetskih, društvenih, kulturnih, moralnih i religioznih vrijednosti (Bezić, 1977; 1990).

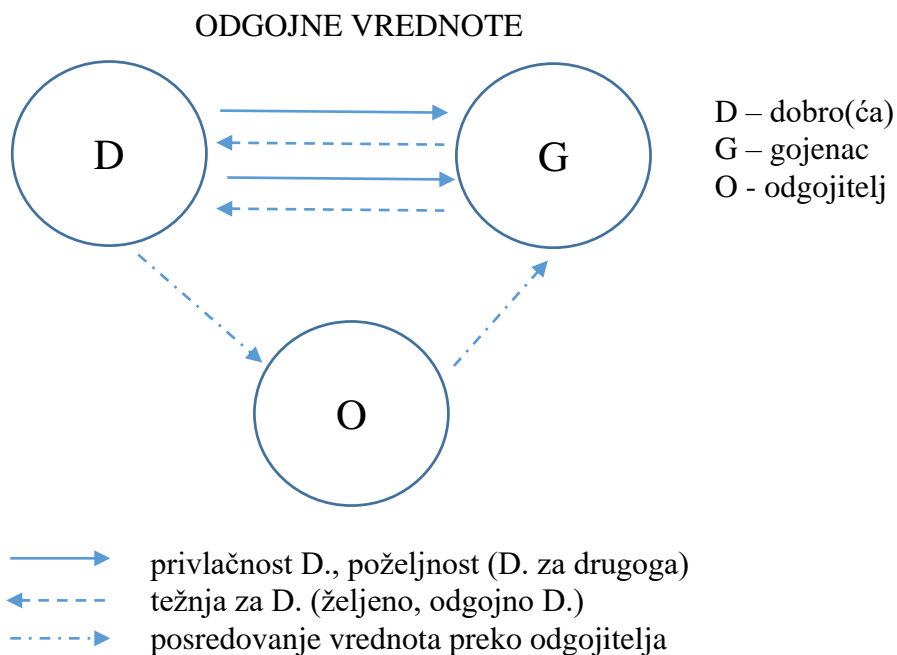
„Vrijednost je ono što ovrednuje i obogaćuje život. Civilizacija, izobrazba, akulturacija, socijalizacija, etizacija jesu isto što i humanizacija. Vrednote osmišljaju ljudski život i daju mu razumnu svrhu (al-levare, breed up, bring up, auf-erziehen, tirar su, chovati se). Odgojna akcija je uvijek okrenuta nekom pozitivnom cilju (pedagoška aksiologija). Živi u perspektivi boljega čovjeka i boljega društva" (Bezić, 1977, 338).

Odgoj je namjerni, vrijednosnom svrhom osmišljeni i usmjereni proces, u kojemu se biološki dan pojedinac razvija u pedagoški i moralno zadanu osobnost, odgajanje je, u samoj svojoj biti namjene, vrijednosno usmjerivanje, obogaćivanje, izgrađivanje i oplemenjivanje čovjeka. Njegov bitni sastavni dio je vrijednosno doživljavanje, nastojanje „oko prenošenja, rasađivanja i očitovanja vrjednota buđenjem vrijednosnih doživljaja“ (Vuk-Pavlović, 1932, 48, prema, Vukasović, 2008, 37).

Doživljavanje i težnja vrijednostima su važni jer ukoliko one opstojе samo u redu objektivnog dobra, vrijednosti bi bile osiromašene i okrnjene te za nikoga ne bi predstavljale

važnost ili pak nešto čemu bi trebalo težiti (Bezić, 1990). Dakle u samoj biti njihove opstojnosti sadržan je zahtjev za njihovim spoznavanjem. Pedagoške vrijednosti su sastavljane od određenog objektivnog dobra i subjektivne težnje prema njemu. Razlikovanje odgojnih vrijednosti od drugih leži u jednom osobito važnom faktoru koji determinira njihovu specifičnost a on se sastoji u njihovom odgojnom utjecaju. Stoga govoreći o utjecaju vrijednosti „nije dovoljno da ona ima bilo kakav utjecaj, ako je ovaj bez odgojnih dimenzija. Da bi vrednota bila doista pedagoška, ona mora imati odgojni utjecaj na biće u razvoju, kako s obzirom na svoj sadržaj, tako i s obzirom na teženje gojenca“ (Bezić, 1990, 138-139).

Unatoč tome što gotovo sve vrijednosti, pored drugih, imaju i odgojnu ulogu, odgojne vrijednosti se posebno ističu navedenom karakteristikom. Stoga je pedagoška vrijednost ona koja sadrži odgojnu vrijednosti i odgojne relacije. Odgojne vrijednosti su vrijednosti koje su uvijek posredovane od strane određenog subjekta kojeg predstavlja odgajatelj. Stoga je odgoj kao proces posredovanja vrijednosti moguće skicirati u triangularnom odnosu vrijednosti – gojenac – odgajatelj. Dobro(ća) je pritom termin koji se koristi kako bi se opisala ontološka kategorija vrijednosti a one nisu ništa drugo nego dobro u sebi. Stoga, kako bi se opisala razlika između dobra u moralnom smislu i ontološkog dobra koristi se termin dobroća. Slikovni prikaz odgojnih vrijednosti u njihovom triangularnom odnosu posredstvom između odgojitelja i gojenca prezentira se na slijedeći način:



Slika 8. Odgojna valencija vrednota (Bezić, 1990)
(izradio autor za potrebe disertacije)

Kako bi vrijednost postala odgojnom Bezić navodi da mora zadovoljiti slijedeći slijed fenomena i zbivanja:

- mora predstavljati neko dobro u sebi (imati ontičku vrijednost),
- mora posjedovati privlačna i očaravajuća svojstva koja su evidentna svakom razumnom biću,
- zbog njih dobro postaje poželjno i korisno, dakle vrijedno,
- vrednota je posredovana preko nosioca koji ju je sam prije upoznao i utjelovio u svoj život,
- njezina je snaga pojačana čitavom odgojnom sredinom i svim odgojnim faktorima (obitelj, škola itd.)
- takva vrednota motivira gojenca na duhovni i tjelesni rast,
- aktivira njegove sposobnosti, postojeće usavršava te ujedno stvara nove
- izgrađuje moralnu ličnost, dovodi do punine čovjštva,
- usređuje odgajnika i društvo (Bezić, 1990, 140-141).

Zbog navedenih karakteristika kojima se opisuje na koji način vrijednosti postaju odgojne Bezić (1990) smatra da je njihovo usvajanje ujedno i svrha odgoja. Odgoj se u tom smislu promatra kao pomoć putem koje se odgajniku nastoji pružiti skrb i njega potrebna za razvoj vlastite osobnosti.

„Odgajatelj odgojem uvijek nešto hoće i samim tim njegovo je djelovanje vrijednosno određujuće za odgajnika. Ono bi to bilo čak i onda kada to odgajatelj ne bi htio, tj. kada bi to pokušao izbjeći. To zapravo znači da odgoj ne mora uvijek imati *istu* svrhu, ali svrhu uvijek mora imati. Vrijednosti kojima je kao djelatnost nošen mogu biti različite, ali su u njemu uvijek prisutne“ (Polić, 1993, 21).

Međutim, kada je riječ o vrijednostima njihova uloga nije samo usmjerena prema njihovom postizanju kao ishodištu odgoja već se promatra i na način odvijanja samog odgoja putem njihovog posredovanja. Stoga je moguće zaključiti da uloga vrijednosti u odgoju dvojaka te one predstavljaju svrhu ali i sredstvo odgoja. Takav zaključak potvrđuju Munjiza i sur. (2007) te jednako tako tvrde da u odnosu na druge vrijednosti odgojne vrijednosti imaju funkciju cilja i sredstva odgoja jer se čitavi odgoj vodi prema njima ali se vodi i pomoću njih.

Prema tome vrijednosti predstavljaju glavno sredstvo i sadržaj uspješne pedagogije o čemu svjedoče i brojne definicije pedagogije koje predstavljaju pedagozi kao što su Willmann, Spranger, Kerschensteiner, Göttler i Henz (Bezić, 1990).

Prezentirajući sustavno shvaćene vrijednosti i njihova određenja Ekchart Liebau kao moderne pedagoške vrijednosti navodi - autonomiju i solidarnost, slobodu i odgovornost, prava i obveze, pravednost, toleranciju i težnju za srećom, a kao klasične vrijednosti - mudrost, pravednost, hrabrost, umjerenost, vjeru, ljubav, nadu, dok je odgoj za dobro uvijek najviša moguća vrijednost (Mrnjauš 2008).

Možemo razlikovati generičke – općeljudske, univerzalne vrijednosti, društvene i personalne vrijednosti (Vukasović, 1989). Raspoređene su hijerarhijski poput piramide u kojoj se na vrhu nalaze univerzalne vrijednosti, zatim slijede društvene vrijednosti koje su povezane sa životom određenog društva i na dnu se nalaze personalne vrijednosti koje su dio osobnog života pojedinca.

Razmatrajući pedagošku misao Vladimira Filipovića, Vukasović (1985) napominje da je Filipović aksiologijski problem predstavio kao središnji problemom pedagogije. Vrijednosti su prema tome smještene u središte razmatranja njegove pedagoške misli. Smatrao je da svako razdoblje i sredina ima svoj kulturni ideal te da se uloga aksiologije kao znanosti sastoji u njegovom osvještavanju. Odgojni ideal tako predstavlja svojevrsni kompas prema kojem se unutar pedagogije kao znanosti o odgoju nastojimo ravnati. Težnja odgoja leži u ostvarivanju tog ideala čiji je temelj izgrađen na vrijednostima. Bez vrijednosti kao i ideala nemoguće je izgraditi put kojim će se obrazovati i odgajati. Svaki odgajatelj bi tako trebao poznavati odgojne ideale kao i vrijednosti jer tek tada je moguće govoriti o usmjeravanju i vođenju odgajanja prema njihovom ostvarivanju. "Slijedi zaključak da je zadatak aksiologije da eksplicira vrednote a pedagogije da ih prihvati kao zadatak, da pronade načine "kako će najlakše i najbolje prokročiti putove aksiologijske determinacije i kako će povećati kapacitet subjekta za vrijednosne doživljaje" (Filipović, 1934, 2-3, prema, Vukasović, 1985, 187).

Razumijevanje i poznavanje odgojnih vrijednosti u svrhu vođenja njima kao odgojnim idealima ukazuje na normativnu ulogu pedagogijske znanosti kojom se sam odgoj promatra kao sredstvo za postizanje određenog i unaprijed postavljenog cilja. Vrijednosti su važne i nezaobilazne u odgoju jer služe određivanju odgojnoga ideala, glavnih ciljeva, svrhe i zadaće odgajanja (Vukasović, 2007).

Normativna uloga odgoja u pogledu vrijednosnog usmjeravanja putem društvenih institucija u sebi krije potencijalni problem koji se očituje u ograničavanju osobne slobode i stvaralačkog razvojnog potencijala pojedinca. „Društvene se vrijednosti znatno odražavaju na definiranje odgojnih vrijednosti jer se upravo putem odgoja nastoji afirmirati određeni društveni sustav vrijednosti“ (Mlinarević, Živić, Vranješ, 2016, 119). Inzistiranjem na općeljudskim vrijednostima i na normativnoj funkciji pedagogijske znanosti se pedagogizima želi dodijeliti

uloga društvenog arbitra koji kroz sustav odgoja uz blagoslov politike i centra moći odlučuju o vrijednostima i njihovoj transmisiji na mlade generacije te time odgoj postaje sredstvom za ostvarivanje vanjske, unaprijed zadane svrhe, čime se pretvara u manipulaciju (Bognar, 2015). Naime, premda djeca svoj prvi doticaj s vrijednostima ostvaruju unutar kruga obitelji neupitno je da škola kao društvena institucija uz obitelj zauzima bitnu ulogu, odgovornost i obvezu u daljnjem pogledu razvoja, promicanja i prenošenja vrijednosti na nove generacije. Temeljni problem institucionalnog utjecaja na formiranje vrijednosne orijentacije predstavlja djelomično ili potpuno izostavljanje te zanemarivanje same biti odgoja kojim se on reducira na svoju puko obrazovnu komponentu. Mehanizam djelovanja institucije kojim se promiče usvajanje obrazovnih sadržaja ne osigurava mogućnost razvoja kritičkog mišljenja, samosvijesti i odmaka od aktualnosti kojom se u pogledu društvene organizacije teži očuvanju sadašnjeg ali ne i razvoju budućeg. Jednako tako, normiranje odgojnog procesa može upućivati na problem oduzimanja dva temeljna razvojna preduvjeta za njegovo odvijanje a to su sloboda i stvaralaštvo. Vrijednosti je prema tome moguće promatrati kao statične unaprijed definirane, poznate i univerzalne. Njihova zadanost implicira normativnost a kako bi se izbjegla manipulacija i indoktrinacija moguća solucija je uključivanje mladih generacija u stvaranje novih vrijednosti ali i preuzimanje odgovornosti za vlastiti izbor (Bognar, 2015). Tako shvaćene vrijednosti prezentiraju se kao ključni i odlučujući faktori u razvoju ljudske osobnosti no one su ujedno i stvar izbora, opredjeljenja i orijentacije te "vrijednosti dakle nisu ništa drugo nego ono što jedna volja hoće, pa ako je to slobodna volja, ako je dakle autonomna, onda ona određuje te vrijednosti dok u protivnom one, kao nešto njoj izvana nametnuto, određuju nju" (Polić, 1993, 37, prema, Bognar, 2015).

Međutim, ukoliko vrijednosti određuju narav volje a volja sama postane jedino ili pak, usko shvaćeno, subjektivno određenje vrijednosti, takvo razumijevanje može voditi u njihov krajnji relativizam koji ih čini pluralnima, varijabilnima a time i nestalnima. Sam Herbart kao utemeljitelj suvremene pedagogije tvrdi da se podrijetlo svake volje mora istražiti a „znanje odakle ono potječe postaje vrijedno za pedagogiju koja brine o oblikovanju dobre ili loše volje“ (Ufer, 1894, 39). U kontekstu odgoja i obrazovanja nerijetko se ističe važnost moralnih vrijednosti/ciljeva utemeljenih na prosudbi dobrog/lošeg, ispravnog/neispravnog, poželjnog/nepoželjnog ponašanja prema drugim ljudima i sebi samome, prema ljudskom stvaralaštvu i prirodi u određenom društveno-kulturnom okruženju, „što rezultira htijenjem, djelovanjem, odnosom, stavovima, vrednovanjem, kriterijima razlikovanja dobra i zla, vrijednosnim definicijama, prosudbama, uputama i zahtjevima što treba činiti, a što ne“ (Skledar, 1998, 108, prema, Vican, 2006, 11).

Stoga briga, odnosno skrb o oblikovanju volje predstavlja važnu pedagošku zadaću. No ona tada nije shvaćena kao manipulativno nastojanje određenja njene naravi. Spoznaja vrijednosti i odgojno usmjeravanje s ciljem njihova usvajanja odvija se na način uzajamnog djelovanja, otkrivanja, prenošenja i osvještavanja. Odgajnik tada zadržava mogućnost autonomnog određenja vlastitog djelovanja prema određenim vrijednostima ali to može učiniti tek kada ih spozna. Naime, nemoguće je odgajati bez prisustva ikakvih vrijednosti jer vrijednosno određenje nužno implicira cilj bez kojeg odgoj kao proces nema poželjan učinak. Odgajati bez vrijednosnog usmjera i cilja bilo bi ekvivalentno neodgajanju. Stoga Herbart navodi da je put odgoja vođenje odgajnika od anomije, preko heteronomije do autonomije. Uloga odgoja a time i same pedagogije kao znanosti o odgoju se tada usmjerava na vođenje odgajnika prema samospoznaji a ona je moguća tek kada odgajnik razvije svijest o tome što su vrijednosti te što predstavljaju za njega kao subjekt koji ih spoznaje.

S druge strane ukoliko je onoliko vrijednosti koliko je njihovih subjektivnih određenja onda se nameće pitanje predstavljaju li vrijednosti nešto vrijedno za sebe i po sebi ili je njihovo određenje isključivo stvar proizvoljnog odabira pojedinca. Svako subjektivno određenje vrijednosti vodi u relativizam kao što svako objektivno određenje vodi u fundamentalizam i univerzalizam. Vrijednosti kao fenomen same imaju narav koja se nalazi između te dvije krajnosti te ih je stoga moguće odrediti kao fenomen relacije, to jest odnosa između subjekta koji je njihov nositelj te ih spoznaje i objekta koji je njihov izvor te omogućuje njihovu objektivnu spoznaju. Njihovo određenje s jedne strane mora pretpostavljati objektivnost ali se putem njihove interiorizacije ogleda u subjektu kojeg predstavlja sam čovjek. Takav vid upućuje na to da se njihovo spoznavanje reflektira unutar subjekta i on doživljava, spoznaje, usvaja ili odbacuje te sukladno tome izgrađuje vlastiti sustav vrijednosti unutar kojega određuje njihovu hijerarhijsku važnost kao i trajnost (u smislu nastojanja i potrebe za njihovim prenošenjem na nove generacije). Spoznavanje vrijednosti kao objektivno važećih ne pretpostavlja njihovu nužnu normativnost i heteronomnost jer svaki subjekt koji ih spoznaje s razvojem vlastitih kognitivnih sposobnosti ima slobodu preispitivanja onoga što vrijednosti za njega predstavljaju. Takvu konstataciju, kada su u pitanju moralne vrijednosti, potvrđuje i Kohlbergova (1981) teorija moralnog razvoja. S određenim stupnjem razvoja, pojedinac propituje i kritički analizira moralne vrijednosti društva u kojem živi a tim činom zapravo postiže potpunu zrelost, samosvijest i autonomiju.

Autonomna mogućnost vrijednosnog orijentiranja neophodan je uvjet čovjekova samoodređenja, samoaktualizacije, osjećaja slobode te razvoja i napretka. Ukoliko bi se proces odgoja reducira na ulogu puke reprodukcije vrijednosti koje su društveno determinirane kao

zadane i nužne, sam kulturni napredak izgubio svoju razvojnu i stvaralačku mogućnost. Čovjek stoga ne smije biti određen kao homo mensura¹⁹ kojim se njegovo subjektivno poimanje svijeta implicira kao jedino mjerodavno. Ukoliko se pojam čovjek nastoji razumjeti objektivno, tada je takvo određenje moguće shvatiti kao relevantno ali samo unutar granica koje uzimaju u obzir uvjetovanost i prožetost ljudske egzistencije prirodom. Naime, premda se ljudski razum putem razvoja mišljenja nastoji odvojiti od prirode, ljudska svijest o čovjekovoj pripadnosti i uvjetovanosti prirodnim procesima ključna je u pogledu njegovog održanja i očuvanja za buduće generacije. Bilo koji uvjet razvoja autonomne svijesti i kritičkog mišljenja putem odgoja pretpostavlja nužnost ljudske egzistencije kao subjekta koji misli i spoznaje. Stoga se temeljni zadatak kojim se čovjek treba voditi u razumijevanju sebe i svijeta koji ga okružuje ne sastoji u normiranju kojim bi nastojao u odnosu na sebe odrediti ukupnost fenomena koji ga okružuju već prije u učenju, razvoju i razumijevanju vlastitih manjkavosti i nedostataka čije je otklanjanje sastavni dio civilizacijskog progresa. Prema tome, svijet kao i sebe u pogledu vrijednosnog određenja egzistencije nije neophodno definirati jer se svako konačno određenje u razvojnom smislu pokazuje kao nedostatan već ga je potrebno razumjeti. Normiranje predstavlja tek razvojni put učenja kojim se objedinjavaju stečene spoznaje u svrhu odgojnog usmjeravanja koje se odvija kao trajan autonoman proces. Vrijednosti su prisutne unutar svijeta na način bivanja kroz čovjeka te će stoga uvijek uključivati svojevršno subjektivno i individualno opredjeljenje koje u najširem smislu uključuje ljudsku osobnost i karakter. Uloga pedagogije kao znanosti o odgoju jest osigurati prenošenje, opstanak ali i verifikaciju vrijednosti. Bez svijesti o njihovom postojanju, nemoguće je govoriti o njihovom posredovanju. Pedagogijska znanost još danas ne poznaje teoriju odgojnog djelovanja utemeljenu na vrijednostima kao poželjnim ishodima odgojno obrazovne djelatnosti što dovodi do sve prisutnijeg problema opravdanja njene znanstvene utemeljenosti pred drugim granama društvenih znanosti. Naime, temeljni predmet njenog znanstvenog interesa – odgoj smatran je procesom koji se odvija bez obzira na ciljano usmjeravanje već je sveprisutan jednako kao nasljedni i izvanjski faktori kojima je uvjetovan odgojni utjecaj. Stoga se smatra da je odgojem nemoguće u potpunosti usmjeriti ili djelovati na ishod ljudskog karaktera i djelovanja a sukladno tome i znanstveno utemeljiti pedagogijsku znanost. Pedagogija se stoga optužuje za dogmatsko i apologetsko bavljenje vlastitim predmetom istraživanja bez konkretnih i evidentnih dokaza kojima bi ga opravdala.

¹⁹ homo mensura - lat. čovjek mjera „u doslovnom značenju izražava duh Protagorine misli prema kojoj je čovjek mjera svih stvari: onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu“ Kutleša (2012).

„Suvremena pedagogija se sporo oslobađa svoje negativne tradicije i ne iskorištava u dovoljnoj mjeri šansu da se transformira od pretežno apologetske u kritički orijentiranu društvenu znanost. Ona u svom pre naglašavanju društvene uvjetovanosti odgoja najčešće vidi društvo koje čini mogućim ovakav ili onakav odgoj, a rijetko ili nikada ne raspravlja o odgoju koji je usmjeren na razvoj slobodne, autonomne vrijednosne svijesti čovjeka, što uopće čini mogućim jedino slobodne, demokratske i humane društvene odnose“ (Rafajac, 1991, 96).

U tom smislu se disertacijom aktualizira pitanje razvoja čovjekove vrijednosne svijesti kao temelja za razvoj autonomije i samosvijesti. Premda se odgojni proces danas sagleda kao put razvoja čovjekove autonomije i ukupnosti njegovih potencijala on je primarno obilježen normativnim intencijama odgajatelja te sekundarno samom ideologijom društva kojem pripada. Društvo se uglavnom ograđuje od ideoloških implikacija izbjegavajući pritom manipulativne i indoktrinirajuće odrednice nastojeći obrazložiti odgojni proces kao autnoman, slobodan, svestran i nesputan. U razvojnom smislu bi odgojni proces trebao biti put čovjekove emancipacije od heteronomnih vrijednosti putem kritičkog sagledavanja i vrednovanja sebe ali društva kojem pripada. Odgojna praksa unutar društvene organizacije može se promatrati putem više paralelnih procesa kojima se odvija formiranje vrijednosnih orijentacija i usmjeravanje pojedinca. Važnu ulogu do dostizanja zrelosti zauzima obitelj a zatim i društvene institucije kojima se uvjetuju i međusobno isprepliću različite vrijednosne orijentacije ljudi (Rafajac, 1991). Odrednice odgoja kao procesa kojim se uvijek posreduje određeno vrijednosno usmjeravanje moguće je je promatrati na nekoliko razina.

Jedna je univerzalna ili općeljudska razina odgoja, usmjerena prvenstveno na razvoj svih bitnih čovjekovih moći te se oslanja na humane potencijale ljudskog bića, univerzalne vrijednosti i oblike oslobođenja čovjeka od svih vanjskih sila što ga čine otuđenim bićem (Rafajac, 1991, 96). Otuđenost ponajprije treba razumjeti u smislu čovjekova distanciranja od razumijevanja vlastitosti i priklanjanje drugim, izvanjski uvjetovanim, nametnutim vrijednostima koje određuje zajednica kojoj pripada.

Druga razina naziva se praktično-organizacijskom te se pretežno usmjerava na interiorizaciju parcijalnih društveno-pozitivnih vrijednosti, činjenica ili normi društvenog života, pri čemu se polazi od konkretnih interesa onoga tko inicira i organizira odgojni čin, a zanemaruje ili samo prividno zastupa interes odgajnika (Rafajac, 1991, 97). Odgoj tada služi u svrhu nekritičkog i mehaničkog usvajanja i interiorizacije općeprihvaćenih društvenih vrijednosti s ciljem očuvanja postojeće društvene organizacije ali ne i društvenog razvoja te napretka. Pod pojmom društveni razvoj najčešće se podrazumijeva usko shvaćen ekonomski prosperitet a zanemaruje nužna skladnost i duhovnog i materijalnog razvoja društva i kulture

(Rafajac, 1991, 97). Pojedinaac se u slučaju praktično-organizacijske razine interiorizacije vrijednosti orijentira prema poboljšanju okolnosti materijalnih uvjeta vlastitog života ali ne promišlja širi aspekt izmjene danih okolnosti radi ostvarivanja boljeg i humanijeg društva.

Razine na kojima se odvija odgojni proces nemoguće je u potpunosti razdvojiti jer je njihov odgojni utjecaj povezan, uzajaman i isprepleten. Društvo će svojim ustrojem uvijek težiti očuvanju vlastitog integriteta što znači konzervativnu tendenciju prema razvoju vrijednosne svijesti pojedinca koja se ograničava na materijalne uvjete života koji se unutar njega ostvaruju. S druge strane, mogućnost slobodnog i emancipiranog razvoja vrijednosne svijesti omogućuje ne samo autonoman razvoj pojedinca već napredak i razvoj čitavog društva po pitanju duhovnog koncipiranja vrijednosti. Pedagogija kao znanost koja se bavi čovjekom i njegovim razvojem mora osigurati mogućnost razvoja čiji cilj nije samo efikasna kontrola objektivnih procesa ljudskog života već razvoj vrijednosne samosvijesti o nužnosti i mogućnosti progresa kroz čovjekovu osobnu samorealizaciju (Rafajac, 1991).

Odgojni proces kao razvoj autonomne vrijednosne samosvijesti mora uključivati kritički i spekulativan pristup vrijednosnim fenomenima. Ukoliko je njihovo određenje reducirano na trajne norme društvenog života koje apsolutiziraju i mehanizme njihova usvajanja, nemoguće je govoriti o odgoju čija razvojna perspektiva nadilazi i kritički propituje strukturu društvenog. U tom pogledu stvara se autoritarna svijest koja odgovara autoritarnom društvu. Mogućnost promjene aktualnog nužna je ne samo s pozicije nemogućnosti krajnjeg normiranja ljudskog već s pozicije potrebe za razumijevanjem šireg razvojnog aspekta koji je poput dijalektičkog slijeda uvijek aktualan i perpetualan. Posredovanje vrijednosti putem institucija stoga nailazi na problem mogućeg zanemarivanja vrijednosne autonomije pojedinca, gušenja njegove individualnosti i jedinstvenosti u svrhu ispunjavanja formalnih uvjeta odgoja kojim se nastoji osigurati relativna trajnost aktualnih društvenih i kulturnih vrijednosti. Čovjek po svojoj prirodi međutim teži preispitivanju aktualnosti u pogledu društvenog i kulturnog. To ne čini ne samo zbog vlastite težnje za otkrivanjem novog i nepoznatog, već i potrebe za razumijevanjem sebe i svoje pozicije unutar svijeta. Stoga, ljudski progres i razvoj povijesno gledano nikada nije u potpunosti ostao okovan ideologijom društva, kulture i vremena u koje je smješten. „Iako nema sumnje da su dinamičke strukture ličnosti i vrijednosti koje čine njihov sadržaj vrlo snažno uvjetovane utjecajem sredine, odgoja i dominirajućih odnosa među ljudima, one nisu isključivo njihov proizvod“ (Rafajac, 1991, 114).

Odgojna, kulturna i društvena uvjetovanost ne može u potpunosti onemogućiti slobodu mišljenja makar zastupljenost takvih tendencija u pojedinim povijesnim razdobljima pronalazi svoje primjere. Društveno ustrojstvo, bez obzira na vremenski odmak i poboljšanja uvjeta

ljudskog života, ni danas ne jamči jednakost uvjeta optimalnog razvoja ljudskih potencijala dok je razvoj samosvijesti često ograničen i podređen ideologiji. Odgoj kao proces kojim se u čovjeku povezuju subjektivna vrijednosna orijentacija s objektivnom stoga predstavlja ključan moment u determiniranju društvenih i kulturnih okolnosti njegova života. Razvoj moralnih vrijednosti koji se tematizira unutar disertacije držimo važnim upravo iz aspekta odrednica kojima se kontinuirano tematizira unutarnji sukob između autonomnog i heteronomnog vrijednosnog određenja i postavlja pitanje valjanog djelovanja, orijentiranja u usmjeravanja. Kretanje između heteronomnog i autonomnog nužno je kao bi se zahvatila i razumjela cjelovitost procesa vrijednosne identifikacije na individualnoj i društvenoj razini. Nedostatnost čovjeka da sam sebi osigura sve uvjete neophodne za razvoj osuđuje ga na društvenost dok njegova potreba za individualnim, vlastitim i osobnim teži diferenciranju spram društvenog. U tom procesu stvara se identitet koji je moguće promatrati u vidu različitih vrijednosnih orijentacija pojedinca. Sva odgojna pitanja počinju i završavaju s čovjekom. Odgoj zadire u odrednice ljudske naravi te budući da se njime nužno želi, postavlja ili određuje cilj, ishod ili svrha ljudskog djelovanja, pitanja poput Sokratovog: „što je dobar život?“ ili Kantovog: „što trebam činiti?“ trajno su prisutna u promišljanju toga djelovanja. Odgojnim se nastojanjima teži oblikovati djelovanje s ciljem propitivanja odgovornosti prema sebi ali i drugome dok se u današnjici istraživanje moralnog fenomena u pogledu bioetike nastoji proširiti i prema ljudskoj odgovornosti za djelovanje na život u globalnom smislu.

Slijedom navedenog, istraživanje etičkih vrijednosti u odgojnom aspektu smatramo nužnim jer su upravo one te koje će činiti distinkciju, određenje i valorizaciju onoga što za čovjeka predstavlja dobro ili zlo ali, prije svega, što znači biti čovjek. U pogledu moralnog djelovanja vrijednost predstavlja izbor dobra koje se u objektivnom pogledu smatra poželjnim. Odgoj kroz vrijednosti za vrijednosti u širem smislu reflektira put ljudskog očovječenja, rasta i razvoja. Odsustvo vrijednosti znači odsustvo fundamentalnih elemenata ljudskosti. Prožetost i uvjetovanost ljudskog djelovanja vrijednostima proizlazi iz čovjekove društvene naravi. Vrijednosti u tom pogledu čine temelje svakog društva ali i određuju uvjete temeljem kojih se usmjerava djelovanje i formiraju i reguliraju međuljudski odnosi. Identifikacija i uvid u razvoj etičkih vrijednosti pružiti će odrednice onoga što čovjeka u istinskom smislu njegove praktične naravi čini čovjekom kao i temeljne smjernice putem kojih je moguće vrijednosno usmjeravati odgojno djelovanje. Usmjeravanje je pritom nužno shvatiti kao uzajaman, slobodan, aktivan i stvaralački čin kojim se teži razvoju autonomne, emancipirane i slobodne ljudske svijesti.

2.5.1. Dinamička interakcija vrijednosti i vrline u kontekstu razvoja moralne osobnosti

Vrijednost, kao viši pojam, određen društveno, kulturološki i povijesno obuhvaća pojam vrline kao stečenog i postojanog karaktera osobina ili dispozicija koje čine subjektivnu osnovu za moralno djelovanje i vrednovanje. Budući da se unutar istraživanja etičkih i odgojnih vrijednosti bavimo pojmovnim odrednicama unutar kojih se vrijednosti u smislu njihove interiorizacije promatraju kao vrline, smatramo nužnim predstaviti uzajaman odnos ovih dviju pojmova. Razlikovanje pojma vrijednosti i vrline odražava se na razumijevanje uloge odgoja kao procesa kojim se oblikuje i usmjerava čovjekov razvojni potencijal. Odgojna dimenzija se prema tome promatra bilo u širem kulturnom i društvenom kontekstu gdje zauzima enkulturacijsku ulogu ili užem gdje unutar same obitelji pojedinac temeljem vlastitog vrijednosnog iskustva oblikuje i usmjerava vlastito djelovanje. Vrijednosti i vrline čine dvije esencijalne dimenzije čovjekove kulturne baštine koje na sličan način oblikuju i usmjeravaju ljudsko djelovanje no njihov se vidokrug razlikuje u pogledu subjektivne i objektivne perspektive onoga što unutar svijeta smatramo dobrim, vrijednim i poželjnim (McLean, 1998). Obzirom da su ova dva pojma sadržajno komplementarna, pojam vrijednosti se često poistovjećuje ili smatra sinonimnim pojmu vrline. U terminološkom pogledu ipak postoje određene pojmovne odrednice koje ih razlikuju. Vrlina se definira kao vrsta moralne izvrsnosti ili korisne kvalitete, dok se vrijednost definira kao standard ponašanja (Smiles i Holmes, 2015).

Vrijednosti u najširem smislu predstavljaju određeno kulturno ili društveno dobro, ideal, normu ili standard a mogu označavati svojstva ili visoko cijenjene karakteristike pojedinaca ili grupa. U tom pogledu vrijednosti koje reprezentiraju određeno dobro nisu usko ograničene na moralnu domenu već na sva dobra koja se bez obzira na moralni aspekt predstavljaju kao svrha, cilj ili motiv ljudskog djelovanja. Paleta vrijednosti kao sfera potencijalnih mogućnosti za vrednovanje određenih dobara je bezgranična a jednako tako će se i njihova zastupljenost u smislu onoga što se smatra vrijednim razlikovati i varirati u odnosu na društvenu i kulturnu pozadinu kojom je uvjetovana njihova selekcija. „Tako različiti pojedinci ili skupine, ili eventualno iste, ali u različitim razdobljima, mogu imati različite skupove vrijednosti dok postaju senzibilni za, i vrednuju, različite skupove dobara. Međutim, općenito gledano, ono što se događa s vremenom je suptilan pomak u karakterističnom rangu stupnja do kojeg vrednuju različita dobra. Time ograničavaju bezgranični poredak objektivnih moralnih dobara na određeni obrazac vrijednosti koji, na stabilniji način, zrcali njihov korporativni slobodni izbor. To konstituira osnovnu topologiju kulture; te kako se kroz vrijeme više puta

iznova potvrđuje, gradi tradiciju ili baštinu. (...) Poput naočala, vrijednosti ne stvaraju predmet ali otkrivaju i usredotočuju pažnju na određeno dobro ili skup dobara prije nego li na druge. Tako vrijednosti postaju osnovni orijentacijski faktor nečijeg afektivnog i emotivnog života“ (McLean, 1998, 117-118).

Vrijednosti kao predmet poželjnog, preferiranog, dobrog ili cijenjenog, osim što pružaju orijentacijski okvir za usmjeravanje djelovanja predstavljaju rukovodeći kriterij u njegovom izboru. Čovjekovo subjektivno određenje i opredjeljenje za određeno djelovanje nema tendenciju zadržati prosti karakter preferencijalnog izbora već nužno uključuje refleksiju o naravi određenog izbora - kako u odnosu prema sebi, tako i u odnosu prema onome što je smatrano objektivno prihvatljivim. Putem razmatranja i promišljanja danih relacija u interakciji između subjektivnog i objektivnog razvija se ideja moralnosti. Pitanje izbora, tendencije ili naklonosti u pogledu vrijednosti prestaje biti puka preferencija te se postupno oblikuje u konkretnu i postojanu sposobnost za moralno djelovanje koja se očituje u postupcima određene osobe i time joj postaje inherentna. Takva sposobnost u obliku dispozicije za valjani moralni postupak afirmira se kao ljudska vrlina. Njeno usvajanje, oblikovanje i usmjeravanje predmet je razmatranja etike kao filozofske discipline ali i odgojnih i obrazovnih znanosti koje skrbe procesima putem kojih se njeguje njen razvoj.

Vrline se reflektiraju kao vrijednosno utjelovljenje unutar moralnog subjekta i prema tome se odražavaju na praktičan aspekt ljudskog života. U tom smislu društvo može cijeniti određenu vrijednost kao poželjnu ali je pripadnik tog društva istovremeno ne mora nužno njegovati kao vrlinu. Temeljna razlika sastoji se u tome što vrijednost u društvenom i kulturnom pogledu predstavlja trajan, savršen i bezvremenski ideal kojem se teži dok se vrlina kao njen reducirani oblik odnosi samo na predmet ljudskog djelovanja i stoga se u pozitivnom smislu afirmira kao realna i ostvariva. Prema tome, vrijednosti, s jedne strane, predstavljaju stabilnost i obvezu prirodnog zakona koji se temelji na vječnom i konstantnom, dok vrline, s druge strane, počivaju na slobodnoj, spontanoj kreativnoj dinamici čovječanstva za oblikovanje vlastitog svijeta (McLean, 1998).

U razmatranju pojmovnih razlika ovih dviju termina može se na prvi pogled učiniti da je riječ o antagonizmima jer se vrijednosti odnose na objektivan a vrline subjektivan orijentacijski okvir ljudskog djelovanja. U tom smislu čovjek paralelno izgrađuje i oblikuje dvije dimenzije unutar kojih se odražava cjelina njegovog bića. možemo ih promatrati kao subjektivnu ili osobnu dimenziju unutar koje se odražava njegov refleksivni, teorijski i duhovni aspekt i objektivnu ili društvenu dimenziju unutar koje se odražava njegov djelatni, praktični i tjelesni aspekt. S jedne strane čovjek je biće koje izgrađuje svoj karakter, osobnost i

individualnost dok je s druge strane društveno biće koje kroz relacije i odnose prema drugim bićima i stvarima određuje što smatra vrijednim, poželjnim i dobrim za društvo kao kolektiv. U obje dimenzije on oblikuje, vrednuje i izgrađuje koncepte o onome što za vlastitu egzistenciju bilo u osobnom ili društvenom smislu smatra važnim. Vrijednosti, kao pojmovni koncepti o onome što smatramo određenim kulturnim, društvenim, moralnim ili ekonomskim dobrom su izvjesne, trajne i konstantne dok vrline označavaju stečene i postojeće karakterne osobine ili dispozicije za djelovanje u skladu s onim što smatramo dobrim. Vrijednosti se prezentiraju kao zakon i obveza a vrline kao sloboda i spontanost. Prva se dimenzija tiče naših svjesnih i voljnih odnosa prema stvarima i osobama te se u pogledu dosega izvan sebe može nazvati horizontalnom transcendencijom koja spada u područje vrijednosti. Unutar te dimenzije razmatra se može li učinkovit pristup moralnom odgoju u smislu procesa ljudskog rasta učinkovito ujediniti brigu za objektivnost i norme sa subjektivnim elementima strastvenih interesa i kreativnih opredjeljenja (McLean, 1998).

Učenje, osobni rast i razvoj prožeti su vrijednostima te se odražavaju na čovjekov praktični aspekt, izbor i orijentaciju kao i poimanje onoga što unutar svijeta za njega predstavlja vrijednost. Na taj način čovjek osim što pod utjecajem vrijednosti formira mišljenje o tome što je vrijedno ujedno na suočavanje s vrijednostima postaje senzibilan. U duhu samoodređenja čovjeka kao subjekta prezentira se dimenzija vertikalne transcendencije koja se odnosi na pojam vrline. Važno naglasiti da proces učenja uključuje razvoj i širenje svijesti o tome kakva je, u objektivnom aspektu, narav djelovanja za koje se čovjek opredjeljuje i kakav je učinak koji iz njega proizlazi. Uloga učenja postaje ključna za distinkciju između svjesnog izbora i puke preferencije. Znanje kao svjestan odabir nadilazi prosto određenje usklađivanja pojedinca i njegovih postupaka s normativnim afirmiranjem u obliku odgovornosti za vlastite postupke. Osim što bi se pojmu znanja u tom slučaju oduzela razvojna tendencija, vidokrug spontanosti i slobode za individualno oblikovanje osobnosti bio bi znatno reduciran. Stoga, znanje, koje premda predstavlja odgojnu vrijednost i kulturno dobro, mora ostati predmetom stalne i nesputane nadgradnje. Također je važno uočiti da same vrijednosti koje, premda pružaju orijentacijski okvir i standard poželjnog djelovanja, neće biti jedini kriterij koji će ga strogo odrediti već će ono ovisiti o samoj naravi čovjeka. Dakle, osim preferencije, njegovoj (samo)svijesti i savjesti. Poznato je naime da unatoč sasvim jasnim i nedvojbenim kriterijima poželjnog djelovanja koji se očituju kao vrijednosti, čovjek je u mogućnosti donositi odluke i djelovati u suprotnosti s njima. „Odlučujući slijediti tu odluku, pojedinac prevladava, nadilazi ili zalazi preko odrednica podražaja pa čak, u nekim slučajevima, kulturološki usađenih vrijednosti. Promišljanjem i dobrovoljnim izborom takvi se okolišni čimbenici moraju

transformirati iz fizičkih, psiholoških ili društvenih sila grubog spontanog ponavljanja u djela samo-spoznanje, samo-posjedovanja i samo-uprave. To otvara nove mogućnosti za slobodno i kreativno djelovanje u suglasnosti s drugima“ (McLean, 1998, 119).

Horizontalna transcendencija odnosi se na područje vrijednosti, njihove zastupljenosti u kulturnom i društvenom vidokrugu te sposobnost njihove verifikacije kao kolektivno reflektiranih objektivnih dobara. Zajedno, ovi pojmovi vode do zaključka da se bit moralnog rasta i stoga moralni odgoj sastoji u konvergiranju dinamike ovih dviju dimenzija osobne transcendencije; horizontalne u otvaranju prema drugima u kojima razvijamo vrijednosti, te vertikalne u rastu naših sposobnosti kroz razvoj vrlina (McLean, 1998).

2.5.2. Moralni odgoj kao odgoj za vrijednosti

Transformiranje vrijednosti iz pukih fizičkih, psiholoških ili društvenih sila u samospoznajnu, refleksivnu i djelatnu sposobnost u prosuđivanju moralnih kategorija moguće je samo putem procesa moralnog odgoja. Moralni odgoj usmjeren je na razvoj, oblikovanje i stjecanje specifičnih znanja iz praktičnog aspekta ljudskog života koja se odnose na rasuđivanje i refleksiju o učincima moralnog djelovanja. Refleksivnost o implikacijama i učincima djelovanja nužna je za razvoj moralnog osjećaja koji proizlazi iz senzibiliteta za kulturne i društvene vrijednosti na temelju kojih se razvijaju norme ali i oblikuje svjetonazor pojedinca. “Odgoj je vrijednosno angažiran proces jer se odgojna svrha i zadaća postižu uz pomoć obrazovnih sadržaja, ali i odgojnih vrijednosti” (Vukasović, 2003, 92). Važno je napomenuti da razmatranje moralnih pitanja o tome kako ispravno postupati, što činiti, što je dobro ili poželjno obuhvaća proces koji ne uključuje samo praktično već i teorijsko moralno rasuđivanje. U okviru moralnog odgoja teorijski aspekt oblikuje se moralnom izobrazbom ili spoznajom te on čini samo jednu etapu u dugotrajnom procesu moralnog odgajanja (Vukasović, 1991). Moralni odgoj u okviru teorijskog rasuđivanja uključuje izobrazbu o moralnim sadržajima, pravilima, načelima, normama i kriterijima moralnog djelovanja. Pitanje odrednica djelovanja, valjanog postupanja, donošenja odluka i svjesnog izbora temelj su njegova proučavanja. Putem moralne izobrazbe teži se oblikovanju pojedinca koji će svojim izborima djelovati s(a)vjesno i odgovorno kako u postupanju prema sebi tako i drugima. Budući da se moralni odgoj često poistovjećuje i time reducira samo na moralnu izobrazbu, zamjeren mu je puki nominalizam, verbalizam i formalizam. Stoga je nužno uzeti u obzir i ostale etape koje u pogledu osobnog

rasta i razvoja putem moralnog odgoja čine sastavnice oblikovanja ljudskog karaktera. Premda proces moralnog odgoja istovremeno uključuje djelovanje na sve sastavnice, zbog svoje složenosti moguće je razlikovati slijedeće etape:

1. oblikovanje moralne spoznaje – znanje, shvaćanje,
2. oblikovanje moralnih uvjerenja i stavova – prihvaćanje,
3. oblikovanje moralnoga ponašanja i djelovanja – aktivno djelovanje (Vukasović, 1991, 55)

Temeljem predstavljenih etapa postaje razvidno da djelovanje, postupak ili čin, kao s(a)vjestan izbor, nužno pretpostavlja znanje. U suprotnom možemo govoriti o pukoj podudarnosti s moralnim u preferencijalnom izboru koji nije racionalno usmjeren. Važno je istaknuti da moralni odgoj u pogledu oblikovanja ljudskog karaktera nužno uključuje čovjekovu racionalnu (što misli), emocionalnu (što osjeća) i djelatnu (što čini) komponentu te je pri donošenju odluka koje se reflektiraju na djelovanje važno uzeti u obzir cjelinu njegova bića. Usmjeravanje djelovanja kao i orijentacija koja će se oblikovati putem moralnog odgoja uvijek će biti u sprezi između danih komponenti. Stoga moralni odgoj zauzima važnu ulogu u širenju spoznaja o procesima koji se reflektiraju na djelovanje te pruža mogućnost slobodnog, svjesnog i autonomnog prosuđivanja i opredjeljenja za djelovanje koje je skladu sa savješću pojedinca. U tom pogledu se čovjek oslobađa izvanjskog utjecaja i uloge pasivnog praćenja nametnutih vrijednosti te mu se pruža mogućnost vlastitog izbora i samoodređenja. „Pored znanja, nečije se pozivanje na moralnu istinu mora temeljiti i na osjećaju dužnosti, jer se djela koja su istinski prosuđena kao moralno dobra, doživljavaju i kao ono što bi trebalo učiniti. Kad se ona više puta vježbaju u procesu života, razvijaju se obrasci djelovanja“ (McLean, 1998, 119). U pogledu ponavljanja, vježbe i navikavanja razvoj navedenih obrazaca oblikuje se u ponašanje koje se karakterizira kao ljudska vrlina. Upravo aspekt navike kao načina stjecanja vrline, osim drugog koji podrazumijeva učenje, opisao je Aristotel unutar *Nikomahove etike* a u obliku dužnosti vrline formulirao Immanuel Kant u *Metafizici čudoređa*. Dani aspekti i danas podrazumijevaju način stjecanja znanja i vještina iz područja praktičnog i teorijskog rasuđivanja. Moralni odgoj je stoga nedostavno promatrati samo kao set didaktičkih instrukcija za oblikovanje kompetencija za moralno rasuđivanje koje u širem smislu nazivamo vrlinama, već ga je potrebno promatrati kao način oblikovanja moralnog razvoja i rasta čovjeka u njegovoj cjelini. „U jedinstvu uma i tijela, nečije vrline su klasično smatrane osnovnim pokazateljem onoga što će nečiji život donijeti u cjelini - ili čak, kao što se često govori, što će osoba iznositi“ (McLean, 1998, 120).

Moralni odgoj kao proces oblikovanja i usmjeravanja sposobnosti valjanog rasuđivanja ne odnosi se samo na mišljenje već i djelovanje te se stoga, osim ljudskog karaktera, putem učenja i navikavanja nastoji oblikovati i usmjeriti i sam način ljudskog života. Usmjeravanje pritom nipošto ne treba shvatiti kao prisilu, manipulaciji ili strogu indoktrinaciju već prvenstveno kao vođenje i skrb o razvoju sposobnosti za autonomno moralno rasuđivanje i vrijednosno samoodređenje. Važno je uočiti da će se vrijednosna identifikacija, interiorizacija i valorizacija, kao nužan kulturno i društveno determiniran čovjeku svojstven proces, odvijati i bez planiranog i intencionalnog odgojnog utjecaja. Prisustvo vrijednosti nužno generira odgojni učinak ali je bez njihovog razumijevanja poželjan odgojni ishod varijabilan ili nepostojan. Stoga je moguće očekivati da će bez adekvatne skrbi i pravilne upute posredovane odgojem, razumijevanje moralnih principa kao i mogućnost pravilnog moralnog rasuđivanja biti znatno reducirana ili odsutna. Izostanak moralnog značiti će manjak senzibiliteta za moralne vrijednosti, nepravilno rasuđivanje u pogledu moralnih dilema a posljedično i djelovanje lišeno moralnog karaktera. Razvoj vrline stoga, osim što u pogledu vrijednosnog oplemenjivanja ljudskog karaktera pruža kulturno ispunjenje, svojim prisustvom doprinosi kvaliteti života. Stjecanje vrline predstavlja trajni proces oblikovanja ljudskog karaktera ali je uvijek pod utjecajem vrijednosti koje oblikuju njegovu vanjštinu determinirajući kulturni i društveni identitet šire zajednice kojoj pripada. Na taj način se subjektivna dimenzija čovjekove osobnosti koja se predstavlja u vidu vrlina preklapa uvijek s objektivnom koja podrazumijeva opći aspekt zastupljenih vrijednosti u kulturnom i društvenom vidokrugu. Subjektivna dimenzija, budući da se radi o pojedinačnom karakteru, podrazumijeva područje vrline i osobnosti. Dinamizam vrline i njena transcendencija ovisiti će o slobodnom i autonomnom izboru pojedinca. Iz tog razloga se aspekt vrline prezentira kao subjektivna dimenzija koja se odlikuje kao područje čovjekove vertikalne transcendencije.

2.5.2.1. Teorijski razvoj i pristup moralnom odgoju

U odnosu na tradicionalan pristup odgoju i obrazovanju u kojem je pojedinac predstavljao samo pasivnog sudionika čija se zadaća svodila na usvajanje znanja i podvrgavanje autoritetu nastavnika današnji pristup učenju i poučavanju zastupa aktivno uključivanje, zajedničko donošenje odluka te dogovor uz usmjeravanje na sadržaje koji predstavljaju uži interes učenika. Nastavnički pristup poučavanju nastoji biti otvoren, suradnički, liberalan i demokratski. Budući da su izvori znanja sveprisutni i dostupni, ograničavanje na jedan izvor kojeg predstavlja nastavnik ne može biti prikladan za razvijanje vještina, kritičkog mišljenja,

rješavanja problema i pripremanja za cjeloživotno učenje (Arbunić i Kostović, 2007). Dakle sam proces učenja ne predstavlja više aktivnost koja se temelji na nekoliko ograničenih izvora te se s paradigme poučavanja nastoji usmjeriti na učenje pri čemu se zagovara otvoren pristup raznovrsnim izvorima znanja. „Aktivnim učenjem nazivamo ono učenje u kojem se postiže visok stupanj samostalnosti i samoregulacije, primjenjuju se raznovrsne misaone strategije i specifične kognitivne vještine koje omogućuju uočavanje bitnog, raščlanjivanje i usporedbu informacija, njihovo povezivanje s postojećim znanjima i kritičku prosudbu njihova značenja, to je ujedno i ono učenje koje omogućuje dugoročno pamćenje“ (Peko i Varga, 2014, str. 59). Tendencija suvremenog pristupa odgojno obrazovnom procesu temelji se na pretpostavci da se znanje ne prenosi već razvija. Prema tome, pojedinac postaje taj koji preuzima odgovornost za vlastiti proces učenja te u tom smislu možemo reći da postaje autonoman. Pritom se učenje umjesto usmjerenosti na same ishode promatra iz perspektive pridavanja važnosti postupnom napretku. Naime, u takvom pristupu nastavni ishodi možda neće biti u potpunosti zadovoljeni ali to ne znači da učenik neće ništa naučiti.

Nastava u kojoj naglašava razvoj autonomije učenika temelji se na humanističkom pristupu odgoju i obrazovanju i kritičkim teorijama nastave. Prema kritičko-konstruktivnoj didaktici razvoj autonomije ličnosti predstavlja cilj odgoja i obrazovanja (Klafki, 1992). Sličan pristup u okviru didaktičkog sustava hodogetike kojom se učenika od stanja anomije preko heteronomije vodi do autonomije zastupao je i Herbart. Međutim, pogrešne i rigidne interpretacije njegovih teorijskih pozicija su Herbartov koncept heteronomije predstavile u kontekstu oštrih odgojno obrazovnih instrukcija čije je strogo izvršavanje bilo više usmjereno na ishod nego na sam proces učenja. Herbartove su namjere bile u potpunosti suprotne (Ufer, 1894). Cilj instrukcija koje je temeljio na čvrstim etičkim pozicijama, bio je usmjeren i prilagođen isključivo potrebama učenika. S druge strane tvrdio je da direktno iskustvo koje se formira pod utjecajem društvenih odnosa ima snažniji utjecaj na razvoj pojedinca nego obrazovna instrukcija no ona se razlikuje od direktnog iskustva utoliko što je prilagođena i oblikovana s ciljem prikladnosti, primjerenosti ali i pobuđivanja mašte učenika. Upravo zbog navedenih razloga se u didaktici kao teoriji učenja naglašava interakcija kao važan element u procesu poučavanja i učenja (Schulz, 1992). Prilikom interakcije učenici samostalno uz podršku nastavnika usvajaju određene forme znanja, prosudbi, vrednovanja i djelovanja. Cilj interakcije je otvoreni, problemski i projektni pristup učenju kojim se nastoji razvijati sposobnost snalaženja u novim situacijama, te praktično učenje usmjereno prema postavljanju pitanja i istraživanju. Sama nastava dakle postaje mjesto na kojem se poučavanje nastoji preusmjeriti s pasivnog usvajanja sadržaja na aktivno učenje kao stjecanje i razvoj intelektualnih i socijalnih

vještina učenika. Važno je naglasiti da unatoč prednostima nove paradigme učenja nasuprot poučavanju, postoje autori (Gudjons, 1995, Mayer, 2002) koji između tradicionalne i suvremene paradigme zastupaju uravnoteženi pristup nastavi jer tvrde da važan utjecaj na ishode učenja imaju i nastavničke kompetencije.

Razvoj nastave treba postati jezgrom razvoja škole (Meyer, 2002). Važno je pritom uočiti da pitanje kvalitete nastave u bitnom smislu ovisi i o kvaliteti samih nastavnika koji tu nastavu izvode. U prilog tome Palekčić tvrdi da postoji „značajan utjecaj kvalitete izravne nastave na postignuća učenika (kompetencijama nastavnika se objašnjava 78% varijance), postoje mogućnosti istodobnog ostvarivanja kognitivnih i afektivnih ciljeva i veliko je značenje izgrađenih kompetencija nastavnika u ostvarivanju različitih ciljeva obrazovanja“ (Palekčić, 2005, 209). Jedan od ciljeva obrazovanja osim razvijanja mentalnih sposobnosti, socijalizacije te širenja znanja i vještina svakako da predstavlja odgojna dimenzija te ovladavanje i razumijevanje moralnih i etičkih vrijednosti.

Područje morala kao i sam pristup moralnom odgoju u okviru nastave predstavlja slično problemsko područje po pitanju didaktičko metodičkog pristupa učenju i poučavanju. U pogledu na tradiciju poučavanja možemo utvrditi da se krajem 19. stoljeća moralni odgoj u okviru nastave odvijao na striktan i represivan način bez dubljih objašnjenja, obrazloženja ili razumijevanja etičkih načela (Ufer, 1894). Takav pristup zadržan je nastavnim okvirima skroz do druge polovine 20. stoljeća kada se pitanje poučavanja moralnosti u okviru nastavnog procesa nastoji ponovno oživjeti. Moralni odgoj međutim ne može biti samo utemeljen na respektabilnim filozofskim teorijama već ujedno mora biti podržan od strane dominantnih psiholoških teorija kojima će se objasniti kako se ideje obrazovnih teorija uklapaju u ljudsku psihologiju te su na taj način i ostvarive. Stoga se danas pitanju moralnog odgoja nastoji pristupiti jednako kao i pitanju učenja. Nastavna aktivnost se s paradigme poučavanja nastoji preusmjeriti na paradigmu učenja pri čemu aktivnost učenika postaje ključnim faktorom za razvoj moralnih vještina. Uloga nastavnika podrazumijeva osiguravanje uvjeta u kojima će se stvoriti pretpostavke za njihov razvoj. U tom smislu nastava nema zadaću poučavati moralnost već je, poput znanja, razvijati. Stoga se suvremeni pristup moralnom odgoju preusmjerava s paradigme moralnog odgajanja na paradigmu razvijanja moralnog karaktera (Thoma i Walker, 2017).

2.5.2.2. Pitanje odgovornosti za moralni odgoj

Premda se mnogi nastavnici pokušavaju ograničiti na ulogu prenošenja podataka to je uistinu nemoguće (Terhart, 2001). Njihov djelokrug u svakom pogledu uključuje socijalnu pa time i moralnu djelatnost. Ključnim pitanjem postaje žele li se istinski posvetiti promišljanju aspekta moralnog odgoja u okviru poučavanja, pretpostaviti da se ono odvija kao autonoman proces koji ne trpi intervenciju ili ga naprosto ignorirati. Bez obzira na odluku, njihov utjecaj na moralni razvoj učenika će se i dalje odvijati. Pojedine vrijednosti učitelja upravljaju njegovim ponašanjem, nastavnim metodama, komunikacijom, odgojnim i obrazovnim radom, njegovom implicitnom teorijom u primjeni i često su neosviještene, dijelom su skrivenog kurikulumu i izrazito utječu na kulturu škole (Mlinarević, Burst-Nemet, 2012). U razmatranju tematike moralne djelatnosti poučavanja indikativno je da upravo utjecaj nastavnika zauzima ključnu ulogu u njegovu odvijanju te je nemoguće baviti se poučavanjem a pritom ne doticati se moralnih pitanja (Sanger i Osgurhorpe, 2013). Rezultati ispitivanju stavova studenata nastavničkih zanimanja o moralnoj djelatnosti poučavanja pokazuju da su budući nastavnici podvojeni po pitanju odgovornosti za odgojnu ulogu škole u kojoj prevladava stav da nastavnici zauzimaju tek sekundarnu i manje bitnu ulogu u odgoju pa time i formiranju moralnog karaktera učenika (Sanger i Osgurhorpe, 2013). Primarna uloga usmjerena je na obitelj i roditelje međutim taj stav jednako tako nerijetko služi kao izgovor za preusmjeravanje odgovornosti za uspjeh i vladanje učenika sa odgojno obrazovnih djelatnika na roditelje i obrnuto. Takva uvjerenja najavljuju velike probleme za mogućnosti moralnog razvoja unutar škola jer osporavaju samu moralnu narav obrazovanja, pozicioniraju nastavnike u ulogu misionara te iskrivljuju i svode proces moralnog razvoja na jednostavnu identifikaciju moralnih promašaja i njihovo ispravljanje (Sanger i Osgurhorpe, 2013). Unatoč direktnoj odgovornosti za odgoj vlastite djece, pojedini roditelji kao rješenje za osobni nedostatak vremena, znanja ili skrbi za njegovo odvijanje vide u preusmjeravanju nadležnosti na odgojno obrazovne institucije te nastavnika koji su samo djelomično uključeni u njegov proces te kao modeli imaju ograničen autoritet.

Samom pitanju odgovornosti može se također pristupiti s dublje pozicije razmatranja različitih vrijednosnih orijentacija kao i različitih uvjerenja kako između pojedinih nastavnika tako i između roditelja i škole. Važnu ulogu stoga zauzima formiranje moralnih stavova nastavnika koji će biti uzajamni (Fallona i Canniff, 2013). U tom smislu osim uzajamnih moralnih opredjeljenja možemo shvatiti i uzajamnim i pitanje odgovornosti za moralni razvoj. S druge strane razlikovanje u vrijednostima te njihovo prezentiranje u relativnom smislu

predstavlja mogućnost ograđivanja od bavljenja moralnim pitanjima te otvora mogućnosti za ograđivanje od odgovornosti za moralni odgoj od strane nastavnika.

Međutim odgovornost za razvoj moralnosti međutim ne može biti adresirana samo na roditelje jer, kao što ćemo pokazati u trećem odlomku, razumijevanje moralnosti uključuje razvijanje praktičnih i teorijskih znanja iz područja etike koje roditelji ne moraju nužno poznavati. Stoga, sama svijest o postojanju procesa moralnog odgoja koji se odvija bez obzira na aktivnu posvećenost nastavnika njegovom odvijanju ne umanjuje nastavničku odgovornost za ishode, moralnu orijentaciju i djelovanje učenika koji su uključeni u nastavu. Prema tome nastavnik kao čimbenik moralnog i odgojnog djelovanja ne samo da bi trebao aktivno promišljati vlastite postupke u okviru poučavanja nego i razumjeti kako se oni odražavaju na njegove učenike. Bez obzira na važnost spomenutih problema, u Republici Hrvatskoj oblici moralnog odgoja provedeni su samo u domeni građanskog odgoja dok postupci kao i utjecaj nastavnika na formiranje moralnog karaktera učenika ostaje proizvoljan i moralno indiferentan. Razlog tome je uvjerenje nastavnika da je svrha školovanja primarno akademska dok odgovornost za odgoj kao i moralni odgoj pripada roditeljima.

2.5.2.3. Moralni relativizam kao problem utemeljenja moralnog odgoja

Od sedamdesetih godina prošlog stoljeća razvijani su različiti pristupi moralnom odgoju, a svaki od njih imao je drugačiji utjecaj na ishode moralnog poučavanja (Terhart, 2001). Jedan od glavnih problema predstavljalo je pitanje kako izbjeći indoktrinaciju a pritom ne upasti u relativizam. Danas se isto pitanje nameće na drugi način. Učenici o vrijednostima uče tijekom cijeloga boravka u školskoj sredini gdje kroz razne socijalne interakcije dobivaju poruke za cijeli život (Previšić, 2007). Polazeći od prava roditelja da prema vlastitim uvjerenjima usmjeravaju svoju djecu, moralni problem predstavlja mogućnost razlikovanja u odgojnim vrijednostima obitelji i škole. Međutim osim problema indoktrinacije danas se nameće i problem različitih vrijednosnih orijentacija koje su u suvremenom društvu potpuno legitime i jednako zastupljene. Svaka obitelj može imati različitu kulturnu pozadinu i prema tome njegovati različite vrijednosti. Prema tome možemo zaključiti da je moralni relativizam usko povezan sa pitanjem slobode izbora ali i uvažavanjem različitosti.

Sloboda izbora predstavlja važan segment u odgojnom obrazovnom procesu koji se temelji na humanističkom pristupu i razvoju autonomije učenika. Ukoliko se percipira u kontekstu mogućnosti pružanja različitog mišljenja i širenja perspektiva u kojima se promatraju

određeni nastavni sadržaji možemo zaključiti da je ona dobro došla. Međutim sloboda izbora jednako tako ne smije prerasti u samovolju unutar koje ona postaje sama sebi svrhom. Stoga i sama mora biti ograničena na dispozicije koje su primjenjive unutar obrazovnog procesa što ponovno dovodi do zaključka da je nemoguće obrazovati i odgajati a pritom polaziti od pretpostavke da je i samo znanje relativno.

Uvažavanje različitosti moto je europskog pogleda na suvremeni društveno politički svijet i temelj multikulturalne pedagogije međutim razumijevanje i prihvaćanje različitosti mogu se održati jedino putem odgoja i obrazovanja. U tom smislu je samo putem širenja znanja moguće izbjeći nerazumijevane, neprihvaćanje i sukobljavanje vrijednosti. Stoga, odgojni utjecaj, makar ne smije biti u potpunosti zanemaren, u suvremenom multikulturalnom društvu unutar obrazovnih institucija zahtjeva pristup koji će biti u mogućnosti ponuditi jasna rješenja za pitanje moralnog odgoja. Ishod iz problema indoktrinacije, relativizma kao i različitih vrijednosnih orijentacija predstavljao razvoj Kholbergove teorije moralnog razvoja u kojoj se razvoj kognitivnih sposobnosti podudara s razvojem primjerenih moralnih sudova što znači da moralni sud učenika neće pružiti sigurne prognoze za moralno djelovanje već samo ponuditi okvir mogućih odluka koje su u skladu sa stupnjem njegovog kognitivnog razvoja. Naglasak pritom, poput ranije spomenutih pristupa učenju, nije na ishodu već na razvoju i napretku. „Kao što se zadaća nastavnika ne sastoji u tome da kognitivno znanje prenese učenicima uz pomoć metode učenja napamet, već da svoje razrede organizira s obzirom na konstruktivistički shvaćeno otkrivanje znanja, isto tako nastavnik nema niti zadaću da moralno poučava tj. nastavom prenosi sadržajno-moralna uvjerenja. Nastavnici bi, naprotiv, trebali stvoriti pretpostavke za moralne diskusije u svojim razredima“ (Edelstein, prema, Terhart, 2001, 182). Prema tome temelj za razvoj ispravnog načina moralnog prosuđivanja kod učenika ne podrazumijeva slijepu indoktrinaciju kao ni sukobljavanje te prevladavanje više ili manje ispravnih uvjerenja već stvaranje uvjeta za kritičko promišljanje moralno relevantnih problema putem kojih će se omogućiti i moralni razvoj učenika. Takvim pristupom zadržati će se njegova autonomija ali i razvijati znanja putem kojih će biti u mogućnosti objektivno promišljati moralne probleme.

Engleski filozof Bertrand Russell u djelu o odgoju (1926) problemu relativizma nastoji pristupiti pitanjem roditeljima: „Volimo li dovoljno našu djecu da im omogućimo da postanu slobodni građani svemira?“. Ukoliko je odgovor potvrđan nužno je omogućiti im kritičko promišljanje moralnih normi. Tek tada će postati istinski autonomni i slobodni. Relativizam vrijednosti po pitanju moralnog odgoja kao i razvoj kritičkog mišljenja se unutar Hrvatskog školstva problematizira i razvija tek u sklopu pojedinih nastavnih predmeta poput filozofije,

etike i vjeronauka. No, unutar navedenih u bitnoj je ovisnosti spram nastavničkog pristupa samom predmetu. Ostali predmeti nemaju zastupljen niti predviđen nikakav oblik formalne edukacije kojom bi se nastavnik pripremio za suočavanje s navedenim problemima.

2.5.2.4. Kompetencije kao problem implementacije moralnog odgoja

Razlikujemo dva temeljna aspekta u pristupu moralnom odgoju a to su moralno poučavanje (usmjereno na sam čin poučavanja i njegov moralni karakter) i poučavanje moralnosti (usmjereno na razvoj etičkih znanja), (Sanger i Osgurhorpe, 2013).

Moralno poučavanje predstavlja čin kojim nastavnik svojim postupcima, odlukama ili stavovima unutar nastave utječe na razvoj moralnosti učenika. Navedeni aspekt može promatrati kao dio skrivenog kurikulumu moralni odgoj se odvija bez obzira bavili se mi s njim ili ne (Terhart, 2001). „Skriveni kurikulum objedinjuje sve javno neprepoznate, nepriznate i nepredviđene vrijednosti, znanja i stavove koja učenici ističu i preoblikuju u ponašajne životne obrasce“ (Mlinarević, 2016, 14). Pitanje želi li nastavnik osvijestiti vlastitu uključenost u nastavni proces na način direktnog utjecaja na razvoj moralnosti zapravo ne bi trebalo uopće biti postavljeno. Naime, suvremeni pristup obrazovanju nastavnika na University of Southern Main u saveznoj američkoj državi Portland već u samom početku kao uvjet za upis nastavnika na studij nalaže propitivanje njihovih moralnih uvjerenja kao i razloga zbog kojih se kandidati opredjeljuju za to zanimanje (Fallona i Canniff, 2013). Uzajamni razvoj moralnih stavova budućih nastavnika tijekom procesa stjecanja visoke naobrazbe zahtijeva vrijeme, predanost i napor ali zahvaljujući tome obrazovni program u konačnici ostvaruje zapažene rezultate po pitanju uključenosti, jednakosti, aktivnosti i razvoja moralnosti u nastavnom procesu (Fallona i Canniff, 2013). Prema tome, suvremeni pristup obrazovanju nastavnika već u bitnom smislu implementira programe koji rade na razvoju nastavničkih kompetencija za moralno djelovanje u djelokrugu nastave dok se unutar zemalja koje imaju manje razvijen obrazovni sustav istom ne pridaje značajna pozornost.

Poučavati moral znači stvarati u djeteta i adolescenta moralnu svijest koja će mu omogućiti da odredi svoje ponašanje (Legrand, 1995). Stvaranje moralne svijesti znači širenje vlastitih vidokruga po pitanju poimanja i percipiranja moralnih fenomena. Dakle poučavanje moralnosti se ne smije reducirati samo razvoj znanja u smislu poznavanja pozicija, stavova ili sustava unutar kojih se razvijaju određene moralne teorije već i razvoj sposobnosti kritičkog promišljanja moralnih problema. „Ključ moralnog ponašanja leži u osobnoj senzibilnosti ili, rečeno na drugačiji način, u osobnoj osjetljivosti za moralne probleme, a na temelju koje je uvijek moguće prepoznati kako je u nekoj situaciji potrebno reagirati“ (Mađarević, 2016, 464 -

465). Razvoj kompetencija za moralno reagiranje predstavlja proces koji na putu svog ostvarenja zahtijeva obrazovanje ali i odgoj. Bez aktivne uključenosti onih koji obrazuju u taj proces nemoguće je očekivati da će i oni koji bivaju obrazovani razviti senzibilnost za moralna pitanja. Taj zaključak dovodi nas do razmatranja situacije unutar Republike Hrvatske gdje postaje evidentno da osim nedostatka samog selekcijskog postupka kojim se već u početku razabiru moralne postavke na temelju kojih se kandidati za pedagoška zanimanja uključuju u visoko obrazovanje a potom i rad, osnovni problem predstavlja nedostatak praktičnih ali i teorijskih etičkih znanja u njihovoj izobrazbi što u konačnici rezultira podbacivanjem implementacije moralnog odgoja unutar nastave. Prema tome nemoguće je očekivati da će nastavnici unutar vlastitih programa primjenjivati strategije kojima će se usmjeravati na razvoj moralnog karaktera učenika kada ih sadržaji u okviru sveučilišnih obrazovnih programa ne pripremaju za promišljanje vlastite uloge u okviru morala. Drugim riječima, nastavnici su moralno nesvjesni, indiferentni, nepripremljeni za kritičko promišljanje vlastitih moralnih postupaka ali i nedostatno educirani za razvijanje i njegovanje učeničkih. Pristup problemima odvija se prema osobnim kvalitetama i uvjerenjima nastavnika. „Obrazovanje i cjeloživotno učenje kao društvene vrijednosti dio su kulture ustanove, a njihovo je ozbiljenje moguće kada je odgojno-obrazovni sustav spreman pratiti promjene i unositi ih u cjelokupnu kulturu rada odgojno obrazovnih ustanova te kada su nositelji odgojno-obrazovnog rada spremni učiti i preuzeti odgovornosti za ostvarenje ciljeva i rezultata vrednovanja“ (Brust-Nemet, Mlinarević, 2016, 95).

3. TERMINOLOŠKE ODREDNICE POJMA ETIKE I MORALA

Riječ etika potječe od grčke riječi *ethikos* koja se izvodi iz riječi *ethos* (ἦθος) a ona se ranom obliku spominje već u tekstovima Homera i Hezioda unutar kojih se odnosi na objašnjenje kako se živa bića privikavaju na svoju životnu sredinu i okolinu.²⁰ Prevodi se kao navika, običaj ili navada te ćud i karakter. Rani starogrčki tekstovi riječ *ethos* upotrebljavaju u vrijednosno neutralnom značenju. Samim terminom je bliska riječi *euthes* koja je značila biti dobro odgojen. Znanost o ljudskom ponašanju Grci su nazivali *ethike tehne* što je terminom *tehne* dodatno označavalo vještinu ljudskog ponašanja. S vremenom se dodatak *tehne* prestao upotrebljavati te je tako izraz sveden na *ethika* (ἠθικά).

Unutar *Nikomahove etike* Aristotel riječ *etika* koristi kako bi opisao svojstva ljudskog karaktera i povezao ih sa ćovjekovim navikama i običajima. Pod izrazom *ta ethika* (τά ἠθικά) obuhvaća sva pitanja koja se mogu smatrati etičkima i u suvremenom smislu (Kutleša, 2012, 300). Iz Aristotelovog razumijevanja razvidno je da već on prepoznaje da će oblikovanje ljudskog karaktera biti podložno utjecaju običaja društvene i kulturne sredine kojoj on pripada. Aristotel unutar *Politike* tvrdi da je po naravi ćovjeku svojstven život unutar zajednice (koja njeguje određene običaje) te ga stoga definira kao društveno biće (ζῷον πολιτικόν).²¹ Politiku i etiku ubraja u praktićnu filozofiju te ih smatra jednom cjelinom. Etika se pritom definira kao nauka koja skrbi o dobru a samo dobro se može ostvariti samo unutar države. Ostvarivanje dobra unutar države zadatak je politike. Etika u tom smislu prethodi i obvezuje politiku. Unutar Aristotelove etike ćovjek je odrećen kao biće navike a one mogu biti dobre (vrline) i loše (poroci). Putem navika usvajaju se i prenose običaji odrećene zajednice i na taj naćin osigurava njen kulturni i društveni opstanak. Pojam navika i običaja u smislu razumijevanja naćina života odrećene zajednice apstrahira se u sociološki pojam društvenih normi. One ćine nepisana pravila putem kojih se regulira prihvatljivo i neprihvatljivo ponašanje unutar odrećene zajednice. Etika mećutim nema za cilj samu interpretaciju ponašanja u njenom deskriptivnom smislu već se nastoji usmjeriti i na razumijevanje pravila ponašanja kao i razloga zbog kojih je odrećeni ćin dobar ili loš. U tom smislu ona poprima širi aspekt od puko interpretativne znanosti jer nastoji istražiti i usustaviti principe ljudskog djelovanja u normativnom smislu.

²⁰ Homer (grć. Όμηρος) starogrćki je pjesnik za kojega se ne zna toćno kada je živio a pretpostavlja se da je to bilo razdoblje između 7. i 8. st. pr. Kr. Njegovo ime je etimološki povezano sa sljepoćom i doslovnom smislu je znaćilo „onaj koji ne vidi“. Pojedini istraživaći sumnjaju u njegovo postojanje ili smatraju da reprezentira više pjesnika koji su djelovali pod istim imenom. Djelima Ilijada i Odiseja dao je znatan doprinos razumijevanju slike grćkog svijeta. Heziod (grć. Ησίοδος) prvi je starogrćki pjesnik koji o sebi daje biografske podatke. Ne zna se kad je toćno živio. Drži se da je nešto mlaći od Homera i da je njegovo stvaralaštvo u punoj snazi krajem 8. stoljeća pr. Kr.

²¹ Aristotel (1988, 1253a 3-5) ćovjeka odrećuje kao društvenu životinju, odnosno politićko biće.

Unutar djela *De Fato* (45. g. pr. Kr.) Ciceron grčki izraz *ethos* prevodi na latinski *mores* a grčki izraz *etika* (*ἠθικά*) prevodi i označava terminom *philosophia moralis*. Od latinske riječi *mos*, *moris* tako dolazi i hrvatska riječ moral. Etika i moral nisu istoznačni pojmovi. Prijevodom grčke riječi *ethos* na latinski *mores* nije načinjena samo formalna terminološko pojmovna izmjena u smislu pukog značenjskog izjednačenja grčkog i latinskog pojma već se putem prijevoda uvodi i terminološko razlikovanje predmeta etike. Aristotel pod grčkim pojmom *ethos* u izvornom smislu podrazumijeva teorijski aspekt promišljanja običaja i navika dok se Ciceron latinskim pojmom *mores* usmjerava na praktičnu ljudsku djelatnost, određene norme i zakone. Suvremeno razlikovanje pojma etika i moral zadržalo je takvo određenje i prema tome se etika promatra kao znanost (teorija) čiji je predmet proučavanja moral (praksa). „Dok moralna refleksija kao sastavni element tvori sam (moralni) čin i kao takva ima praktičku zadaću, postoji i drugi oblik refleksije koji se odnosi na moral, ali ima drukčiju zadaću, naime zadaću da teorijski objasni moral. To je refleksija o moralu koju nazivamo etičkom refleksijom, odnosno etikom“ (Čović, 2011, 12).

Moral je temeljni pojam kojim bavi etika kao filozofska disciplina i kojem ona može pristupati na različite načine putem različitih etičkih metodologija što dovodi do pluralizma etičkih teorija i pozicija (Čović, 2011). U tom pogledu se etički pluralizam smatra legitimnim i neizbježnim dok se s druge strane moralni pluralizam koji je poznatiji pod nazivom moralni relativizam smatra samom negacijom morala i univerzalnih moralnih načela. Potrebno je stoga razlikovati pojam morala i etike jer bez obzira na postojanje različitih oblika morala, etika teži određenju biti morala i transcendiranju njegovih pojavnih oblika. Pritom moral zauzima ulogu kao važan čimbenik društvene kohezije i cjelovit sustav stajališta i djelovanja koji reguliraju odnose među ljudima (Kutleša, 2012). Određenje morala kao i njegove uloge unutar društva prezentirano je unutar slijedeće definicije:

„Moral je jedan od oblika ljudske prakse u kojoj se izražava stvarni, konkretni, praktični, aktivni odnos čovjeka prema vanjskome svijetu i samome sebi – prema drugim ljudima, društvenoj zajednici, domovini, prema radu, materijalnim i duhovnim vrijednostima. Manifestira se u vrednovanju ljudskih postupaka kao dobrih ili loših. Pritom se dobre namjere i postupci pozitivno vrednuju, odobravaju, preporučuju, podržavaju ili nagrađuju, a loše negativno vrijednosno ocjenjuju, ne odobravaju, kude, sprečavaju, zabranjuju i osuđuju. U tom smislu mogli bismo reći da je moral aktivno oblikovanje, usmjeravanje i vrednovanje osobnih i tuđih postupaka. To znači da pojam moralnog obuhvaća i ocjene ljudskog ponašanja, ocjene ljudskih činova, njihovo vrijednosno procjenjivanje i obilježavanje kao pozitivnih i dobrih ili kao negativnih i loših“, (Vukasović, 1993, 19).

Moralni koncepti mijenjaju se kako se mijenja društveni život te konstruiraju njegove forme (MacIntyre, 2006). Raznolikost formi društvenog života identificira se prema raznolikosti moralnih koncepata. Stoga nije moguće odvajati moral od društvenog života te povezivati ta dva pojma samo slučajnim i izvanjskim relacijama već ih je potrebno promatrati kao cjelinu.) Upravo je moral jedan od oblika društvene svijesti kojim se i čovjekove društvenosti kojim je on usko povezan u društvenu zajednicu i bez te veze je nemoguće razumjeti zajednički život (Vukasović, 1993). U istraživanju i razmatranju povijesnog razvoja moralnih koncepata i društvenog života važno je sagledati njihova određenja iz perspektiva određenih vremenskih i kulturnih epoha te stoga određeni moralni koncepti poput primjerice pravednosti, premda su terminološki podudarni (kao što je grčki *δικαιοσύνη* i engleski *justice*), u potpunosti razlikuju s obzirom na vremenski odmak u kojem se promatraju te stoga sadržajno ne moraju imati ništa zajedničko (MacIntyre, 2006).

U drugom pogledu, osim što u izvanjski konstituira forme društvenog života, „moralno se djelovanje karakterizira svojevrsnim unutrašnjim stajalištem, u kojem, uz svjestan izbor vrijednosno određenih postupaka, djeluju i emotivni, voljni čimbenici, te odgojne zasade“ (Kutleša, 2012, 778). Važnu ulogu u izboru određenih moralnih postupaka kao i izvor etičkog promišljanja predstavljaju moralne dileme. Moralne dileme čine dvojbene situacije u kojima pojedinac nije siguran kako postupiti i odrediti svoje djelovanje. Vlastito djelovanje on će tada uskladiti s vrijednostima i moralnim načelima koje iz njih proizlaze. Međutim i tada je moguć sukob vrijednosti koje su podjednako zastupljene i važne. On se pritom može odvijati bilo unutar svijesti samog pojedinca ili pak na široj izvanjskoj razini gdje pojedinci unutar određene zajednice osporavaju ili daju prednost određenoj vrijednosti pri moralnom rasuđivanju. Odluka o usklađivanju vlastitog djelovanja prema određenoj moralnoj vrijednosti ili moralnom načelu predstavlja moralni sud. Moralni sud će uvijek karakterizirati individualno opredjeljenje pojedinca za određeno djelovanje međutim čimbenici koji će utjecati na donošenje odluke su mnogostruki a polaze kako od izvanjskih utjecaja društvene sredine u kojoj se pojedinac nalazi tako i od osobnih opredjeljena determiniranih stupnjem psihofizičkog razvoja pojedinca kao i samim odgojem. Odgoj tada postaje glavni kriterij prema kojem će se odrediti čovjekovi postupci ali i oblikovati njegova priroda te ga u konačnici učiniti društvenim bićem. „Odgojem usvojene vrijednosti, znanja, predrasude i navike određuju čovjekovo ponašanje, a time i tijek njegova daljnjega cjelokupnog razvitka. No kao što dijete ima potrebu biti odgojeno, tako i ljudske zajednice imaju potrebu odgajati da bi opstale kao kulturne i tek tako doista ljudske zajednice. Stoga je odgoj uvijek izraz znanja i vrijednosti onih koji se odgojem bave te društvenih odnosa u kojima djeluju“ (Kutleša, 2012, 836).

Moral stoga može karakterizirati individualno i unutrašnje stajalište kojim se određuje djelovanje svojstveno pojedincu ali i izvanjsko i društveno djelovanje karakteristično za određenu zajednicu. Kao sustav pravila djelovanja koji sadrži kriterije utemeljene na vrijednostima on služi kao orijentir za ponašanje čovjeka u odnosu prema samom sebi, drugim ljudima, drugim živim bićima i prirodi (Lukić, 2014). Prema tome je samu podjelu morala moguće razlikovati u odnosu na individualni i društveni moral. Individualni moral odnosi se na karakter i ćud pojedinca te njegova osobna pravila i procjene onoga što je ispravno ili neispravno te se stoga određuje pojmom *ćudorednost* dok se društveni moral odnosi na društvene običaje i pravila za orijentiranje po pitanju moralne ispravnosti te se stoga određuje pojmom *običajnost* (Lukić, 2014).

Često u pokušavanju pravljenja razlike između morala i etike kada kažemo 'etika' želimo označiti jedno nadindividualno ili metaindividualno gledište, a 'moral' kada se želimo postaviti na razini djelovanja pojedinca (Morin, 2008). Međutim „individualni moral ovisi implicitno ili eksplicitno o etici. Etika presušuje i prazni se bez individualnih morala. Ta su dva pojma nerazdvojna i katkad se preklapaju; u tom slučaju možemo ravnopravno upotrebljavati bilo jedan, bilo drugi pojam. U tom smislu shvatit ćemo kompleksnu etiku kao metagledište koje sadrži razmišljanje o temeljima i načelima morala“ (Morin, 2008, 12).

Etika se prema tome može odrediti kao filozofija morala kojom se moralno djelovanje teorijski opravdava. Raznolikost moralnog djelovanja unutar društvenih zajednicama moguće je razumjeti i prosuditi i izvan filozofske pozicije. Međutim, tada će se uvijek raditi o činu, djelu ili stavu čiji se izvor pronalazi u neposrednom prosuđivanju određenog djelovanja u praksi. Etika nastoji sustavno povezati i razumjeti ljudsko djelovanje na teorijskoj razini a za to je potreban filozofski uvid kao i razumijevanje terminološko pojmovnog aparata kojim se kao znanstvena disciplina služi u istraživanju ljudskog djelovanja.

3.1. Definiranje pojma, objekta i cilja etike

Etička refleksija kao vid razmatranja moralnog fenomena bila prisutna izvan i prije filozofije a postoji od kad postoji i sam čovjek, osobito u umjetnosti i religiji (Čović, 2011, 12-13). Početak etičkog mišljenja unutar filozofije u kronološkom smislu vezan je za lik i djelo grčkog filozofa Sokrata (5. st. pr. Kr.) te se on smatra njenim idejnim začetnikom. Unatoč činjenici da Sokrat nije imao sustavan pristup etici, u njegovom promišljanju naziru se prvi vidovi razmatranja, određenja i razgraničenja između dobra i zla u ljudskom djelovanju. Pritom je tvrdio da je svrha svakog etičkog promišljanja čovjekova težnja za ostvarivanjem sretnog života. U svom razmatranju često bi postavljao pitanja svojim sugovornicima nastojeći odrediti što čini bit takvog života. Pojedinačne i subjektivne odgovore je smatra nedostatnima i zbog toga se već u njegovom mišljenju nazire potreba za određenjem djelovanja koje će moral apstrahirati na razinu objektivnog teorijskog mišljenja. Upravo takvo mišljenje se definira kao etičko.

Unatoč znatnom vremenskom odmaku od Sokrata, bit etike i njenog određenja se i u suvremenom kontekstu prezentira kao vid mišljenja u kojem se nastoji determinirati razlika između dobra i zla u ljudskom djelovanju. Kao biće simboličke interakcije čovjek je upućen na druge a time i određena pravila koja društvo postavlja kako bi usmjerilo njegove djelovanje i očuvalo svoj integritet.²² Promišljajući o tim pravila čovjek zapravo promišlja o samom sebi. Etika i moral predstavljaju samo različite vidove mišljenja u kojima se razmatra fenomen ljudskog djelovanja. Premda su, kako je objašnjeno u prijašnjem poglavlju, moralno i etičko mišljenje u bitnoj svezi njihova pojmovna distinkcija ključna je za razumijevanje i definiranje pojma etike. Stoga ih je potrebno promatrati kao cjelinu kojom se razgraničava teorijski i praktični aspekt razmatranja ljudskog djelovanja jednako kao sama znanost (etika) te njen predmet (moral).

U *Filozofskom leksikonu* etiku se definira kao „filozofiju morala i jednu od središnjih filozofskih disciplina koja proučava pitanja poput: Što je moralno dobar život i kako ga voditi? U čemu se sastoji razlika između ispravna i pogrešna djelovanja? Zašto uopće biti moralan (...)

²² „Termin »simbolički interakcionizam« skovao je Herbert Blumer 1937. godine i ovaj termin direktno ukazuje na osnovne teorijske pretpostavke simboličkog interakcionizma kao sociološke istraživačke tradicije. Izraz »simbolička interakcija« odnosi se na naročito svojstvo, specifično za ljudske interakcije, a to je sposobnost ljudskih bića da interpretiraju ili »definiraju« uzajamne akcije. Ljudi, naime, ne reagiraju »direktno« u međusobnim akcijama, već se njihova reakcija zasniva na značenjima koje oni takvim akcijama pridaju. U ovom je smislu artikulirana i temeljna teorijska pretpostavka simboličkog interakcionizma, naime pretpostavka da društvena stvarnost onakova kakova se osjeća, spoznaje i razumijeva jest producirana društvenom simboličkom interakcijom“ (Afrić, 1988, 2),

tako se etika obično definira kao filozofsko proučavanje morala, a moral kao predmet kojim se etika bavi, odnosno kao skup praktičnih načela, vrijednosti ili pravila prema kojima pojedinci i čitava društva žive i uređuju međusobne odnose“ (Kutleša, 2012, 300).

U *Filozofijskom rječniku* etika se definira kao filozofijska disciplina koja ispituje ciljeve i smisao moralnih htijenja, temeljne kriterije za vrednovanje moralnih čina kao i uopće zasnovanost i izvor morala (Filipović, 1984).

Jedna od definicija je i slijedeća: „Etika (grč. *ethos* – ćud, karakter, običaj, navika) – filozofska disciplina čiji je predmet proučavanja moral, odnosno znanost o moralu koja nastoji objasniti što je moral, kako moral nastaje i razvija se, ali i koja nastoji utvrditi norme moralno ispravnog djelovanja, bez izravnog pozivanja na političke religijske ili neke druge autoritete“ (Lukić, 2014, 21).

Iz danih definicija je razvidno da je temeljni zadatak etike znanstveno utemeljenje proučavanja morala, njegove biti, izvora i smisla u društvenom životu. Budući da je moral konstitutivni element društvenosti, samo je društvo nemoguće koncipirati bez pravila koja su njime determinirana. Subjekt etičkog proučavanja je sam čovjek. Materijalni objekt proučavanja etike je ljudsko djelovanje a formalni objekt njenog proučavanja je određenje tog djelovanja u vidu moralno ispravnog (dobra) ili neispravnog (zla).

Etika postiže i ostvaruje svoj cilj u obliku više posebnih ciljeva a oni se definiraju kao slijedeći:

- a) da se spozna bit ljudskog djelovanja, ljudske prakse i to s obzirom na njezinu moralnu kakvoću;
- b) da se uvježbaju oblici moralnog argumentiranja i obrazloženja (mogućnost opravdavanja djelovanja jest spoznaja koje je moralno djelovanje ispravno);
- c) da se uvidi kako je moralno djelovanje izraz posebne ljudske kakvoće koju zovemo humanost (Talanga, 1999).

3.2. Podjela etike i pojmovna razgraničenja etičkih pristupa

Budući da je područje ljudskog djelovanja široko, sama etika kao filozofska disciplina može se podijeliti prema raznim kriterijima kojima se uže određuju pojedini pravci i teorijska polazišta u pogledu na predmet istraživanja moralnog fenomena. Neka od temeljnih pitanja kojima se etika u svom proučavanju susreće se razlikuju upravo po kriteriju percipiranja moralnosti, njenog vrednovanja, argumentiranja te poimanja principa temeljem kojeg se određenom djelovanju pripisuje moralno opravdanje. Tako je pri posuđivanju moralnog djelovanja moguće razlikovati razmatranje njegovih uzroka i posljedica, karaktera moralnog subjekta (nutrine) i djelatnu moć moralnog zakona (vanjštine), kolektiva (društva) i pojedinca (osobe) te mnoge druge podjele. Budući da se etika kao znanstvena disciplina u suvremenom pogledu proširila na mnoga znanstvena i praktična područja moguće je utvrditi da ne postoji konsenzus prema kojem je izvršena njena sustavna i cjelovita podjela. Ipak unutar ovoga odlomka nastojati će se predstaviti što cjelovitija i konzistentnija podjela s obzirom na različite pristupe i razumijevanje etike kao i pripadajuća pojmovna razgraničenja pojedinih etičkih pravaca i usmjerenja.

Jedno od najopćenitijih razlikovanja etike s obzirom na područje istraživanja je podjela na teorijsku i praktičnu etiku. Teorijska etika bavi se proučavanjem morala funkcionalno i kauzalno, to jest u zavisnosti od psiholoških čovjekovih snaga i oblika društvenih odnosa, dajući tako odgovore na opća pitanja o podrijetlu i razvitku morala (Pavičević, 1962, 31, prema, Vukasović, 1993, 42). Ona proučava moral s pozicije razumijevanja njegovih zakonitosti, uzročno posljedičnih veza, izvora i oblika.

Praktična etika ili primijenjena etika usredotočena je na primjer na ispitivanje i rješavanje konkretnih i praktičnih moralnih prijepora i problema najčešće u obliku studija slučajeva (Kutelša, 2012). Praktična etika postavlja i formulira mjerila, norme, kriterije moralnog suđenja i djelovanja te ima specifičan karakter jer se odnose na ponašanje u konkretnim životnim situacijama gdje služe reguliranju međuljudskih odnosa u pojedinim užim zajednicama u koje čovjek dobrovoljno stupa (Vukasović, 1993). Možemo razlikovati tri vida praktične etike a to su osobna, zakonska i poslovna etika. Osobna etika je po svojoj prirodi neobvezna no može imati značajan utjecaj na provedbu zakonski važećih etičkih normi. Ona je rezultat pojedinačnih uvjerenja i svjetonazora, kućnog odgoja, kulture i osobnih stavova koji iz toga proizlaze. „Zakonska etika sa svojim normama i standardima predstavlja okvir osobnoj etici. U idealno uređenoj državi ono što je zakonom propisano trebalo bi biti i etično, no često zakone propisuju stranke koje su na vlasti ili njihova povjerenstva koja su specijalno formirana

kako bi donijela normu ili standard, a koja čine pojedinci među kojima dolazi do animoziteta u pogledu općih, pojedinačnih i specifičnih interesa“ (Ilišin, 2014, 25). Poslovna etika ili profesionalna etika u koju spada i radna etika propituje posebna problemska područja donošenja odluka, djelovanja i postupanja unutar određenih zanimanja (poput medicinske etike, odvjetničke etike, novinarske etike itd.). Zbog rastućih globalnih problema u brojnim područjima ljudske djelatnosti a poglavito ekologije ova grana etike poprima sve veći značaj i interes kako bi se spriječile štetne moguće štetne posljedice nastale nesavjesnim postupanjem u svom poslovnom okruženju.

Prema razmatranju moralnog fenomena unutar teorijske etike, druga načelna podjela kojom se vrši široka distinkcija u njenom pristupu moralnom fenomenu je podjela etike na deskriptivnu i normativnu.

Deskriptivna etika usmjerava na empirijski vid proučavanja i objašnjavanja moralnih pojmova i odnosa, moralnih shvaćanja i oblika kakvi su se pojavili u određenim etapama društvenog razvoja; njen je zadatak u opisivanju, istraživanju, interpretiranju pojave i podrijetla morala, njegovih i izvora i svojstava, ciljeva i zadataka, razvitka i usavršavanja, odnosno uvjeta, uzroka, i posljedica nastajanja, razvijanja i nestajanja pojedinih moralnih shvaćanja i oblika moralnih odnosa (Vukasović, 1993). „Deskriptivna etika za razliku od normativne se ne bavi propisivanjem kako treba djelovati ili analizom značenja logike moralnih sudova, nego opisivanjem i objašnjavanjem moralnog ponašanja i mišljenja, kako na razini pojedinca tako i na razini čitavih društava ili ljudske vrste u cjelini. Ona nastoji utvrditi koje moralne stavove ljudi imaju, djeluju li doista prema njima, razlikuju li se i po čemu ti stavovi od pojedinca do pojedinca odnosno od društva do društva, što potiče diferenciranje moralnih stavova, postoji li neka zajednička moralna jezgra neovisna o individualnim i kulturnim razlikama i sl. Deskriptivna etika čvrsto je povezana s mnogim drugim znanostima i disciplinama, kao što su sociologija, kulturna antropologija, razvojna i socijalna psihologija, sociobiologija i druge“ (Kutleša, 2012, 300).

Normativna etika kao etika prvoga reda postavlja pitanje ispravnosti i opravdanosti postojećih moralnih shvaćanja i odnosa, ona zauzima kritički stav prema postojećim oblicima, a zatim nastoji postaviti i formulirati određena mjerila, norme, kriterije pravilnoga moralnog prosuđivanja i djelovanja - normativno usmjeravanje moralnog usavršavanja (Vukasović, 1993). Za razliku od deskriptivne etika koja analizira činjenično stanje morala i utvrđivanjem onoga kakav moral jest, normativna etika se bavi razmatranjem pitanja kakav bi moral trebao biti. Normativna etika „nastoji uspostaviti i opravdati skup moralnih načela ili vrijednosti koja bi moralni djelatnici trebali prihvatiti kako bi se njihovo djelovanje smatralo moralno

ispravnim. Za razliku od metaetike – koja se bavi logičkom, semantičkom ili epistemološkom analizom moralnih sudova – u normativnoj je etici središnja preskriptivna komponenta: njezina je svrha usmjeravati djelovanje i pomagati pojedincima u njihovim moralnim odlukama (Kutleša, 2012, 301). Normativna etika razlikuje tri načina utemeljenja etike koje zauzima ključno mjesto u suvremenim etičkim raspravama a to su: (1.) etika vrlina ili aretaička etika, (2.) etika dužnosti ili deontološka etika te (3.) posljedična ili konzekvencijalistička etika.

Etika vrlina ili aretaička etika (od grč. ἀρετή – vrlina, izvrsnost) temelji se na karakternim osobinama moralnog subjekta odnosno čovjeka. Samo moralno djelovanje je stoga utemeljeno na vrijednostima koje su izražene u ljudskom karakteru a čine ih vrline. Čovjek kao moralni akter prema tome posjeduje određene vrline ili kreposti i mane ili poroke prema kojima će u praktičnom aspektu usmjeravati svoje djelovanje. Etika vrline potječe iz antičke filozofije i prevladava velikim dijelom filozofske tradicije. Temeljno pitanje etike vrline glasi: Kakav bih čovjek trebao biti? „Aretaičkoj se etici prigovara da previše ovisi o ljudskoj funkciji ili svrsi (teleologiji), da je cirkularna jer ispravno djelovanje definira s pomoću vrtloga karaktera, dok vrli karakter definira s pomoću ispravnoga djelovanja, da ne pruža potpun popis vrlina, ne nudi metodu za rješavanje situacija kada se dvije vrline ili više njih sukobljuju, da previše ističe njegovanje vlastitog karaktera i sl.“ (Kutleša, 2012, 301).

Dužnosna etika ili deontološka etika (od grč. το δέον – dužnost) tvrdi da se izvor moralnosti ne nalazi u samom moralnom subjektu već u skupu moralnih pravila koje je on dužan bezuvjetno poštovati. Njeno utemeljenje povezuje se s I. Kantom i predstavlja prekretnicu u načinu koncipiranja etike unutar filozofske tradicije. „Budući da ističe kako određena pravila vrijede uvijek i bez iznimke, deontološka se etika smatra apsolutističkom. (...) Prema Kantu, moralnu vrijednost ima samo ono djelovanje koje je učinjeno iz dužnosti i radi dužnosti (»poštovanja moralnog zakona«) te koje nije motivirano bilo kakvim subjektivnim nagnućima kao što su osobne sklonosti ili osjećaji. (...) U deontološkoj etici postoji čvrsta veza između moralnosti i racionalnosti jer prihvatljivost moralnih normi ključno ovisi o tome mogu li se one konstruirati u skladu s određenom racionalno prihvatljivom procedurom“ (Kutleša, 2012, 301-302). Moralno djelovanje temelji se na imperativu uma koji u sebi sadrži zahtjev za subjektivnim djelovanjem koje može biti prihvatljivo kao opći praktički princip. Kao takvo ono neće biti usmjereno subjektivnim nagnućima i interesima volje. Stoga se deontološkoj etici često zamjera pretjerani formalizam, nijekanje ljudskih osjećaja kao bitnih odrednica i sastavnica ljudskosti ali i samog ljudskog djelovanja. Kritike deontološkog pristupa su jednako tako usmjerene na zanemarivanje metode rješavanja situacija u kojima se pojedine dužnosti (slično kao u etici vrlina) nalaze u sukobu.

Posljedična ili konzekvencijalistička etika temelji se na koncepciji da moralna vrijednost djelovanja proizlazi iz posljedica koje iz njega proizlaze. Ukoliko su posljedice određenog djelovanja dobre, takvo djelovanje je ispravno, ukoliko su loše, takvo djelovanje je pogrešno. S obzirom na različiti cilj praktičnog djelovanja posljedičnu etiku moguće je podijeliti na (1.) utilitarizam, (2.) hedonizam, (3.) eudaimonizam, (4.) perfekcionizam.

Utilitarizam (lat. utilitas – korist) kao etički pravac unutar konzekvencijalističke etike zagovara da je moralno ispravno djelovanje ono kojim se postiže najviša korist te se u njoj očituje glavni kriterij i svrha moralnih postupaka. „Sve se mjeri pa i moralne vrednote prema tome koliko su korisne. (...) Korist je i cilj djelovanja i kriterij vrednovanja, ona je osnova morala. Međutim, nešto može biti korisno za pojedinca, a može i za zajednicu. Otuda dva oblika utilitarizma: individualistički i socijalni. Individualistički smatra da je svrha moralnog djelovanja korist pojedinca ili osobna korist, a socijalni svrhu tog djelovanja nalazi u sreći svih članova zajednice“ (Vukasović, 1993, 43-44). Postoji više oblika utilitarističkog nauka te one variraju u odnosu na temeljnu intrinzičnu vrijednost koja se postiže djelovanjem. Tako je moguće razlikovati utilitarizam orijentiran na postizanje ugone, sreće, preferencija ili ideala. Utilitaristi se razlikuju s obzirom na promatranje posljedica djelovanja na one koji promatraju utilitarizam čina (gdje se kod svakog pojedinog djelovanja promatra njegov utjecaj na opću sreću) i utilitarizam pravila (gdje se promatra samo utjecaj onih radnji koji u postizanju opće sreće proizvode više ugone nego boli). Utilitarizam se kao etički pravac susreće s mnogobrojnim kritikama da zapostavlja duhovne vrijednosti i ističe materijalne, da čovjek ne može uvijek procijeniti koji će postupci za njega imati najveću korist te da zanemaruje osobni integritet, namjere i motive moralnog subjekta (Kutleša, 2012). Utilitarističke vrijednosti rada kao što su upornost, štedljivost, materijalna samostalnost i neovisnost su glavne protestantske vrijednosti etike rada i kao takve su duhovno izvorište kapitalizma (Weber, 1968, 183).

Hedonizam (grč. ήδονή – ugodna, naslada, užitek) kao etički pravac zagovara da je moralno ispravno djelovanje ono kojim se postiže užitek. U svom izvornom obliku hedonizam u tjelesnom i trenutačnom zadovoljstvu vidi najveću vrijednost. Ipak s razvojem etičke misli dolazi do razdiobe u kojoj se hedonizam prezentira u senzualističkom i racionalističkom obliku. Senzualistički hedonizam usmjeren je na postizanje osjetilnog zadovoljstva. Takav oblik učenja vezan je za filozofe kirenske škole (435.pr.Kr. – 355.pr.Kr.) i njenog utemeljitelja Aristipa. Aristip primjećuje da osim osjetnih i trenutačnih zadovoljstava postoje i druga zadovoljstva te se tako ponekad može željeti bol da bi se kasnije više uživalo. Stoga on zaključuje da je potrebno „razumno uživati“. Time se Aristip približava Epikurovom učenju no u osnovi kirenska škola zagovara senzualni hedonizam (Vukasović, 1993). Epikurovo učenje o sreći i

zadovoljstvu kao posljedici smirenosti i odsutnosti boli u duši smatra se racionalnim hedonizmom. Stoga se može zaključiti da se u Epikurovom učenju „hedonizam približio eudaimonizmu ,koji priznaje i udio razuma u ostvarivanju sreće, i to ne samo tjelesne i trenutačne, nego i duhovne i trajne sreće“ (Vukasović, 1993, 43).

Eudaimonizam (grč. εὐδαιμονία – sreća, blaženstvo, dobrobit. Etimološki se sastoji od dvije riječi; 'eu' – dobar i 'daimon' - duh) kao etički pravac zagovara da se svrha moralnog djelovanja sastoji u postizanju sreće te da je sreća najveće ljudsko dobro. Budući da je sreća širok pojam mnoge se antičke teorije mogu povezati sa različitim razumijevanjem sreće i ono ovisi o filozofskom stavu koji je unutar njih zastupljen. Stoici su zastupali razumijevanje da je sreća život u skladu s prirodom. „Epikur i njegova škola nalaze sreću u stanju duševnog mira, smirenosti i nepomućenosti duha. Za Sokrata je sreća u življenju u skladu s moralnim načelima“ (Vukasović, 1993, 43). Aristotel u raspravi o sreći uključuje dvije odredbe. Prva, slična Sokratovoj, zagovara da se sreća postiže racionalnim djelovanjem u skladu s vrlinama karaktera a prema drugoj sreća se sastoji isključivo u životu posvećenom intelektualnoj aktivnosti (Kutleša, 2012). Antički mislioci mnogo su pozornosti posvetili odnosu vrline i sreće te su prema tome formulirana dva suprotstavljena stajališta. Prema jednome kojeg zastupaju Sokrat i stoici vrlina je nužna i dovoljna za ostvarivanje sreće dok je prema drugome, kojeg zastupa Aristotel, vrlina nužna ali ne i dovoljna za sreću budući da sreća zahtjeva i izvanjska dobra poput bogatstva i prijateljstva. Stavovi se načelno razlikuju po tome što je vrlina intrinzično i instrumentalno dobro dok sreća predstavlja samo intrinzično dobro s razlikom kod epikurovaca koji su vrline smatrali samo instrumentalnim dobrima (Kutleša, 2012, 307). S obzirom na dobrobit koja se postiže srećom, ona se može promatrati u odnosu na pojedinca (egoistički eudaimonizam) i zajednicu (altruistički eudaimonizam). Ukoliko se korist percipira kao opće dobro tada se eudaimonizam pretvara u utilitarizam te se stoga u širem smislu oblikom eudaimonizma mogu nazvati i utilitarističke teorije u kojima se moralno ispravno percipira ono djelovanje kojim se postiže najviše sreće. U tom pogledu moguće je razlikovati Millerov eudaimonistički utilitarizam i Benthamov hedonistički utilitarizam (Kutleša, 2012). Najveći protivnik eudaimonizma bio je Kant smatrajući da se čovjek mora usmjeravati prema tome kako da postane dostojan sreće ne kako da bude sretan (Vukasović, 1993). Pritom je pojam blaženstva (Glückseligkeit) rabio kako bi uputio na nazor koji ne dolazi od pojma dužnosti. U konačnici eudaimonizam ipak prodire i u Kantovu etiku jer je pojam moralnosti teško očistiti od osjećaja. Sama sreća predstavlja sklad između djelovanja pojedinca i društva a on čovjeku pruža osjećaj uravnoteženosti i zadovoljstva. Sreću međutim nije dostatno shvatiti samo u

senzualnom smislu te će edaimonizam najviše ovisiti o tome kako se percipira dobro, sreća kao i same moralne vrijednosti (Vukasović, 1993).

Perfekcionizam predstavlja etički smjer u kojem se najviše dobro vidi u razvitku i usavršavanju čovjeka. „Potpun, skladan, cjelovit razvitak i usavršavanje čovjeka, usavršavanje ljudske zajednice, usavršavanje čovječanstva krajnja je svrha i glavna zadaća moralnih nastojanja. Perfekcionizam je usmjeren prema budućnosti. Smisao čovjekove egzistencije je u težnji za usavršavanjem. Taj pravac je optimističan. Vjeruje u mogućnosti moralnog usavršavanja i sva nastojanja podređuje takvom usavršavanju. Time je vrlo blizak odgojnim nastojanjima, shvaćanju odgojne svrhe i njezinih zadataka“ (Vukasović, 1993, 44). Stoga perfekcionizam predstavlja vrlo značajan smjer za odgojni rad, pedagoge, nastavnike i odgojitelje jer je u njemu sve podređeno usavršavanju ljudskih kvaliteta osobnosti i karaktera a to su u ciljevi kojima se teži u odgojnom pogledu (Vukasović, 1993).

Osim navedenih podjela prema raznim polazištima i perspektiva u utemeljenju etike, etiku je moguće podijeliti i s obzirom na nekoliko dodatnih kriterija a to su: podrijetlo moralnog zakona, sadržaj moralnog djelovanja, važenje etičkih principa te odnosu društva i pojedinca.

S obzirom na podrijetlo moralnog zakona moguće je razlikovati heteronomnu i autonomnu etiku. Heteronomna etika moralne zakone percipira kao pravila djelovanja koja su izvanjska i nametnuta čovjeku. Autonomna etika moralne zakone percipira kao unutarnja čovjekova samonametnuta pravila djelovanja a ona su preduvjet za njegovu slobodu.

S obzirom na sadržaj moralnog djelovanja moguće je razlikovati formalnu i materijalnu etiku. Formalna etika predstavlja teoriju formalnih etičkih principa te je se temelji na formalnim pravilima djelovanja koji ujedno čine sadržaj moralnosti. Istraživanje formalnih aspekata moralnosti unutar etike dužnosti ili deontologije započeo je Immanuel Kant te se stoga formalna etika često poistovjećuje s njegovom teorijom. Međutim Kantova teorija i teorija Richarda Harea služile su samo kao njeno teorijsko polazište i inspiracija (Gensler, 1996). Formalna etika proučava racionalne obrasce u našem etičkom mišljenju te je utemeljena na formalnoj logici i koristi se logičkim terminima, varijablama, konstantama i zakonima kako bi objasnila moralno djelovanje (Gensler, 1996). Pritom je važno istaknuti da to čini bez analiziranja samog sadržaja moralnog djelovanja polazeći od principa, zakonitosti i pravila moralnog rasuđivanja.

Materijalna etika ili etika vrijednosti prema svom samom nazivu temelji sadržaj moralnosti na vrijednostima koje se ogledaju u ljudskom djelovanju, stavu ili karakteru. Utemeljiteljem etike vrijednosti se smatra Aristotel. Za razliku od formalne etike materijalna etika analizira sam sadržaj (materiju) moralnog djelovanja te nastoji utvrditi vrijednosti koje oblikuju, usmjeravaju i motiviraju ljudsko djelovanje. Vrijednosti su unutar antičke tradicije

često izražene kao karakterne vrline ali se njihova narav i sadržaj razlikuju u pojedinim teorijskim pristupima. Istaknuti predstavnici ovog etičkog pravca su Brentano, Scheler i Hartmann. Oni su uputili kritiku Kantovom etičkom formalizmu i utemeljili zasebnu fenomenologiju vrijednosti.

S obzirom na važenje etičkih principa moguće je razlikovati situacijsku etiku i etiku biti. Situacijska etika koja se u epistemološkoj terminologiji naziva još i kontekstualizam bliska je moralnom relativizmu. Situacijski etički pristup moralnim fenomenima određuje da je djelovanje kao i moralni sud o onome što je dobro ili loše uvjetovano situacijom te stoga ne postoje univerzalna moralna pravila kojih bi se trebalo pridržavati. Situacijska etika naglašava da je svaki moralni sud specifičan za određenu situaciju koja je jedinstvena i neponovljiva te je prema tome nemoguće odrediti univerzalne principe po kojima je moguće suditi i djelovati. Stoga se situacijskoj etici kao etičkom pravcu upućuje kritika nekonzistentnosti, pretjeranog subjektivizma i spoznajno teorijskog nominalizma.

Etika biti zagovara pristup kojim je moguće odrediti opće važeća moralna pravila te su ona stalna i primjenjiva bez obzira na raznolikost pojedinih situacija. Unutar etike biti postoji nekoliko različitih određenja izvora moralnosti. Jedan zagovara da se on nalazi u učincima moralnog djelovanja (konzekvencijalizam), unutarnjem karakteru djelovanja (aretaička etika) i izvanjskom karakteru djelovanja (etika dužnosti).

S obzirom na odnos društva i pojedinca moguće je razlikovati osobnu i socijalnu etiku. Osobna etika ili individualna etika odnosi se na pojedinačna čovjekova moralna uvjerenja, njegove stavove, odluke i ponašanje. Svaku je osobnu etiku moguće u određenom smislu smatrati socijalnom jer je njen djelokrug uvijek usmjeren na društvo. Međutim unutar osobne etike fokus je umjeren na proučavanje formiranja osobnih uvjerenja, vrijednosti i vodilja koje pojedincima služe kao orijentacijski standardi u izboru određenog ponašanja.

Socijalna etika je znanstvena disciplina koja se bavi proučavanjem formiranja moralnih obaveza u odnosu pojedinca i zajednice. Socijalna etika se bavi etičkim teorijama i principima, posebno principom pravednosti kao i moralnim kodeksima ponašanja te etikom javnog zdravlja (Ulman, 2015). Socijalna etika je pritom usmjerena na zajednicu kao temeljnu jedinku proučavanja formiranja naravi moralnog fenomena. Pritom se termin zajednica može promatrati kao grupa, institucija, država ili poprimiti šire globalno značenje.

3.3. Kantova deontologija kao univerzalna etika

Deontološka etika (od grč. *το δέον* – dužnost) polazi od ideje dužnosti kao temeljnog principa moralnog djelovanja. Najpoznatiji zastupnik i njen i idejni utemeljitelj je Immanuel Kant (1724. – 1804.). Vrijeme prosvjetiteljstva u kojem Kant stvara i djeluje sa sobom povlači njegovu čvrstu vjeru u sposobnosti ljudskog uma a time i nastojanje racionalnog objašnjenja morala. Svoje istraživanje Kant posvećuje proučavanju podrijetla i uvjeta mogućnosti moralnog djelovanja. Shvativši da svako empirijski određeno djelovanje nije u mogućnosti moral promatrati objektivno i time ga uzdići na univerzalnu razinu, nastoji svoje istraživanje utemeljenja morala lišiti empirije i utemeljiti ga u razumskim načelima. Kant smatra da svako definiranje morala utemeljeno na iskustvu ga određuje subjektivno. Moral bi stoga predstavljao varijabilan fenomen čiji sadržaj ovisi isključivo o subjektivnoj percepciji te se stoga ne bi mogao sustavno razmatrati i biti predmetom jasne i čvrste spoznaje. Stoga Kant svako empirijski vođeno djelovanje pripisuje antropologiji te smatra da ono može predstavljati subjektivan princip djelovanja ali ne ujedno i objektivan te univerzalan moralni zakon. Cilj njegova istraživanja jest spoznati postoje li univerzalni principi moralnog djelovanja. Zakonom propisane objektivne principe moralnog djelovanja Kant označava terminom *čudorednost*. Stoga djelo u kojem nastoji istražiti principe moralnog djelovanja naziva *Osnivanje metafizike čudoređa*.

Razumijevanje morala započinje s promišljanjem što bi u osnovi moglo predstavljati temelj djelovanja koje se smatra moralno ispravnim. Takvo djelovanje moralo bi biti određeno kao bezuvjetno dobro i dobro samo po sebi bez ikakvih uže determinirajućih odrednica koje ga mogu odrediti kao interesno usmjereno. Promišljajući kakva bi temeljna odrednica takvog djelovanja mogla biti Kant navodi: „Nemoguće je zamisli igdje išta u svijetu, pa čak ni izvan njega, što bi se bez ograničenja moglo smatrati dobrim, osim jedino dobre volje“ (Kant, 1981, 23). Prema tome Kant smatra da jedino dobra volja čini osnovu djelovanja koje može biti čisto dobro. Svako drugo djelovanje čiji se učinak vrednuje prema određenoj posljedici ili svrsi koja se njime nastoji ostvariti u temelju sadrži subjektivna empirijska određenja poput sklonosti, koristi ili interesa. Stoga takvom djelovanju Kant oduzima moralno relevantan karakter. Smatra da moralnost djelovanja ne smije ovisiti o tome što se njime želi postići, već o tome kako se to želi postići. Prema tome, mjerilo moralnog djelovanja nije njegov cilj već njegov motiv. Svako djelovanje je u osnovi vođeno određenom voljom. Volji je potrebna svrha kao objektivni razlog njenog samoodređenja. „Svako ljudsko biće, drži Kant, ima dvije nužne svrhe ili interesa. Kao moralna bića, dužni smo stremiti našoj vlastitoj unutarnjoj dobrobiti, to jest, vrlini. Kao moralna

bića osjetilne prirode, neizbježno žudimo za prirodnom dobrobiti, to jest, srećom“ (Sullivan, 1994, 77).²³ Prema tome samu volju Kant u kasnijim spisima dijeli na osjetilnu i čistu. Pod osjetilnom voljom Kant podrazumijeva onu koja usmjerava djelovanje prema izvanjski aficiranim svrhama koje su predmet ljudske žudnje. Svrhe koje su osjetilne prirode uvijek su subjektivne te se stoga djelovanje vođeno takvom voljom ne može smatrati moralno relevantnim. S druge strane, „čista volja jest ona volja koja je svjesna osjetilnosti i može je kontrolirati“ (Talanga, 1999, 171). Svrhe takve volje su objektivne i usmjeravaju je prema djelovanju koje je moralno.

Prema tome, volja koje je svjesna osjetilnih nagnuća kao predmeta koji su uvijek prisutni u određivanju svrhe određenog djelovanja može se smatrati voljom koja je uzdignuta na višu spoznajnu razinu. Kant smatra da ključnu ulogu u razlučivanju i usmjeravanju djelovanja zauzima razum. Razumski vođeno djelovanje nije usmjereno putem empirijskih nagnuća te subjektivnih i trenutnih svrha kao što je to slučaj kod volje. Razum je stoga u mogućnosti razabrati objektivne svrhe djelovanja koje imaju trajnu vrijednost. Njegova zadaća sastoji se u prisiljavanju volje (putem imperativa) da se podredi njegovom zahtjevu te na taj način svrhovito usmjeri čovjekovo djelovanje. Zbog takve postavke, Kantov je etički sustav često smatran hladnim i formalnim a zamjera mu se zanemarivanje ljudskih osjećaja kao jednako važnih i determinirajućih faktora u čovjekovom djelovanju.

Temeljem ideje dužnosti koja se nalazi u samoj srži ideje deontološkog etičkog sustava Kant nastoji daljnje formulirati i objasniti pojam dobre volje. Dužnost kao pojam u sebi već sadrži pojam dobre volje ali ga Kant uvođenjem pojma dužnosti nastoji probuditi i dodatno elaborirati kako bi pojasnio princip moralnog djelovanja. Dužnost je „nužnost nekog djelovanja iz poštovanja prema zakonu“ (Kant, 2003, 162). Iz predodžbe umnog zakona djelovanja proizlazi ideja dužnosti djelovanja volje prema njemu. Dakle, um određuje principe djelovanja koji predstavljaju dužnosti a volja iz njihove predodžbe ima dužnost se prema njima ravnati. U određenom smislu je takav unutarnji „glas“ uma pri vođenju i usmjeravanju volje moguće shvatiti kao ljudsku savjest. Kant savjest naziva još i Božjim glasom ili sudom jer nas kao savršenija od nas samih usmjerava prema djelovanju koje je ispravno. Sama savjest je moralna jer sudi prema ideji dužnosti no ipak nije u mogućnosti apstrahirati opće zakone djelovanja jer je subjektivna. Kao subjektivna, savjest sudi samostalno a ukoliko naše djelovanje nije iz dužnosti javlja se kao glas koji nas na takvo djelovanje usmjerava i stvara u nama izvjesni

²³ U izvornom tekstu; „Every human being, Kant held, has two necessary ends or interests. As moral beings, we are obligated to strive for our own moral well-being, that is, virtue; and as moral beings with a physical nature, we all inevitably want natural well-being, that is, happiness“ (Sullivan, 1994, 77).

moralni osjećaj. Moralni osjećaj je „osjetljivost za ugodu ili neugodu, koja proizlazi iz puke svijesti o skladu ili sukobu našeg djelovanja sa zakonom dužnosti“ (Kant, 2003, 185). Prema tome, djelovanje iz dužnosti, vođeno je subjektivnim i objektivnim predodžbama moralnog zakona. Subjektivno smo vođeni temeljem savjesti koja nas usmjerava a objektivno temeljem zakona koji određuje um.

Važno je istaknuti da u Kantovom razumijevanju moralno djelovanje ne smije biti vođeno namjernom koja se tim djelovanjem ima ostvariti. Bez obzira bila onda dobra ili loša te kakav je njen konačni učinak. Moralna vrijednost ne smije ovisiti o realitetu predmeta prema kojem je određeno djelovanje usmjereno. Princip moralnosti vođen idejom dužnosti se prema njemu sastoji u samom zahtjevu da volja djeluje prema određenom formalnom principu. Formalan princip je dakle tvorevina uma koji kao praktička moć ima zadatak utjecati na volju i usmjeravati je tako da bude dobra po sebi. Načelo dužnosti je ono što um apsolutno, dakle objektivno, zapovijeda da treba činiti (Kant, 1999). Ukoliko volja djeluje prema materijalnom principu ona je nužno subjektivna a te služi kao sredstvo za postizanje neke druge svrhe koja nije samo dobro (Kant, 1981). Stoga slijedi zaključak da joj materijalni princip u vidu moralnog djelovanja mora biti oduzet. „Djelovanje iz dužnosti treba dakle posve isključiti utjecaj nagnuća, a s njime i svaki predmet volje, dakle za volju ne preostaje ništa, što bi je moglo odrediti, osim objektivno zakon i subjektivno čisto poštivanje toga praktičkog zakona, dakle maksima“ (Kant, 2003, 162).²⁴

Kant razlikuje djelovanje iz dužnosti i prema dužnosti. Djelovanje iz dužnosti je dobro samo radi sebe a ne neke druge svrhe ili nauma koja se njime želi postići. Jedino takav oblik djelovanja možemo smatrati moralno ispravnim. Djelovanje prema dužnosti je djelovanje prema određenom objektu kao predmetu naše sklonosti ali ne i poštivanja. U tom smislu naše djelovanje se ostvaruje kao čin određenog nauma koji svrhu pronalazi i njegovom ishodu (bio on predmet koristi, osobne dobrobiti, ugone itd.). Kant stoga navodi: „Prosto slaganje ili neslaganje neke radnje sa zakonom bez obzira na njeno pokretalo zove se legalitet (zakonitost); a ona u kojoj je ideja dužnosti na osnovu zakona ujedno pokretalo radnje zove se njen moralitet (čudorednost)“ (Kant, 1999, 21).

²⁴ Maksima je subjektivan praktički princip prema kojem djeluje svaki čovjek kao umno biće (Kanta, 1981, 34). Djelovati prema maksimi znači prethodno određenom činu osvijestiti njegovu određenu svrhu, ideju i cilj. Ukoliko se maksimi dodjeli objektivno važeći karakter ona postaje moralni zakon. Kant smatra da bi svaka maksima ujedno trebala težiti tome da može postati moralni zakon jer ukoliko s njim nije u skladu treba je odbaciti kao loš princip djelovanja. Sukladno tome se već prema samim maksimama može prepoznati ljudska narav i karakter. Djelovanje prema moralnom zakonu ipak ne smatra inherentnim ljudskoj prirodi. Ukoliko bi to bio slučaj, tada sama etika kao i potreba čovjeka za promišljanjem morala bila suvišna i nepotrebna. Čovjek, kao biće slobodne volje, ipak ima potrebu promišljati o svrhovitosti svoga djelovanja te kao takav nužno razvija ideju morala.

Kantov etički sustav temelji se na uzajamnom odnosu uma i volje. Volja kao razlog svog djelovanja određuje bilo koju izvanjsku (materijalnu) svrhu koja je predmet ljudske žudnje. Um, lišen empirijskih materijalnih svrha, pobuda i nagnuća, konstruira formalne zakone kao odrednice djelovanja koje ujedno imaju i objektivnu vrijednost. Takvo djelovanje karakteristično je za umna bića koja sama sebi postavljaju svrhe kao razloge temeljem kojih određuju vlastito djelovanje. Objektivno, zakonski i umno vođeno djelovanje ujedno i je moralno djelovanje. Kant ga naziva djelovanjem iz dužnosti. Međutim, bez obzira na um, volja nije uvijek i nužno u skladu njegovim formalnim zakonima djelovanja te kao predmet vlastitog htijenja žudi materijalne svrhe koje pronalazi u iskustvu. U tom smislu volja sama čini izuzetak od dužnosti i djeluje slobodno prema vlastitim nagnućima. Pritom je važno napomenuti da Kant samu volju koja je vođena empirijom ne kategorizira kao dobru ili lošu po sebi već isključivo po maksimama koje ona konstruira. Ukoliko bi postojao čovjek čija je volja u potpunosti podvrgnuta formalnim zakonima uma onda sama rasprava o etici kao i principima ispravnog djelovanja za njega ne bi bila potrebna jer bi uvijek djelovao objektivno. No, sam ljudski um nikada neće u potpunosti biti lišen nagnuća volje koja su uvijek prisutna jer za čovjeka predstavljaju odredbeni razlog koji mu čini određeno (materijalno) dobro, korist ili ugodu. Budući da se volja ne pokorava uvijek zakonima uma, Kant smatra da joj je potreban imperativ. „Predodžba objektivnog principa, ukoliko je za volju prisilan, zove se zapovijed (uma), a formula te zapovijedi zove se imperativ“ (Kant, 2003, 176).

Kant razlikuje više vrsta imperativa a to su:

- a) tehnički – koji pripadaju umijeću,
- b) pragmatički – koji pripadaju blagostanju,
- c) moralni – koji pripadaju slobodnome držanju, odnosno ćudoređu.

Način na koji se izriče imperativ može biti hipotetički i kategorički. Hipotetički imperativ je onaj koji ukazuje na nužnost određene radnje kao sredstva za postizanje nečeg drugog što se može okarakterizirati kao dobro, ugodno, korisno itd. Hipotetičkih imperativa ima više ali kategorički imperativ je samo jedan.

Kategorički imperativ za razliku od hipotetičkog ukazuje na djelovanje koje nema svrhu u postizanju nečeg drugog (kao dobrog, korisnog ili ugodnog) već ukazuje na ono djelovanje i čin koji dobar sam po sebi. Kategorički imperativ za razliku od hipotetičkog ujedno ima i trajnu te apsolutnu vrijednost. Imperativ moralnosti predstavlja zapovijed pod predodžbom moralnog zakona kojem se volja mora pokoravati bez obzira na subjektivna nagnuća. Kategorički imperativ formulira se temeljem dvije komponente a to su: (1) maksima (kao subjektivan princip) i (2) zakon kojem ta maksima mora biti sukladna. Budući da ima objektivnu vrijednost

Kant zaključuje da postoji samo jedan kategorički imperativ a on se formulira na slijedeći način: „Radi samo prema onoj maksimi, za koju ujedno možeš htjeti, da postane općim zakonom“ (Kant, 2003, 183). Postoje i dodatne formulacije kategoričkog imperativa kojima Kant putem drugih pojmova ukazuje na istu tvrdnju te će biti prikazane u nastavku.

Ukoliko bi se kategorički imperativ formulirao putem Kantovog pojma dužnosti on bi glasio: „Radi prema dužnosti iz dužnosti“. Određeno djelovanje bi stoga, bez obzira na svrhu, moralo uvijek biti prvenstveno usmjeravano idejom dobra po sebi. Čovjek bi dakle uvijek trebao djelovati moralno a ne samo zbog predodžbe zakona kojim se to putem imperativa uma nalaže. Upravo u tom činu Kant vidi veliki značaj dobre volje koja se može samostalno odrediti za djelovanje koje je dobro. „Potpuno dobra volja, koje princip mora biti kategorički imperativ, sadržavat će dakle, neodređena u pogledu svih objekata, samo formu htijenja uopće, i to kao autonomiju“ (Kant, 2003, 207). Takva volja već sama sebi određuje odricanje od materijalnih svrha vlastitog određenja te putem htijenja autonomno uspostavlja princip vlastitog djelovanja. U tom činu volja sama sebi autonomno određuje maksimu koja ujedno može postati opći zakon. Budući da se volja u takvom činu odriče empirijski vođenih svrha, Kant je smatra čistom.²⁵ Ukoliko maksima (kao subjektivan princip djelovanja) može postati i objektivnim principom djelovanja, čin koji planiramo izvršiti možemo smatrati moralno ispravnim. Ukoliko to nije slučaj, Kant smatra da je takvu maksimu potrebno u potpunosti odbaciti ne samo kao objektivan praktički princip (zakon) već i kao subjektivan praktički princip (maksimu) jer za nas nije dobra. Autonomija volje stoga predstavlja temelj moralnosti, slobode i kategoričkog imperativa kao principa putem kojeg može samu sebe učiniti općim zakonom. Kant navodi: „Autonomija volje jest svojstvo volje, po kojemu je ona sebi sama zakon (nezavisno od svake kakvoće predmeta htijenja)“ (Kant, 2003, 203).

Autonomija volje kao temelj slobodnog djelovanja predstavlja zaokruženi sustav unutar kojeg se po pitanju moralnosti čovjeku omogućuje izbor i samoodređenje ali jednako tako i svijest o naravi djelovanja s obzirom na predmet određenja. Volja uvijek predstavlja moć za određenje djelovanja. U Kantovom pogledu volja je kauzalnost uma i upravo na toj kategoriji utemeljen je koncept slobode (Gould Schurman, 1881, 35). Premda se zakonu slobode ne može podmetnuti nikakav zor ili shema u svrhu njene konkretne primjene, ukoliko sloboda ne bi bila pretpostavkom svakog moralnog djelovanja, onda ni ideja autonomije volje kao i kategoričkog imperativa ne bi bila moguća (Kant, 1990, 109). Kant stoga slobodu smatra nužnom

²⁵ Hartmann (2003) tvrdi da se u Kantovom sustavu mogu razlikovati dvije volje – empirijska i čista. Dakle „...jedna čista koja daje princip, i druga empirijska, koja je pored tog principa podložna još drugim odredbenim razlozima“ Hartmann (2003, 105).

pretpostavkom svakog moralnog djelovanja iako, prema njemu, ona nije prisutna u ljudskom iskustvu. Slobodu Kant definira kao „moć da se spontano započne kakav niz stanja, a da se ne dođe u proturječje s prirodnim zakonom“ (Kant, 1953, 105). Čovjek je, prema Kantu, u mogućnosti samo umno formirati ideju slobode ali se njena objektivna opstojnost ne može dokazati kao što se ne može ni opovrgnuti. Stoga je, temeljem našeg osjećaja da smo slobodni, slobodu moguće samo pretpostaviti. Kant čovjeka prvenstveno smatra umnim bićem koje kao takvo ima moć odrediti se kao dio inteligibilnog svijeta. Um mu omogućuje slobodu i djelovanje neovisno o prirodnom svijetu koji je samo pojava. Upravo u tome sastoji se njegova sloboda. Unutar prirodnog svijeta vladaju prirodni zakoni i kauzalnost koja podrazumijeva određenu uzročno posljedičnu povezanost a time i nužnost djelovanja.²⁶ Sloboda po pitanju moralnog djelovanja dakle nije sloboda naprosto, već sloboda vođena umom a kao takva ona razlikuje čovjeka od svih drugih prirodnih bića. Stoga slobodna volja i volja pod čudorednim zakonima jedno te isto (Kant, 2003).²⁷ Upravo um je taj koji ima moć osloboditi čovjeka od njegove prirodne determiniranosti formuliranjem autonomije ljudskog djelovanja. Čovjek tek putem rađanja uma dolazi do svoje druge prirode a ona je umna a ne instinktivna i čovjek u njoj djeluje slobodno pod predodžbom zakona. Kantova sloboda je prelazak iz stanja koje naziva „tiranijom motiva“ u stanje savršene poslušnosti (Gould Schurman, 1881).

Druga važna formulacija kategoričkog imperativa glasi: „Radi tako da čovječanstvo kako u tvojoj tako i u osobi svakoga drugoga ujedno uzimaš kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo“ (Kant, 2003, 61). Time Kant naglašava važnost čovjeka i načina na koji postupamo jedni prema drugima. U svom prirodnom svijetu postoje stvari koje su nam dane da ih koristimo kao sredstva za ostvarivanje određene svrhe (dobrobiti, ugone, koristi). Jedino prema čovjeku nemamo pravo postupati u tom smislu jer je on svrha samome sebi. Stoga tvrdi: „U cijelom se svijetu sve što čovjek hoće i nad čime ima vlast može upotrijebiti također naprosto kao sredstvo; samo je čovjek, a s njime i svako umno biće svrha sam po sebi“ (Kant, 1990, 129 -130). Prema tome čovjek nije objekt kojim se drugi koriste kao sredstvom za ostvarivanje određenih svrha jer je on sam po sebi svrha budući da si sam kao racionalno biće autonomno određuje principe vlastitoga djelovanja. Moralno djelovanje stoga podrazumijeva čin kojim se u našim

²⁶ Razmatrajući Kantov pojam slobode Sullivan navodi da „sloboda ima i negativne i pozitivne aspekte. Negativno, nismo vezani kauzalnim zakonima koji su heteronomno dominiraju svijetom prirode; kada promišljamo i djelujemo, *slobodni smo od* bilo kojeg prethodnog ili istodobnog određivanja uzroka izvanjskog i stranog našem vlastitom razumu. Pozitivno, imamo snagu apsolutnog samoodređenja; *slobodni smo za* djelovanje kao "prvi uzroci", primjenjivati kauzalnu vlast spontano, isključivo na temelju standarda ili principa koje je dao naš vlastiti razlog“ Sullivan (1994, 126).

²⁷ Prema Hartmannu (2003) slobodnom bi se trebala smatrati empirijska volja jer ima slobodu odrediti se bilo za princip ili pak za neki drugi odredbeni razlog (empirijski). Kant je međutim, upravo suprotno, smatra neslobodnom jer ne podliježe autonomnom zakonu te je uvjetovana empirijom.

postupcima ne krije manipulativna namjera ostvarivanja koristi ili dobrobiti iz interakcije s drugima. Na taj način lišili bismo drugu osobu mogućnosti donošenja autonomne odluke o usmjeravanju vlastitog djelovanja jer bi njegovo prosuđivanje bilo utemeljeno na lažnim pretpostavkama. Kant je smatrao da se racionalnim i ispravnim korištenjem kategoričkog imperativa moguće uvijek razabrati valjano moralno djelovanje.

Kantovom deontološkom etičkom sustavu osim pretjeranog formalizma²⁸ kojim se nastoji utvrditi sveobuhvatnost i apsolutna vrijednost zakona uma zamjerano je što ne uzima u obzir sam učinak moralnog djelovanja koliko princip temeljem kojeg je djelovanje vođeno. Ukoliko se od čovjeka, koji želi postupati moralno, zahtijeva apsolutna predanost zakonima uma nemoguće je objasniti pojedine slučajeve u kojima takvo postupanje neprimjereno. Poznat je Kantov primjer ubojice na vratima koji se raspituje sakrivamo li njegovu žrtvu u svom domu. U takvom slučaju moguće je laž smatrati opravdanim činom kojom bi se postiglo veće dobro. Unatoč tome, u danom se primjeru krije Kantovo nedvojbeno nastojanje da maksime učini općim i univerzalnim pravilima bez iznimke (Varden, 2010). Prema tome, ukoliko bi bilo opravdano lagati ubojici, laganje bi bilo jednako prihvatljivo u svim drugim slučajevima. Stoga, čak i u tom slučaju, Kant tvrdi da je uvijek dužnost govoriti istinu jer se na taj način subjekt sam sebe odriče odgovornosti za moguće posljedice svoga čina. Ukoliko bi se izrekla laž, Kant smatra da bi se tako postalo sudionikom dane situacije koja, ukoliko bi rezultirala na nepredviđen način s negativnim ishodom, mogla pozivati na odgovornost onoga tko je slagao. U spornom slučaju, govoreći istinu, subjekt zadržava svoju neutralnost, neupletenost te po ne snosi odgovornost. Ipak, postoji i alternativna mogućnost ne pružanja direktnog odgovora te je i u tom smislu moguće izbjeći ovu aporiju. „Postoje mnogi moralno prihvatljivi načini na koje je moguće izbjeći istinu bez govorenja laži poput jednostavne šutnje, neobvezujućih odgovora, izbjegavanja i okolišanja“ (Sullivan, 1994, 58).²⁹ Takav uvid međutim ne nudi rješenje koje se suočava direktno s problemom već ga izbjegava.

Hegel je Kantov etički formalizam kritizirao na način njegove nemogućnosti prosuđivanja moralnog sadržaja. Naime, ukoliko je moralno djelovanje koje Kant sugerira činjene dužnosti iz dužnosti te odsutnost kontradikcije u formalnoj korespondenciji sa samim sobom, ono isključuje svaki sadržaj i njegovo određivanje. Stoga je, ukoliko se promatra

²⁸ U suvremenom razumijevanju postoji razlikovanje jačeg i slabijeg oblika optužbe za formalizam. Budući da se u formalnom pristupu ne analizira sadržaj već princip moralnog djelovanja, jači oblik iskazuje da kategorički imperativ nije u mogućnosti razlikovati dobro od zla i isključiti bilo koje djelovanje kao moralno pogrešno. Slabiji oblik tvrdi da se nam imperativ ne može pružiti sasvim zadovoljavajući prikaz naših dužnosti (Wood, 1990, 154).

²⁹ U izvornom tekstu: „There are usually many morally acceptable ways in which we may avoid telling the truth without telling a lie, including simple silence, noncommittal answers, evasions, and equivocations“ (Sullivan, 1994, 58).

formalni a ne materijalni princip djelovanja i činjenje pogrešnih i nemoralnih radnji moguće opravdati formulom kategoričkog imperativa kao univerzalnog zakona. Hegel će navesti da „kontradikcija mora biti kontradikcija s nečim, to jest, sa sadržajem koji je već fundamentalno prisutan kao utvrđeno načelo“ (Hegel, 1991, 135, prema, Iwasa, 2013, 69). Inzistiranje na formalnom aspektu prosuđivanja moralnog djelovanja temeljem analize principa i zakonitosti nije održivo jer samo za sebe ne analizira ništa više od formalnih podudarnosti dok zanemaruje sadržaj kao moralno irelevantan. Sadržaj sam se međutim prezentira kao temelj uspostave formalnih zakona dok se u Hegelovoj kritici nazire da je prvotno potrebno uspostaviti razloge zbog kojih bi određeni formalni principi uopće trebali biti vrijedni poštovanja. Bez sadržaja, prezentirani kao sami za sebe, oni gube tu mogućnost. U pogledu razrješenja tog nedostatka Hegel predlaže uvođenje materijalnog aspekta i prijelaz na razmatranje partikularnih dužnosti.

Na sličan način kritiku formalizma univerzalnog zakona upućuje i John Stuart Mill kada tvrdi: „kad on [Kant] počne oduzimati od ovog pravila bilo koju stvarnu moralnu dužnost, ne uspijeva, gotovo groteskno, pokazati da bi bilo proturječnosti, bilo kakve logičke (da ne kažem fizičke) nemogućnosti, u usvajanju od strane svih racionalnih bića najčjuvenije nemoralnih pravila ponašanja“ (Mill, 1998, prema, Iwasa, 2013, 69).

Suvremena obrana kritike formalizma predstavljena je putem interpretacija i analiza kategoričkog imperativa koje pokazuju da postoji nekoliko kontradikcija u određenju formule univerzalnog zakona. U tom smislu u suvremenoj se interpretaciji Kantove moralne filozofije razlikuje tri različite kontradikcije unutar primjene same formule a to su: logička, teleološka i praktička (Korsgaard, 1996).

Interpretacija *logičke kontradikcije* podrazumijeva „logičku nemogućnost univerzalizacije maksime, ili u sustavu prirode gdje je maksima prirodni zakon: ako se maksima univezalizira, radnja ili politika koju maksima nalaže bila bi nezamisliva“ (Korsgaard, 1996, 78).³⁰ Korsgaard u tom smislu razlikuje prirodno i konvencionalno djelovanje. Logička interpretacija održiva je unutar konvencionalnog djelovanja pri prosuđivanju moralnosti. Kao primjer navodi se lažno obećanje koje, ukoliko ga svi daju, postaje beznačajno. S druge strane, u pogledu prirodnog djelovanja gdje ne postoji moralni zakon, ne postoji mogućnost njegove primjene na prosuđivanje djelovanja kao što je primjerice nasilje (Iwasa, 2013).

Prema interpretaciji *teleološke kontradikcije*, "bilo bi proturječno htjeti vlastitu maksimu kao zakon za sustav prirode koji je teleološki koncipiran: ili djelujete protiv neke

³⁰ U izvorniku: „(...)logical impossibility in the universalization of the maxim, or in the system of nature in which the maxim is a natural law: if the maxim were universalized, the action or policy that it proposes would be inconceivable“ (Korsgaard, 1996, 78).

prirodne svrhe ili vaša maksima ne može biti teleološki zakon. Maksima nije u skladu sa sustavnom harmonijom svrha ili s načelom da bilo koji organ, instinkt ili tip akcije ima prirodnu svrhu za koju mora biti onaj koji joj najviše odgovara (Korsgaard, 1996, 78)".³¹ Ova interpretacija odnosi se na tumačenje nemoralnih konvencionalnih ali i nemoralnih nekonvencionalnih prirodnih radnji i u tom pogledu nudi određene prednosti u odnosu na logičku interpretaciju. Problem teleološke interpretacije leži u tome što „takve svrhe ne moraju imati nikakve veze sa onim što agent želi ili bi trebao racionalno željeti, pa čak i s onim što svako ljudsko biće želi“ (Korsgaard, 1996, 92).

Prema interpretaciji *praktične kontradikcije*, ona leži u tome što bi „vaša maksima bila samouništavajuća ako bi bila univerzalizirana: vaša bi akcija postala neučinkovita za postizanje vašeg cilja ako bi ga svi (pokušali) iskoristiti za tu svrhu. Budući da predlažete da se ta radnja koristi u tu svrhu u isto vrijeme, kao što predlažete univerzalizaciju maksima, vi kao efekt želite pobijanje vlastite svrhe (Korsgaard, 1996, 78)".³² Težnja volje da njena maksima postane moralni zakon prema ovoj interpretaciji znači težnju pobijanja subjektivnog određenja volje za djelovanje prema maksimi. U tom pogledu, ukoliko bi volja djelovala isključivo prema zakonu, nastao bi problem određenja subjektivnog djelovanja uopće. Ono bi naime postalo nemoguće što vodi u besmisao. „Ova interpretacija otkriva "radnje čija učinkovitost u postizanju njihovih ciljeva ovisi o njihovoj izuzetnosti", to jest "otkriva nepravednost, obmanu i varanje." (Korsgaard, 1996, 92, prema, Iwasa, 2013, 70).

Korsgaard će utvrditi da postoje problemi sa logičkom i teleološkom interpretacijom moralnog zakona jer jedna i druga su moralno neodržive dok u pogledu formalnih pravila zadovoljavaju. Stoga se priklanja praktičkoj interpretaciji koju pojašnjava putem pružanja primjera oduzimanja vlasništva nasilnim putem. Premda bi pojam vlasništva nestao kada bi svi uvijek oduzimali što god pozele, u logičkom smislu ne postoji problem s univerzaliziranjem takve maksime. Stoga je interpretacija logičke kontradikcije nedostatna za njeno podnošenje. Međutim prema interpretaciji praktičke kontradikcije „uporaba nasilnih prirodnih sredstava za

³¹ U izvorniku: „(...) it would be contradictory to will your maxim as a law for a system of nature teleologically conceived: either you are acting against some natural purpose, or your maxim could not be a teleological law. The maxim is inconsistent with a systematic harmony of purposes, or with the principle that any organ, instinct, or action-type has a natural purpose for which it must be the one best suited“ (Korsgaard, 1996, 78).

³² U izvorniku: "(...) your maxim would be self-defeating if universalized: your action would become ineffectual for the achievement of your purpose if everyone (tried to) use it for that purpose. Since you propose to use that action for that purpose at the same time as you propose to universalize the maxim, you in effect will be thwarting of your own purpose“ (Ibid., 78).

postizanje ciljeva ne može se univerzalizirati jer bi nas to ostavilo nesigurnim u posjedovanju takvih dobara, a bez te sigurnosti ta dobra nam ne bi uopće bila dobra“ (Korsgaard, 1996, 99).³³

Druga kritika Kantovom sustavu upućuje se s utilitarističke pozicije razmatranja učinka određenog čina. Teško prihvatljivo da dužnost može od nas zahtijevati djelovanje kojim se stvara manje dobra kada bismo mogli stvoriti više (Ewing, 1947). Stoga se u etičkom pogledu može smatrati da je ideja sustava koji takvu činjenicu ne uzima u obzir manjkava i nedostatna. Kant se međutim ne upušta u kontingentne i empirijski određene posljedične učinke određenog djelovanja jer ih ne smatra dovoljno dosljednima. Stoga inzistira na tome da se moralni fenomen ne smije razmatrati osjetilno već inteligibilno. Osjetilno podrazumijeva empiriju koja se vezuje na materijalno i u tom smislu ne nudi pouzdan princip moralnog djelovanja. Stoga je unutar deontološke teorije jedini pouzdani princip utemeljen na formalnim zakonima uma.

Jedan od izdvojenih nedostataka koji se također pripisuje deontološkoj teoriji jest problem konflikta dužnosti. Naime, sama deontološka etika ne predviđa problem u kojem su pojedine dužnosti jedna s drugom u konfliktu. Takvu situaciju Kant smatra nezamislivom³⁴. Razlog tome je što unutar svog opusa izrazitu pozornost posvećuje traganju za najvišim principom moralnosti kojeg pronalazi u kategoričkom imperativu te smatra da ukoliko je on valjano postavljen dilema ne bi trebalo biti. Postupanje prema imperativu moralo bi jamčiti moralnu ispravnost, nedvojbenost i jasnoću djelovanja. Konflikt dužnosti značio bio konflikt djelovanja prema maksimi ali nikako univerzalnom zakonu jer bi mu se u tom smislu oduzela objektivna vrijednost i postao bi tek subjektivan princip. Najviši princip moralnosti izgubio bi svoju univerzalnost i time u potpunosti relativizirao ispravnost moralnog prosuđivanja. Kant sugerira djelovanje iz dužnosti kojim se u postavljanju maksima nastoji odbaciti one koje ne mogu postati općim zakonom. Time ukida mogućnost konflikta. Prema tome preostaje zaključiti da konflikt ne nastaje zbog formalnih principa već materijalnih kojih se čovjek, kao emocionalno biće, ne može u potpunosti lišiti. Kantova etika je stoga često nazivana hladnom.

Mnogi filozofi su nastojali braniti Kantov sustav od optužbi za formalizam. Unatoč tim nastojanjima on nikada nije u potpunosti mogao pružiti adekvatna rješenja za probleme s kojima su ga suočili njegovi kritičari. „Među tri interpretacije samo tumačenje teleološke kontradikcije može izbjeći oba oblika optužbe za formalizam, jer takozvane nemoralne i prirodne radnje suprotstavljaju sustavno sklapanje prirodnih i humanih ciljeva“ (Iwasa, 2013, 72).

³³ U izvorniku: „The use of violent natural means for achieving ends cannot be universalized because that would leave us insecure in the possession of these goods, and without that security these goods are no good to us at all“ (Ibid, 99).

³⁴ Vidi Kant, I. (1965). *The Metaphysical Elements of Justice: Part I of the Metaphysics of Morals*, Indianapolis: Hackett Pub. Co., str. 25.

3.3.1. Pedagoška deontologija kao odgoj za dužnosti

Temelji Kantovog pristupa razvijanju vrline prezentirani su unutar dva njegova dijela *Praktična antropologija* i *Pedagogija*. Ključna teza Kantove pedagoške teorije svodi se na njegovu tvrdnju da je čovjek jedino biće kojem je potreban odgoj. Pod odgojem Kant podrazumijeva njegu i poduku (*Unterweisung*) te obrazovanje (*Bildung*). Pedagogiju kao znanost o odgoju dijeli na fizičku i praktičnu. Fizički odgoj ima ulogu održavanja sličnosti koje čovjek dijeli sa životinjama. „Praktična ili moralna pedagogija skrbi o odgoju kojim se čovjek formira u svrhu vođenja aktivnog slobodnog života. (...) To je odgoj usmjeren osobnosti, odgoj slobodnog bića koje se može održavati i postati član društva, ali koje također može imati unutarnju vrijednost jedinstvenu samu za sebe“ (Kant, 1908, 135).³⁵ Prema Buchnerovom pojašnjenju je sve što je u Kantovoj teoriji označeno kao tjelesno ili fizičko u osnovi povezano sa prirodom i prirodnim procesima. S druge strane se sve što Kant naslovljava terminima moralno ili praktičko povezuje s njegovim razumijevanjem slobode.

Kantovo formuliranje pedagoške teorije nastaje 1776./77. akademske godine kada je u Königsbergu predavao pedagogiju. Njegova predavanja i rukopise objedinio je njegov učenik Theodor Rink a objavljeni su 1803. godine još za vrijeme njegova života. Budući da je djelo nastajalo u predkritičkom razdoblju njegove filozofije, unutar spisa o pedagogiji se tek nazire ideja suprotstavljanja slobode i prirode koju kasnije eksplicitno razrađuje unutar *Kritike čistog uma*. Kant je stoga nakon konstituiranja dijalektičkog sustava tri kritike namjeravao preraditi teoriju pedagogije. Temeljem suprotstavljenosti slobode i prirode Kant uviđa neophodne preduvjete za razvoj praktičkog uma. Praktički um kao ozbiljenje čovjekove slobode je moguć tek putem oblikovanja koje se ostvaruje pod utjecajem odgoja. Čovjek koji je istinski slobodan djeluje temeljem praktičkog uma koji određuje granice kao i uvjete slobodnog djelovanja. U najširem smislu praktički um predstavlja čovjekovu sposobnost da putem refleksije pruži odgovor na Kantovo pitanje što treba činiti (kako djelovati). Odgojem se treba omogućiti realiziranje svih načina pojavljivanja praktičkog uma kako bi on bio; discipliniran, kultiviran, civiliziran i moraliziran (Kant, 1991).

Disciplinu Kant smatra važnom jer temeljem nje čovjek pripitomljava nesputanost vlastite prirode. Disciplinirajući vlastiti um čovjek se uzdiže na višu razinu od puke prirodne determiniranosti dokidajući svoja životinjska određenja. U tom pogledu odgoj podrazumijeva

³⁵ U izvornom tekstu: „Practical, or moral, education is that by which man is to be so formed that he can live as a freely acting being. It is the education towards personality, the education of a free being who can maintain himself and become a member of society, but who can also have an inner worth peculiar to himself“ (Buchner, 1904, 135).

određenu prinudu ali ne i robovanje jer krajnja svrha odgoja jest sloboda. U pogledu discipliniranja djecu ne treba kažnjavati jer je svrha odgoja kod odgajnika osvijestiti poštovanje prema zakonu a ne strah od kažnjavanja (Kant, 1908). Po pitanju kažnjavanja razlikuje se moralna i fizička kazna. Moralna kazna ima efekt umanjivanja naših strasti dok fizička podrazumijeva njihovo uskraćivanje. Tjelesno kažnjavanje smatra bliskim moralnom kažnjavanju ali je ono za razliku od njega negativno. Prakticiranju takve vrste kazne je stoga potrebno pristupati s oprezom. Svrha discipliniranja i kazne je stvaranje posluha ali ukoliko je primjena kazne neadekvatna ili pretjerana može rezultirati djelovanjem suprotnim od poželjnog. Temeljem posluha stvara se navika koja je nužna za razvoj djelovanja iz dužnosti i vrline.

Kultiviranje obuhvaća pozitivni vid odgoja u obliku nastave i poduke. Svaka generacija pruža znanje svojih predaka te na taj način stvara obrazovanje koje će proporcionalno i svrsishodno razvijati ljudske kapacitete (Kant, 1908). Oni se ne razvijaju samostalno te je stoga obrazovanje vještina koja naziva pedagogijom. Putem raznih odgojnih sadržaja dijete usvaja vještine nužne za život unutar određene kulturno društvene zajednice. Pod odgojnim sadržajima koji se kultiviraju smatrao je čitanje, pisanje te razvoj vještine (spretnosti). Vještina se pritom smatra sposobnošću za razvoj vlastitih prirodnih talenata. Obrazovanje smatra najvećim ljudskim problemom jer obrazovanje ovisi o razumijevanju dok razumijevanje ovisi o obrazovanju. Neophodno je proučavati obrazovanje jer jednako kao što djeca poput uzora slijede vlastite roditelje to čine učenici sa svojim učiteljima. Ukoliko je poduka loša, čitave generacije kao i trud oko kultiviranja ljudske rase će biti uzaludan. Obrazovanje se razvija postupno putem iskustva koje se prenosi s generacije na generaciju dodavanjem novih iskustava koje omogućuju stalni napredak svojim nasljednicima. Jedan od principa obrazovanja stoga u sebi trebalo sadržavati ne samo poduku za djelovanje u trenutnom stanju već i onom budućem koje tek dolazi (Kant, 1908, 116). Ipak, obrazovanje ne smije postati instrument kojim se djeca usmjeravaju prema svrhama koje nisu njihove vlastite. Svrha obrazovanja stoga mora biti razvoj autonomije. Dijete na taj način postiže prvi modus slobodnog djelatnog bića u kojem samo sebi postavlja maksime prema kojima djeluje (Kant, 1991). U tom pogledu razvija kulturu suživota u ljudskoj zajednici ali je važno istaknuti da se u pogledu kultiviranja najviše usmjerava na samostalni razvoj vlastitih sposobnosti kroz usvajanje kulture.

Civiliziranje podrazumijeva specifičan oblik kultiviranja kojim pojedinac razvija svijest o sebi i drugima. Ono se odvija pod pretpostavkom društvene interakcije te nužno uključuje drugoga. Tim putem čovjek razvija osjećaj za vrijednosti koje se nalaze izvan njega samoga te vrijednosti drugih. Putem vlastitog odnosa s drugima čovjek kao društveno biće

postaje svjestan svoje svrhe ali i vrijednosti u svijetu koji ga okružuje. Dok se kultiviranjem putem obrazovanja razvija vještina, civiliziranjem se putem iskustva razvija mudrost. Na taj način je Kant smatrao da čovjek postaje ugodan društvu a ono mu pak povratno pripisuje određenu vrijednost. Stoga navodi: „svjetovna mudrost je stvar temperamenta“ (Kant, 1908, 199).³⁶ Takva osoba se zna ophoditi s drugima s ciljem postizanja vlastitih svrha. Svjetovna mudrost predstavlja vještinu primjene naših znanja na čovjeka u smislu korištenja ljudi za svoje vlastite svrhe. Stoga, kako bi razvili takva znanja, odgajanci moraju svjesno postati neprobojnima a usvojiti znanja kako prodrijeti do drugih. Međutim, važno je istaknuti da koliko god razvijalo svijest pojedinca o vrijednosti sebe i drugih, civiliziranje ne razvija moralni osjećaj. U tom pogledu Kant smatra da je potrebno moraliziranje³⁷.

Moraliziranjem razvija se ćudorednost kao najviši stupanj svijesti pojedinca o vlastitom djelovanju. Takav stupanj svijesti postiže se oblikovanjem načina mišljenja temeljem razvoja uma. Djelovanje se imperativom uma usmjerava prema moralnom zakonu u svrhu postupanja prema onome što je objektivno dobro radi samoga dobra a ne neke druge svrhe kao subjektivne sklonosti određene volje. Takvo djelovanje Kant naziva djelovanjem iz dužnosti. Svrha moraliziranja ne leži samo u ostvarivanju dobrog djelovanja unutar određene društvene zajednice već, šire shvaćeno, dobrog djelovanje unutar čitavog ljudskog roda. Na taj način ostvaruje se Kantova ideja humanizma. Razvojem umnosti kao temelja autonomije i slobode ozbiljuje se ideja čovjeka kao umnog bića koje se uzdiže iznad kauzalnosti i determinizma prirode.

Kao što je već ranije naznačeno, Kant je bio svjestan da odgoj nije samostalna djelatnost te će stoga presudnu ulogu u oblikovanju ljudskog subjekta zauzimati odgajatelj. Odgajatelj je prije nego samu istinu dužan djecu poučavati za ljubav prema istini (Kant, 1908). Područja na koja dijeli zadaće odgajatelja prezentirana su unutar praktičnog odgoja koji je prema njegovoj koncepciji razdijeljen na tri segmenta čiji su sastavni dijelovi:

- a) *Skolastično-mehanička kultura* – koja se odnosi na vještinu te je stoga didaktička (posao učitelja),
- b) *Pragmatička kultura* – koja se odnosi na razboritost (posao privatnog poučavatelja),
- c) *Moralna kultura* – koja se odnosi na vladanje.

Skolastičnu kulturu nužna je jer čovjeku omogućuje djelovanje s ciljem postizanja svih vlastitih svrha (Kant, 1908). Putem takvog odgoja čovjek kao pojedinac pridobiva svoju osobnu

³⁶ U izvorniku; „Worldly wisdom is a matter of temperament“ (Kant, 1908, 199). Buchner unutar fusnote dodaje da Kant pod temperamentom misli na tip osjećaja koji je ovisan o našoj fizičkoj konstituciji.

³⁷ Moraliziranje može imati dvojako značenje, poticaj za razvitak ili kritika svega postojećega.

vrijednost. *Pragmatička kultura* koja se odnosi na ljudsku razboritost čovjeku omogućuje formiranje za civilno društvo te time on pridobiva svoju javnu vrijednost. Razboritost kojom pridobiva svoju javnu vrijednost omogućuje mu da izrazi svoju vještinu koju zadobiva unutar skolastičko-mehaničke kulture. *Moralna kultura* odnosi se na vladanje kao odnošenje prema sebi i drugima. Putem razvoja moralne kulture Kant smatra da čovjek pridobiva svoju konačnu vrijednost koja se referira na čitavu ljudsku rasu (Kant, 1908, 136). Moralnost je konačni stupanj razvoja karaktera i stoga ukoliko pojedinac želi razviti dobar karakter neophodno je osloboditi se sklonosti koje mogu prerasti u strasti te mu oduzimaju slobodu i čine ga vlastitim robom. Dobro utemeljen karakter temelji se na odlučnosti volje za određeni čin te njegovom stvarnom izvršavanju (Kant, 1908, 202). Sve unutar odgoja (pod kojim podrazumijeva odgoj i obrazovanje) ovisi o dobrim principima te njihovoj razumljivosti i prihvatljivosti od strane odgajnika. Stoga i prisila kao odgojna metoda mora biti odmjerena te ne smije biti ni premala ali ni pretjerana kako ne bi zakidala djecu u razvoju njihove umnosti.

Odgoj uključuje brigu i školovanje koju zahtijeva djetinjstvo te se određuje negativno i pozitivno. Negativno određenje odnosi se na disciplinu kojom se suzbijaju pogreške. Pozitivno određenje odnosi se na instrukciju i usmjeravanje. Usmjeravanje smatra vođenjem prema izvršavanju onoga što je naučeno. Škola kao javna odgojno obrazovna institucija ima ulogu pružanja instrukcije te njenog ujedinjavanja s moralnom kulturom. Po pitanju odgajatelja razlikuje dvije uloge. To su uloga učitelja (*Informator*) čija je uloga samo davanje instrukcije te uloga privatnog poučavatelja (*Hofmeister*) koji je ujedno usmjeravatelj (Kant, 1908, 127). Pritom učitelj obrazuje za školu a privatni poučavatelj za život. Od učitelja se očekuje da svog učenika učini inteligentnim, razumnim i učenim čovjekom (Kant, 1908, 263). Odgojno obrazovni proces bi trebao trajati sve do onog trenutka dok priroda sama ne uredi čovjeka tako je sposoban voditi samoga sebe, odnosno, biti autonoman. Kant je smatrao da u to razdoblje čovjek stupa oko šesnaeste godine života. Važnost razvoja navedena tri segmenta u odgoju osobe je podjednaka a ni manje važnim Kant ne drži tjelesni odgoj jer se unutar njega kao fazi koja prethodi praktičnom odgoju moguće uočiti pogreške. Ukoliko se one rano ne otklone, sav odgojni napor bi mogao biti uzaludan.³⁸ Ipak, ključnim se postavlja čovjekov duhovni rast i razvoj kojim se integrira u ljudsku kulturno društvenu zajednicu.

³⁸ Pogreške o kojima Kant govori pri tjelesnom odgoju sastoje se u primjerenoj njezi djeteta koja mu je potrebna u najranijim godinama njegovog tjelesnog razvoja. Na drugim mjestima svoje teorije o odgoju se pod tjelesnim odgojem podrazumijevaju i razne aktivnosti.

3.3.1.1. Metoda moralne instrukcije i etička didaktika

Buchner u komentaru Kantovog spisa o pedagogiji tvrdi da su pedagogija i etika u Kantovom razumijevanju gotovo sinonimni pojmovi što se pogotovo očituje u njihovim empirijskim aspektima (Kant, 1908, 270). Cjelokupan Kantov sustav etike utemeljen na zakonima uma ne bi imao mogućnost ozbiljenja bez pružanja objašnjenja na koji način je moguća njegova implementacija u ljudsko iskustvo. Stoga unutar metodike moralne instrukcije i etičke didaktike Kant predstavlja način na koji moralni zakoni dobivaju pristup čovjekovom umu te postaju njegovi subjektivni praktički principi, odnosno, maksime.

Važno je, navodi Buchner, shvatiti da ideju moralno zakona i dužnosti koje proizlaze iz subjektivne predstave djelovanja prema njemu ne smijemo shvatiti doslovno kao stvarne motive djelovanja. Ukoliko bi to bio slučaj, tada bi se ne bi postigla moralnost postupaka već njihova legalnost. Moralni zakon bi tada postao pravni zakon. Važnost poduke se dakle ne sastoji u tome da čovjeka usmjeri za djelovanje koje će bezuvjetno slijediti instrukcije već je njegova nakana daleko šira. Moralni motivi djelovanja se svakako moraju predstaviti ali ne samo iz razloga što čine temelj ljudskog karaktera (kao praktički konzekventni način misli u skladu s nepromjenjivim maksimumima) već i zbog toga što čovjeku pružaju moć da se oslobodi svake senzualne privrženosti te postane svjestan vlastitog dostojanstva (Kant, 1908, 271).

Početna metoda koju Kant navodi (a smatra je vrlo efektivnom u ranoj dobi) je čitanje biografija i priča o događajima i postupcima iz života principijelnih ljudi. Smatra da dana metoda u školama nije dovoljno zastupljena te se u potpunosti ne iskorištava sav njen odgojni potencijal. Na taj način se već u ranoj dobi može potaknuti želja i interes za prosuđivanjem ljudskih postupaka što djeca doživljavaju kao oblik igre. Taj će proces, smatra Kant, ukoliko je učestal, ostaviti na djecu trajan dojam poštovanja ili odvratanja spram određenog postupanja. Stvaranjem navike na prosuđivanje određenih postupaka u obliku hvale i krivice gradi se temelj za ispravno postupanje u budućem tijeku života (Kant, 1908, 272). Važna uloga pričanja priča leži u pobuđivanju određenih osjećaja koji kod djece prije nego li iščeznu uzrokuju određeni odgojni efekt. Kada porastu, teže je na njih željeno utjecati jer bez obzira na moguće uzbuđenje po pitanju onoga što osjećaju, postupaju prema već izgrađenim navikama. Sazrijevanjem djeci u prosuđivanju postaje prirodno tražiti razumske principe djelovanja u odnosu na osjećaje. Tada stupaju u područje proučavanja razumskih zakona te posljedično moralno ispravnih postupaka. Ipak, Kant smatra da nije dobro u djeci gajiti osjećaj divljenja moralnim postupcima vrlih osoba jer smatra da bi moralno djelovanje trebalo biti uobičajeno te se stoga ne smije tretirati kao nešto posebno što bi zasluživalo divljenje. Divljenje smatra da umanjuje osjećaj za dužnost kao

da je to nešto izvanredno i zaslužno ukoliko joj se povinujemo (Kant, 1908, 278). Djecu je u ranoj dobi potrebno navikavati na jednostavna pravila koja se odnose na njihovo vladanje u užem društvenom krugu a ona će se zatim postupno širiti.

Discipliniranje djece za suzdržavanje od pukih sklonosti jednako je važno jer bez primjene discipline, nikada se neće moći otetiti vlastitim osjećajima a oni će onemogućavati razvoj njihovih racionalnih kapaciteta (Kant, 1908). U tom pogledu, neće se bitno razlikovati od divljaka koji su robovi vlastitih strasti. Kako se to ne bi bio slučaj, potrebno je ustrajati u discipliniranju volje te joj dopustiti samo one oblike zadovoljavanja vlastitih svrha koje su prihvatljive. Djeca u ranoj dobi trebaju biti podvrgnuta pravilima unutar obitelji i školi uz pravila u igrama tako da nauče kontrolirati vlastite emocije a oni su izrazito slični Kantovom razumijevanju pravnih zakona koji su univerzalni, nedvosmisleni, nužni i neophodni za zaštitu vanjske slobode svih (Cureton i Hill, 2014). Sva djeca ih bez iznimke trebaju poštovati (željeli to ili ne) a roditelji ne smiju pokazivati preferiranje jednog djeteta nad drugim u njihovoj primjeni. „Pravila bi trebala upravljati vanjskim djelima, a ne unutarnjim željama ili motivacijama te bi ih trebalo najaviti unaprijed“ (Kant i Louden, 2007, 481, prema, Cureton i Hill, 2014, 98)³⁹. Pravila bi trebala omogućiti dostatno vrijeme za igru, rad i spavanje a to su ujedno i nužni preduvjeti za dječji fizički razvoj. Ograničen spektar pravila koje će djeca sama izabrati bi trebao biti zastupljen ali ih se onda moraju i pridržavati. Unutar zadanih pravila potrebno je dopustiti djeci da samostalno prosuđuju i donose vlastite zaključke. Odgojne metode za nepoštivanje pravila uključuju kažnjavanje ali se ono primjenjuje samo u svrhu discipliniranja. Možemo razlikovati negativno i pozitivno kažnjavanje (Kant, 1908). Prvo se primjenjuje u slučajevima lijenosti ili nemoralnosti (laganje, neodgovornost, svadljivost) dok se drugo primjenjuje u slučaju nevaljalosti. Ukoliko se kazna nanosi iz gnjeva, može imati izopačen učinak te je stoga usmjeravanje i ispravljanje uvijek potrebno činiti savjesno u svrhu njihova poboljšanja. Tjelesno kažnjavanje, ukoliko se često ponavlja, može dijete učiniti tvrdoglavim te takvo kažnjavanje samovolje ih može učiniti još samo više samovoljnim (Kant, 1908, 193). Izrazito važnim je u pogledu kažnjavanja drži suzbijanje pojave laganja i razvijanje istinoljubivosti jer ukoliko laganje postane dijelom karaktera smatra da će ga čovjek u potpunosti izgubiti.

U trenutku kada pojedinac razvije sposobnost samostalnog odlučivanja u okviru postavljenih pravila, što obično biva u razdoblju rane adolescencije, potrebno je usmjeriti unutar ograničenja svoju slobodu koristi za dobre svrhe (Cureton i Hill, 2014). Njihovo

³⁹ U izvornom tekstu: The rules should govern external acts rather than inner desires or motivations and they should be announced in advance (Kant i Louden, 2007, 481, prema, Cureton i Hill, 2014, 98).

usmjeravanje ne smije se odvijati putem prijetnje, kažnjavanja ili davanja primjera. Pogotovo tjelesna kazna ne smije biti korištena kao forma moralne instrukcije. Adolescenti moraju imati samostalnu mogućnost odlučivanja kako će postupati u određenim situacijama te se sukladno tome naučiti postupcima koji će biti usmjereni djelovanju prema dužnosti iz dužnosti. Prihvatanje ili odbijanje od strane drugih pojedinaca unutar društva predstavljaju pomoć u uspostavljanju moralnog djelovanja. No, izrazito važno je njihovo samostalno uspostavljanje ideje vlastitog dostojanstva. Ukoliko drugi postanu pokazatelj i mjerilo njihove vrijednosti to u njima može izazvati zavist i aroganciju. Ideja razvoja djelovanja prema dužnosti iz dužnosti po moralnom zakonu koji nalaže um kod adolescenta nalaže postupanje i djelovanje koje se uvijek, univerzalno i nedvojbeno po pitanju morala koncipira kao ispravno. Razvojni kapacitet adolescenta dostatan je za takvo usmjeravanje a njegova dužnost je na takvo djelovanje uputiti i druge. Izrazito važna je u tom pogledu ideja ljudskog dostojanstva jer se putem nje razvija, ne samo osjećaj za vrijednost samoga sebe, već i vrijednost drugih ljudi (Kant, 1908). Ona se ne ogleda u samoj pripadnosti određenom sloju društva (primjerice sluge – koji su bili učestala pojava u njegovom vremenu) već samoj činjenici da su racionalna bića koja su, kao takva, pripadnici ljudskoga roda. Samim time Kant naglašava da u zaslužuju ravnopravnost jer su toga kao ljudska bića dostojni. U tom pogledu Kant razvija ideju kozmopolitizma, jednakosti, ravnopravnosti i ljudskog dostojanstva.

Etička didaktika kao učenje o vrlinama iznimno je važno za razvoj moralnog karaktera. Temelji učenja o moralnim postupcima, kao što je već navedeno, potrebno je učiti od najranije dobi ali jednako poput u obitelji, vrlina bi se trebala i javno podučavati. Takva vrsta poduke trebala bi se nazivati moralni katehizam (Kant, 1908, 280). Njegova uloga je prezentacija teorije dužnosti i vrline učincima. Učitelj zauzima ključnu ulogu u poučavanju vrline a pritom se može koristiti dijaloškom metodom (u kojoj učenici zajedno s njim postavljaju pitanja) te akromatskom metodom (u kojoj učitelj govori sam). Kant ujedno smatra da će utemeljenje vrline biti važno u dobrom uzoru samog učitelja jer je imitiranje prvi korak prema usvajanju maksima koje će posljedično sami sebi postaviti (Kant, 1908, 280-281). Metoda Sokratskog razgovora kojom učitelj i učenik dijaloški pristupaju sadržaju moralnog katehizma temelj je moralne instrukcije putem koje se analizira dužnost, njeno razumijevanje i vrijednost. Unutar spisa o pedagogiji Kant pruža primjer takvog dijaloga te napominje da budući da je mnogo raznih slučajeva postupanja on treba poslužiti samo kao okvirni primjer. Kant je smatrao da je moralni katehizam važno miješati sa religijskim katehizmom ali ne prije nego što se u potpunosti izgrade moralni temelji jer bi u suprotnom religija mogla prerasti u puko licemjerstvo za poštivanje dužnosti iz straha a ne istinskog osjećaja naklonosti.

3.3.1.2. Etika učiteljske profesije

Na mnogim mjestima unutar *Pedagogije* Kant progovara o izrazitoj važnosti učitelja u usvajanju *nauka o vrlini*. Budući je vrlina nauka, on se mora učiti a za njegovu naobrazbu su nedvojbeno zaslužni učitelji. Učitelj, kao posrednik moralnog nauka, stoga ima značajan utjecaj na formiranje karaktera učenika. „Učitelj je stručnjak koji organizira i izvodi odgojno obrazovni proces i svojim općim obrazovanjem, poznavanjem pedagoške, didaktičke, metodičke i psihološke njegove osnove, u zajedničkom radu s učenicima, ostvaruje cilj i zadaće odgoja i obrazovanja“ (Rosić, 2011, 143). Ukoliko je sam učitelj moralno neosvijestjen te ne poznaje u potpunosti sadržaj koji treba poučavati jednako kao ni učenika kojeg treba poučavati, ishodi obuke neće uroditi plodom te mogu rezultirati razvojem krivo usmjerenih principa djelovanja. U suvremenom pogledu uloga učitelja odnosi kako na odgojni tako i na obrazovni aspekt njegove djelatnosti. Suvremeni je učitelj odgojitelj, medijator i socijalni integrator u najširem smislu deontologije (Rosić, 2011). Značajnu pozornost liku učitelja posvećuje znanost pedeutologija kojom se naglašava da za specifična znanja koja učitelj mora imati da bi uspješno izvršavao vlastitu ulogu nisu samo u poznavanju određenih predmeta već su sadržana u njegovoj ličnosti. Ukoliko se pedeutologiju promatra s aspekta etičkih vrijednosti, svojstva koja se pripisuju liku učitelja mogu se izraziti u obliku vrline.

U suvremenom pogledu uloga učitelja od njega iziskuje mnoga znanja kako teorijska tako i praktična. U pogledu njegovog zanimanja ipak se smatra najznačajnijim njegov odnos s učenikom te sposobnost animiranja, usmjeravanja i poticanja razvoja njegovih vlastitih sposobnosti. Dijaloška metoda koju Kant (1904) spominje svakako je prisutna i u današnjem smislu izvršavanja deontološke dužnosti učitelja ali Rosić (2011) napominje da je suvremeni učitelj mnogo više od toga te svoju zadaću ostvaruje: animacijom, terapijskom kompetencijom, demokratskim stilom vođenja te suradničkim odnosom kojim doprinositi stvaranju ozračja pomoći, podrške, putokaza, priznavanja, stvaranja prijateljstva, pravilnijeg razvoja prema potrebama te mogućnostima i interesima učenika. Današnja uloga učitelja je dakle koncipirana u svim navedenim područjima ali važno je uočiti da je za njeno ostvarivanje nužna komunikacija na koju već i sam Kant unutar dijaloške metode ukazuje. Ukoliko je komunikacija između učitelja i učenika loša ona stvara nepovjerenje, strah, sumnju u vlastite sposobnosti i napredak te ne stvara predispozicije za izražavanje mišljenja, prosuđivanja i logičke argumentacije. Upravo su ti elementi neophodni za razvoj mišljenja, autonomije te u konačnici vrline i djelovanja iz dužnosti.

Unutar učiteljske profesije postoje posebne dužnosti kojih se treba pridržavati kao moralnih obaveza učitelja prema osobama koje o njemu ovise (Rosić, 2011). Učiteljevo djelovanje se dakle može analizirati putem skupa normi kojih je dužan pridržavati se pri obavljanju vlastite profesije. Kako u odnosu prema učenicima tako i drugim učiteljima ili roditeljima. U skladu s tim moguće je razlikovati tri različita oblika učiteljeve deontologije a to su:

- a) Etički deontološki oblik – najširi oblik djelovanja koji podrazumijeva djelovanje u skladu s moralnim dužnostima (odnosno djelovanje iz dužnosti).
- b) Stručni deontološki oblik – može i ne mora biti etički neprihvatljiv postupak. Kantovom terminologijom može se označiti kao djelovanje prema dužnosti, odnosno legitimno djelovanje koje nije nužno moralno relevantno.
- c) Kazneni deontološki oblik – odnosi se na pravnu legalnost učiteljevog djelovanja i kaznena djela koja može počinuti u vezi sa svojom profesijom (neovlašteno otkrivanje profesionalne tajne, davanje lažnog iskaza i sl). Detaljno su opisana u zakonskim propisima iz područja odgoja i obrazovanja te u Kaznenom zakonu (Rosić, 2011).

Etički deontološki oblik najviši je oblik moralnog djelovanja koji, poput u mnogim drugim profesijama, daleko nadmašuje puka pravna ili stručna određenja dužnosti kojih se treba pridržavati. Njihova određenja proizlaze ne samo iz ograničenja djelovanja u svrhu zaštite dobrobiti drugoga već, u deontološkom smislu, iz zahtjeva samog razuma koji nam nalaže da činimo određene postupke zato što su sami po sebi dobri. U svrhu ostvarivanja takvog djelovanja neophodno je znanje, vještina i djelovanje ne samog subjekta koji biva poučavan već i onoga koji poučava. Učitelj svojim djelima predstavlja uzor i model djelovanja koji će učenik slijediti (Kant, 1908). Stoga je važno ne pristupati djelovanju u eliminacijskom smislu u vidu negativnih određenja (što ne činiti) već u afirmativnom smislu poticati određene postupke (predstavljanjem onoga što činiti). Svrhe i motive naših djelovanja u skladu s određenjima za i protiv postupanja u skladu s idejom dužnosti potrebno je promišljati, prosuđivati i usmjeravati. Ideja dužnosti nije sadržana u ljudskoj naravi jer on svoje djelovanje usmjerava prema raznim svrhama koje mu zadovoljavaju njegove subjektivne potrebe. Kako bi čovjek razvio vlastiti osjećaj dužnosti, razum i objektivnost u prosuđivanju sebe u odnosu prema drugima, potrebna je poduka. U tom poslu presudan i određujući faktor zauzima lik i djelo samog učitelja. Temeljem danih određenja moralni fenomen postaje ujedno i pedagoški fenomen. Kao takav, njegov sadržaj mora biti predmetom proučavanja ali i poučavanja. Specifičnost u ostvarivanju i izgradnji ljudskog karaktera te njegovih vrlina uvijek će predstavljati proces uzajamnog, dijaloškog, aktivnog i refleksivnog odnošenja učenika i

učitelja. U tom odnosu sama uputa za ispravno djelovanje nije uvijek eksplicitno izražena i njen sadržaj će stoga, slično kao u Sokratskoj metodi, ovisiti o valjanosti prosuđivanja i zaključivanja. Sam Kant (1904) smatrao je da je za podučavanje nužno izvrsno poznavanje kompletnog *Organona* (Aristotelove tradicionalne logike). Formalni oblik Kantove moralne teorije takvoj konstataciji ide u prilog. Pedagogija, putem ličnosti i uloge učitelja dakle ne samo da determinira uvjete procesa formiranja moralnog rasuđivanja već bi svojim odgojnim sadržajima o njem trebala i skrbiti. Kant nikada nije u potpunosti specifično odredio sadržaje kao ni razradio detaljan sustav pojedinih dužnosti ili vrlina kao specifičnih svrha kojih se u djelovanju iz dužnosti trebamo pridržavati već je samo smatrao da doprinose moralnom djelovanju. Ipak, ukazivanjem na pojedine dužnosti vrline unutar *Metafizike čudoređa* naznačio je da je njihovo proučavanje od izrazite važnosti za čovjeka a njihov sadržaj potrebno je usvajati. Procesom usvajanja etičkih znanja bavi se pedagoška etika.

„Pedagošku etiku treba shvatiti kao disciplinu koja se bavi procesom moralnog rasuđivanja, opisivanja i objašnjavanja argumentacijskih shema i uspostavljanje kriterija moralne pedagoške djelatnosti, u smislu prosudbe dobrog i lošeg odgoja – u procesu i rezultatu. (...) Drugo značenje pedagoške etike kao posebnog sustava moralnih normi regulira ponašanje učitelja prema učenicima, prema sebi, prema predmetu učenja i prema drugim sudionicima u pedagoškom procesu“ (Rosić, 2011, 147 -148).

Sukladno značenju pedagoške etike u kao sustava moralnih normi (kao dužnosti) učitelja predstavlja se načelna podjela dužnosti kojih bi se učitelj trebao pridržavati u svom odnosu prema učenicima a to su: pomaganje, usmjeravanje, dogovaranje, organiziranje, poticanje, savjetovanje i ohrabrenje (Rosić, 2011).

II. METODOLOŠKI PRISTUP

Metodologija istraživanja se u skladu s interdisciplinarnom naravi ovoga rada oslanja na više područja: filozofiju, pedagogiju i povijest. Primarno metodologijsko polazište disertacije određeno je sukladno spoznajama suvremene pedagogije i stoga metodologijski pristup ovoj temi proizlazi dominantno iz ovog područja. Dominirajuća metodologija istraživanja je postavljena unutar kvalitativnog područja s prevladavajućom deskriptivnom analizom sadržaja pedagoške literature primarnih i sekundarnih izvora (Cohen, Manion, Morrison, 2007). Poseban naglasak je stavljen na teorijsku analizu razvitka fenomena vrijednosti, posebice moralnih vrijednosti u pedagoško-filozofskim etičkim idejama. Temeljni metodički pristup u ovoj disertaciji čini analiza sadržaja odabranih dijelova teksta iz filozofskog opusa znamenitih filozofskih, etičkih i pedagoških teoretičara koji su se bavili utjecajem moralnih vrijednosti svoga razdoblja na čovjeka i njegov odgoj i obrazovanje.

Svrha je disertacije iz pozicije suvremenih znanstvenih dostignuća pedagojske znanosti detektirati što je moguće veći broj implikacija odgojnog djelovanja etičkih vrijednosti koje su iskazane u povijesnom kontinuitetu filozofskih i pedagoških etičkih istraživača.

Kvalitativnom analizom nastoji se istražiti i prikazati etičke vrijednosti u kontekstu njihove zastupljenosti, odgojnog utjecaja i mogućih vremenskih povezanosti u svrhu njihova usustavljanja u zaseban teorijski sustav suvremene pedagoške deontologije. Kvalitativna istraživačka paradigma naglašava atributivna obilježja podataka koji se prikupljaju, a glavna su obilježja navedene paradigme kvalitativni pristup, shvaćanje istraživanih pojava, idiografska svrha, primjena hermeneutičkih postupaka, fenomenološki pristup, odnosno hermeneutička analiza, holističnost i subjektivnost (Mužić, 1986, 204).

Metodološki gledano, rad se temelji na hermeneutičkom pristupu (König i Zedler 2001), a metodička orijentacija utemeljena je na povijesnoj analizi sadržaja. Ovo istraživanje koristi neempirijsku metodu rada na literaturi postupkom kvalitativne analize te ima razvojna i primjenjiva obilježja utemeljena na analizi sadržaja, arhivske građe i primarnim i sekundarnim izvorima filozofske i pedagoške literature. Prikupljene podatke i izdvojene fenomene se kvalitativnom analizom klasificira u odgovarajuće kategorije kako bi se mogli što bolje metodički opisati, kako bi se mogao pronaći opći i temeljni smisao poruka koju proučavani sadržaji šalju, a koje služe za osmišljavanje suvremenih teorijskih deontoloških ideja.

1. Predmet istraživanja

Pojam vrijednosti kao predmet istraživanja prisutan je od samih početaka promišljanja čovjeka u društvenom, moralnom i odgojnom kontekstu. Razvoj promišljanja vrijednosti, posebice etičkih vrijednosti s pojavom ranih teorija morala i etičkih sustava naglašava čovjekovu potrebu za razmatranjem principa svrhovitosti vlastitog djelovanja u odnosu prema sebi i drugima. Rane ideje idealnih modela ljudske osobnosti i društva ukazuju na čovjekovu stalnu težnju prema osobnom i društvenom idealu s ciljem postizanja harmonije i sklada između kulturno-društvene i prirodne dimenzije njegovog bitka. U svojoj srži razvoj ljudskog karaktera kao i kolektivnih obilježja kulture neizostavno uključuje pojam vrijednosti. Njihovu ulogu i odgojni utjecaj ne promatramo samo kroz proces kulturno-društvene reprodukcije, već i procesom humanizacije u najširem smislu. U tom pogledu polazimo od ideje da je njihovo prenošenje, usvajanje i koncipiranje ključno za razvoj ljudskog karaktera. Etičke vrijednosti, posebice držimo važnima u smislu odrednica, svrha i ciljeva koje tijekom povijesti usmjeravaju ljudsko djelovanje. Etičke vrijednosti analiziraju se iz pozicije suvremene pedagogijske znanosti polazeći od pretpostavke da su etičke vrijednosti ujedno i odgojne vrijednosti. U tom smislu želimo istaknuti kako svaka etička vrijednost ima i svoj odgojni utjecaj samo ako je odgojno oblikovan čin njezine transmisije.

Predmet ovog znanstvenog istraživanja su etičke vrijednosti u interdisciplinarnom kontekstu promatranja pa predmet pripada znanstvenoj disciplini opće povijesti povijesti pedagogije. Predmetom ovoga istraživanja obuhvaćen je pregled razvoja etičkih vrijednosti od vremena antike do razdoblja prosvjetiteljstva. Istraživanjem, analizom i sintezom te prikazivanjem temeljnih ideja vrijednosti i njihovog usustavljanja tijekom povijesnog razvoja smatramo važnim istaknuti njihovo odgojno djelovanje i utjecaj na razvoj čovječnosti. U kontekstu etičkih teorija vrijednosti se prezentiraju kao ljudske vrline te će u skladu s tim razumijevanjem biti analizirane i tumačene.

Njihovo daljnje determiniranje u smislu podjele na formalne i materijalne vrijednosti uzima se u obzir pri prezentiranju pojedinih etičkih vrijednosti u okviru teorijskih odrednica pojedinih predstavnika unutar kojih se iskazuju. Predmetom istraživanja ukazuje se na važnost koncipiranja cjelovitog sustava vrijednosti u svrhu pružanja smjernica za odgojno obrazovno djelovanje. Etičke vrijednosti pritom promatramo kao poželjne čimbenike odgojnog djelovanja koji se reflektiraju u liku i djelu odgajatelja jednako kao i odgajanika. Formalno je ovo područje djelovanja svih vrsta odgajatelja popraćeno znanstvenom disciplinom pedagoškom

deontologijom koja ostvaruje međusobni odnos s filozofijom, a koji se ogleda u praćenju odlučnosti metodoloških pristupa i oblikovanja deontološke spremnosti budućih učitelja.

Pedagoška deontologija i pedagoška etika su nam ovdje nezaobilazno područje promatranja uslijed povezanosti u kojoj je etika teorijska osnova pedagoške deontologije. Etika pruža spoznaje istražujući vrijednosne implikacije moralnog djelovanja učitelja, dok pedagoška deontologija nastoji formulirati pravila njene profesionalne primjene. Pedagoška deontologija i pedagoška etika usmjeravaju učitelje i učenike na humanizaciju pedagoških procesa. Pedagoška etika oblikuje zahtjeve koje društvo postavlja prema učiteljevom moralnom karakteru, a pedagoška deontologija istražuje mehanizme uvođenja istih normi u njegovo djelovanje, promiče njihovo razumijevanje i odgovarajuće reguliranje ponašanja. Pedagoška etika razvija etičke standarde pedagoške djelatnosti a pedagoška deontologija istražuje norme i pravila u postupcima i radnjama djelatnika iz područja obrazovanja.

2. Ciljevi istraživanja

Cilj istraživanja je iščitati, kategorizirati i uokviriti etičke vrijednosti diseminirane iz etičkih teorija epohalno relevantnih predstavnika. Svrha ove disertacije je analizirati aspekte etičkih vrijednosti ponajprije u kontekstu odgojne znanosti. Uz analizu odabranih filozofskih djela istaknutih etičkih teoretičara u disertaciji se analiziraju i dostupni sadržaji literature raznih autora posvećenju implikacijama vrijednosti u odgojnom i obrazovnom djelovanju. U tom smislu cilj ne zaobilazi niti dosadašnje pedagoške, filozofske, ali i povijesno determinirane spoznaje o etičkim sustavima vrijednosti.

3. Zadaci istraživanja

Zadacima istraživanja otvraju se i osmišljavaju problemi koji se operacionaliziraju i predstavljaju smjernice koje vode cilju ove disertacije:

1. Identificirati u povijesnom kontekstu i kontinuitetu nositelje ideja i teoretičare etičkih sustava vrijednosti.
2. Analizirati u njihovim dostupnim radovima polazišne ideje i njihovo razumijevanje fenomena vrijednosti.

3. Identificirati sadržaje relevantne za razvoj i mogućnost osustavljanja etičkih vrijednosti i osmišljavanja skala ili modela vrijednosti i vrijednosnih sustava.
4. Analizirati sadržaje pedagoške literature koji tematiziraju razvoj moralnih kvaliteta osobe.
5. Identificirati i analizirati temelje deontološke etičke teorije.
6. Osustaviti identificirane etičke vrijednosti u novi teorijski koncept i zaseban sustav vrijednosti.
7. Predložiti mogući teorijski okvir pedagoške deontologije temeljem analiziranih sustava etičkih vrijednosti.
8. Ukazati na poželjna praktična i teorijska polazišta pedagoškog poziva iz etičkih vrijednosti utvrđenih analizom sadržaja u ovoj doktorskoj disertaciji.

4. Istraživačke tvrdnje

Temeljem postavljenih zadataka istraživanja osmišljavaju se i postavljaju istraživačke tvrdnje koje vode odgovorima ovoga istraživanja:

1. Razvoj etičkih vrijednosti uvjetovan je odgojem.
2. Povijesni izvori ukazuju na poželjan odgojni utjecaj etičkih vrijednosti.
3. Postoji povijesni kontinuitet nositelja ideja i teoretičara etičkih sustava vrijednosti.
4. Postoji povezanost između poželjnih vrijednosti pedagoškog djelovanja u različitim etičkim teorijama promatranima kroz povijesni razvoj.
5. Pojedine kategorije etičkih vrijednosti zastupljene su unutar svih povijesnih razdoblja obuhvaćenih analizom sadržaja odabrane literature.
6. Etičke vrijednosti zastupljene su unutar deontološke etičke teorije.
7. Temeljem povijesne analize razvoja etičkih vrijednosti moguće je strukturirati pedagošku deontološku teoriju.

5. Metode istraživanja

Doktorska disertacija temelji se na kvalitativnom pristupu povijesne analize sadržaja pedagoške i filozofske literature u razdobljima stare Grčke, Rima, srednjega vijeka, renesanse i prosvjetiteljstva. Kvalitativna analiza sadržaja je metoda sustavnog opisivanja značenja kvalitativnih podataka. U prvoj fazi kvalitativne analize opisuju se determinirani fenomeni, zatim reducira bitno od nebitnog. Slijedi deskriptivna analiza, svrstavanje podataka u slične homogene skupine i njihova kategorizacija. Identificiranim kategorijama vrijednosti opisuju se svojstva kako bi se među njima odredile relacije. Na kraju se iz relacija stvaraju novi paradigmatički modeli, tj. dolazi se do utemeljenja teorije na temelju naracije putem induktivne metode ali i deduktivne logike zaključivanja (Glaser i Strauss, 1967).

U kvalitativnom pristupu se u ovom radu primjenjuje hermeneutička paradigma. Hermeneutička paradigma analize sadržaja uključuje opis, ali uzima u obzir razumijevanje i promišljanje sadržaja dok se njena glavna odgovornost sastoji u razumijevanju smisla analiziranog sadržaja (Vieira i de Queiroz, 2017). Najvažniji uvjet povijesne znanosti jest činjenica da povijest istražuje onaj koji je stvara, a povijesni proces razvoja mišljenja se smatra tekstom koji treba dešifrirati (IIA-RF, 2020). Hermeneutika je umijeće razumijevanja pa je cilj hermeneutičke prakse ispravno razumjeti ono što je drugi izrazio, posebno u pisanom obliku (Schmidt, 2006, 11). Definicija hermeneutike je tekstualna interpretacija, drugim riječima, pronalaženje značenja u napisanoj riječi (Byrne, 2001, 968). U tom pogledu hermeneutička analiza je primarno usredotočena na tekstove kao izvore podataka za istraživanje (Byrne, 2001). „Ne samo da je doslovno značenje onoga što je rekao ili napisao taj ili onaj autor podložno razumijevanju, razumijevanje mora razumjeti i samog tvorca teksta. Bilo koji tekst, bilo koji govor mogu se shvatiti i pretvoriti u čin razumijevanja. Metoda razumijevanja obraća se i općenitom i pojedinačnom: moraju se razumjeti i tekst i kontekst samog djela i autora. Razumijevanje mora prevladati vremensku barijeru i biti u poziciji takozvanog "izvornog čitatelja". Štoviše, ispostavlja se da je takav stav identifikacija sa samim autorom. Dakle, cilj postupaka razumijevanja hermeneutike je razumijevanje analizom djela, samog autora, a cilj je razumjeti autora bolje nego što je on sam razumio“ (IIA-RF, 2020).

U tom pogledu budući da istraživač nije u mogućnosti izbjeći vlastitu uronjenost u tekst i pristupiti mu s neutralne pozicije zadržava određenu slobodu u procesu njegovog razumijevanja i tumačenja. Upravo je svijest o povijesnoj uvjetovanosti istraživača i njegovog subjekta jedan od glavnih preduvjeta hermeneutičke metodologije. Tumačenje i interpretacija promatraju se kao otvoreni događaj i kontinuirani dijalog koji se uvijek nastavlja. Kao

kognitivna metodologija hermeneutika se odnosi samo na razumijevanje i tumačenje teksta već i spoznaju kao samospoznaju pojedinca i društva (IIA-RF, 2020).

Analiza sadržaja predstavlja pažljivo, detaljno te sustavno ispitivanje i tumačenje određenoga izvora teksta u nastojanju da se identificiraju uzorci, teme, pretpostavke i značenja (Lune i Berg, 2017). Postupak analize sadržaja pedagoške i filozofske literature obuhvaća djela istaknutih etičkih i odgojnih mislilaca odabranih povijesnih epoha. Postupkom analize sadržaja prikupljaju se relevantni povijesni izvori koji su sadržajno uže usmjereni na područje etičkih sustava vrijednosti. Postupci za prikupljanje podataka iz odabrane literature obuhvaćaju:

1. Analizu sadržaja koja služi kao temelj za klasificiranje sadržaja na koji upućuju tekstovi.
2. Kriterijsku analizu sadržaja kojom se utvrđuje mogu li se u proučavanim tekstovima otkriti slične implikacije etičkih vrijednosti koje bi se zatim mogle kategorizirati.

Nakon detaljnog čitanja dostupne literature, izdvajaju se te prema sadržajnim i formalnim karakteristikama opisuju etičke vrijednosti iskazane unutar teksta nama dostupne pedagoške i filozofske literature. Primaran proces ovoga istraživanja je povijesna analiza sadržaja literature kojom se obuhvaća prepoznavanje, izdvajanje i deskripcija podataka. Drugi proces obuhvaća razumijevanje, interpretaciju i tumačenje povijesnih sadržaja literature. Treći proces unutar prepoznatih zadaća istraživanja obuhvaća sintetiziranje, rekonstruiranje i objedinjavanje prikupljenih podataka u svrhu njihove implementacije u zaseban suvremeni sustav pedagoške deontologije. U analizi literature, sukladno postavljenim zadaćama primjenjuje se deskriptivna metoda a u obradi prikupljenih podataka primjenjivani su slijedeći koraci:

- redukcija podataka;
- sređivanje i prikazivanje podataka;
- donošenje zaključaka (Miles, Huberman, 1994, prema, Mužić, 2004, 109).

Temelje ove doktorske disertacije određuje istraživanje usredotočeno na analiziranje fenomena etičkih i odgojnih vrijednosti, njihovih nositelja i predloženih sustava. Iz tako postavljenog predmeta uzorak istraživanja određuje dostupna pedagoška literatura i odabrana djela birana prema principu vrijednosnog suda autora, odabranih epohalnih i relevantnih mislilaca i teoretičara etičkih i odgojnih sustava vrijednosti. Literatura će biti pretraživana na prostorima Nacionalne i sveučilišne knjižnice i mrežnim stranicama dostupnih baza podataka. Budući se istraživanje smješta u kontekst i odnose vrijednosti na područje odgoja, uzorak je moguće proširiti i na ostalu pedagošku literaturu kao i onu literaturu koja za središnju tematiku uzima deontološke probleme odgoja i obrazovanja.

III. RASPRAVNI DIO

1. Grčko razdoblje

U povijesti ne postoje opće prihvaćeni datumi kojima je utvrđen početak završetak Grčkog razdoblja. Tradicionalno gledano, Grčko razdoblje počinje prvim Olimpijskim igrama 776. pr. Kr. dok se datum završetka razdoblja stare Grčke smatra smrt Aleksandra Velikog 323. pr. Kr. Razvoj Grčkih polisa a posebice Atene u razdoblju „zlatnog doba“ Periklove vladavine od 461. do 429. pr. Kr. pozicionira je u središte razvoja filozofske misli. Ona postaje kulturno i trgovačko središte kroz koje prolaze i u kojem djeluju mnogi umjetnici, učenjaci i mislioci

U pogledu istraživanja etičkih vrijednosti oslanjamo se na početak istraživanja moralnog fenomena. Prikazujemo antropološko razdoblje Grčke filozofije kojim je kroz razvoj i usmjeravanje na praktična i društvena pitanja obilježen prijelaz iz kozmološkog razdoblja čiji je temeljni istraživački interes obilježen proučavanjem općih prirodnih zakona i metafizičkih počela bitka.

Sokratova misao predstavlja prekretnicu u tijeku grčke filozofije kojom završava kozmološko i započinje antropološko razdoblje. „Smatra se da je Sokrat već u svojim dvadesetim godinama težio ka tome da se od kosmoloških spekulacija Jonjana okrene ka samom čoveku“ (Koplston, 1988, 135). Sve do Sokrata u središtu filozofske misli bila je suprotnost između *physis* i *nomos* kao opreke između prirode (onog živog, naravnog, rastućeg, pojavnog) i zakona (ljudske konvencije, vještine). Ono što je prirodno smatrano je nužnom datošću dok ono što je propisano zakonom tek proizvoljnom konvencijom. U tom se smislu sve ono što je određeno zakonom smatralo svojevrsnim nasiljem nad prirodom (Kutleša, 2012). Sokrat je svojim djelovanjem preusmjerio razmatranje izvanjskih pojava na sam subjekt koji ih razmatra pa se stoga u središtu tada našao pojam *arete* (grč. *ἀρετή*) koji se u najširem smislu prevodi kao vrlina. Budući da Sokrat nije ostavio literarnog traga, predstavljen je temeljem analize Platonovih dijaloga koja se ubrajaju u rano razdoblje njegova stvaralaštva u kojima je istaknut Sokratov veliki intelektualni utjecaj. Kao drugog predstavnika Grčke misli analiziramo samoga Platona čiji trag razmatranja moralnih ideja obilježava čitav daljnji razvoj etičke misli u zapadnoj kulturi i civilizaciji. Posljednji analizirani predstavnik je Aristotel koji kao Platonov učenik razvija vlastitu teoriju etike vrline ali pruža nove odrednice etičkog fenomena kojima čini daljnji razvojni korak u odnosu na svoje prethodnike.

1.1. Sokrat

Sokrat (grčki *Σωκράτης*, *Sōkrátēs*) je rođen u Ateni, na području Alopeje 470./469. god. pr. Kr. a umro je 399. god. pr. Kr. u istom gradu nakon svrgavanja tirana i obnove demokracije. Umro je uslijed sudskog procesa unutar kojeg su ga sugrađani Melet, Anit i Likon optužili za „bezbožništvo“ i „kvarenje mladeži“. Pretpostavlja se da su pravi motivi njegove optužbe bili ideološke i osobne naravi budući da se u mnogim stavovima nije slagao s idejom demokracije, a glavni tužilac Anit je težio osveti.⁴⁰ Pred sudom je odbio opovrgnuti vlastite teze te prihvatiti ponudu unaprijed sastavljene obrane od strane vrsnog odvjetnika Lisije kojom bi se oslobodio krivnje. Premda su njegovi prijatelji pridobili tamničara na Sokratovu stranu te mu upriličili mogućnost bijega, poštovao je zakon i odlučio ostati u zatvoru i prije konačnog izvršenja smrtne kazne ispio je otrov.

Dosljednost, hrabrost i etičnost njegovih misli i djela prisutne su unutar cjelokupnog njegovog javnog djelovanja. Smrt kojom se ono nastojalo suzbiti predstavljala je samo konačni čin kojim je ono vječno otisnuto u trag ljudske povijesti. Sokratova misao predstavlja prekretnicu u tijeku grčke filozofije kojom završava kozmološko i započinje antropološko razdoblje. Sve do Sokrata u središtu filozofske misli bila je suprotnost između *physisa* i *nomosa* kao opreke između prirode (onog živog, naravnog, rastućeg, pojavnog) i zakona (ljudske konvencije, vještine). Ono što je prirodno smatrano je nužnom datošću dok ono što je propisano zakonom tek proizvoljnom konvencijom. U tom se smislu sve ono što je određeno zakonom smatralo svojevrsnim nasiljem nad prirodom (Kutleša, 2012). Sokrat je svojim djelovanjem preusmjerio razmatranje izvanjskih pojava na sam subjekt koji ih razmatra pa u središtu se tada našao pojam *arete* (grč. *ἀρετή*) koji se u najširem smislu prevodi kao vrlina. Presudnim je postalo pružiti odgovor na pitanja: je li vrlina jedna i cijela ili ih je pak mnogo te su raznolike. No, posebno važnom se pokazala rasprava oko pitanja može li se vrlina naučiti. Na putu pružanja odgovora na postavljena pitanja u mnogim aspektima, pa tako i onim odgojnim, Sokratova misao je aktualna još i danas.

Temeljni problem istraživanja Sokratove misli predstavlja činjenica da kao autor iza sebe nije ostavio literarni trag i stoga unatoč spekulacijama da je to dio legende (Brun, 2007) i da nam ništa ne potvrđuje istinitost takve predaje, tvrdnje o njegovom stvaralaštvu nikada nisu potkrepljene konkretnim literarnim izvorom.

⁴⁰ Ksenofont u svom svjedočanstvu tvrdi da se Sokrat zamjerio Anitu kada ga je javno optužio da ne mari za obrazovanje svoje djece. Drugi izvori tvrde da je pak bio ljubomoran na Alkibijadovu ljubav prema Sokratu (Brun, 2007, 33).

Unutar ovoga istraživanja koncentriramo se na Sokratovsku fazu Platonovog stvaralaštva kako bi prezentirali temelj Sokratova nauka o vrlini kao polaznoj točki razmatranja povijesnog razvoja etičkih vrijednosti te uz etičke vrijednosti ujedno iskazali odgojne vrijednosti koje se pojavljuju unutar ranih dijaloga. Periodizacija ranih dijaloga prikazana je sukladno Guthrieu (2007a) te je prema tome analiza etičkih i odgojnih vrijednosti izvršena unutar ukupno devet dijaloga koji su svrstani u ranu Sokratsku fazu Platonova stvaralaštva. Slijed njihove analize sukladan je pretpostavkama o slijedu datiranja njihovog povijesnog nastanka.

Obrana Sokratova

„***Obrana Sokratova***“ predstavlja najvažniji izvor Sokratova karaktera, života i nazora. Datiranje nastanka dijaloga nije egzaktno ali se pretpostavlja da je nastalo ili kao Platonovo prvo djelo ili nakon Protagoge (Guthrie, 2007a, 66).

Sokrat predstavlja samo utjelovljenje i krajnji vrhunac moralnih vrijednosti koje se prezentiraju u njegovu govoru tijekom i nakon suđenja. Uloga vrijednosti koje se iskazuju njegovim govorom nije svedena samo na njihov etički aspekt kojom Sokrat brani vlastiti ugled pred sudom, već sadrži i izrazite odgojne poruke za prisutne građane Atene koji su u ulozi sudaca. Na mnogim mjestima unutar dijaloga on poziva i zahtjeva od građana da se skrbe ponajviše o vlastitom boljitku i rastu u vrlini. Time ujedno izražava značaj nematerijalnih bogatstava i potrebe da svatko sam za sebe istražuje te propituje vlastiti život i time postane bolji. Njegovi napori u potrazi i propitivanju kakav bi to život bio tužbom su okrenuti protiv njega i u zlobi onih koji ne skrbe o vlastitom dobru i dobru drugih rezultiraju sramotnom smrtnom presudom. Presudu Sokrat podnosi dostojanstveno, braneći pritom vlastiti ugled i iskazujući poštovanje prema zakonu. U daljnjem tekstu ***etičke i odgojne vrijednosti*** ćemo prikazati slijedom kako se pojavljuju unutar djela.

Mudrost je iskazana unutar Sokratovog govora: „...Jednom se, otišavši u Delfe, odvažio pitati proročište - ljudi, kako rekoh, nemojte galamiti pitao je, dakle, ima li koga tko bi bio mudriji od mene. Pitija je odgovorila da nema nikoga tko bi bio mudriji. (...) Ja sam pak svjestan da nisam niti jako niti malo mudar. Što pak hoće reći [bog] kad kaže da sam najmudriji? Sigurno ne laže; to bogu nije dozvoljeno“ (Platon, 2000, 67). Mudrost je u ovom odlomku povezana s razboritošću jer Sokrat tvrdi da je svjestan toga koliko je mudar. U tom smislu se iskazuje da je svjestan svog neznanja i upravo to ga čini mudrim. Znanje je vrijednost povezano s mudrošću.

Pobožnost je iskazana u Sokratovoj tvrdnji gdje navodi da se njegova služba bogu očituje u nagovoru da ljudi brinu o tome da postanu bolji duhom: „To [mi] zapovijeda bog, vi to dobro znate, i ja smatram da za vas još nikad nije bilo većeg dobra nastalog u gradu do ove moje službe božje. — Ja ću odlaziti od jednog do drugog od vas, ne čineći ništa drugo nego pokušati vas nagovoriti, i mlađe i starije, da se ne brinete niti oko tijela niti oko novca tako revno kako treba da se brinete da duša postane najboljom, i govorit ću vam: 'Ne dolazi vrlina čovjeku od novca, nego se po vrlini stječe bogatstvo – a isto tako i sve ostale stvari, i obične i javne, postaju [samo po vrlini] dobro za ljude“ (Platon, 2000, 93).

Dobročinstvo i nematerijalna dobra su iskazani unutar Sokratove tvrdnje: „...ne bi se moglo samo ljudskim [razlozima] objasniti što sam ja čitavo svoje imanje napustio i podnosio toliko godina [sramotu] da moji ukućani budu zanemarivani, a umjesto toga sam se stalno bavio vama, išao do svakoga pojedinog od vas poput oca ili starijeg brata, savjetujući vam kako da se brinete o vrlini“ (Platon, 2000, 95-96).

Istinoljubivost je iskazana u Sokratovom pozivu Atenjanima: „Nemojte se srditi na mene što vam govorim istinu! Nema čovjeka koji bi se mogao spasiti ako bi se bilo vama bilo nekom drugom mnoštvu iskreno usprotivio i pokušao spriječiti mnoge nepravde i zločine u državi. Nužno je da se onaj kojemu je doista stalo da se bori za pravdu, ako se želi održati na životu, barem kratko vrijeme povuče u samotnost, a ne da se prihvati javnih poslova“ (Platon, 2000, 97).

Hrabrost je povezana sa **istinoljubivošću** i **pravednošću** i iskazana je u tekstu u kojem Sokrat navodi: „Ja naime, Atenjani, nisam nikad vršio nikakvu državnu službu, osim što sam jednom bio vijećnikom. I baš se zgodilo da je naša, antiohija, općina imala svoje pritane na vlasti kad ste vi odlukom vijeća odlučili deset vojskovođa, koji nisu pokupili preostale iz bitke, sve zajedno osuditi - [a to je] protuzakonito, kako je i vama poslije sinulo. Od tadašnjih pritana ja sam bio jedini koji sam se tome usprotivio, poticao vas da ne činite ništa protiv zakona, glasovao sam protiv [takve odluke]. Dok su govornici bili spremni uložiti tužbu protiv mene i pritvoriti me, a vi ste to zahtijevali i galamili, smatrao sam da ću se radije sa zakonom i pravdom izložiti opasnosti nego se iz straha od zatvora ili smrti pridružiti vama, koji ste donijeli nepravedne odluke (...) I ta vlast, ma kako god surova ona bila, nije me mogla preplašiti i natjerati da počinim zločin“ (Platon, 2000, 99).

Obiteljske vrijednosti su iskazane u Sokratovoj tvrdnji: „Da, dragi moj, i za mene vrijedi Homerova izreka da nisam postao iz hrastovine ili kamena već od krvi i mesa, i ja imam, nema sumnje, neke bliske ljude. Imam rodbinu i sinove, Atenjani, i to tri sina, jedan je mladić, a dvojica su još dječaci. Međutim neću nikoga od njih ovamo dovesti i preklinjati vas da glasujete

povoljno za mene." (Platon, 2000, 105). Sokrat više cjeni ugled obitelji kao i pravednost od njenog iskorištavanja kako bi pristrano molio za milosrđe te je stoga nije poveo na suđenje.

Pravednost je iskazana u: „Ako ostavimo po strani pitanje [atenskog] ugleda, ne čini mi se pravednim preklinjati suca i molbama izbjeci kaznu, već se trebaju iznijeti dokazi i uvjeriti ga. Sudac nije postavljen zato da poklanja pravdu, nego da sudi po pravdi, i zakleo se da neće dijeliti milost kako mu se čini, već da će suditi prema zakonima“ (Platon, 2000, 107).

Poštenje (pravednost), nematerijalna dobra, razboritost, domoljublje su iskazani unutar Sokratova govora o kazni koju je zavrijedio i nakanama koje je imao kada je propitivao druge građane. Sokrat: „Nikad u životu nisam mogao sjediti na miru i nisam se bavio stvarima kojima se većina zanimala - zarađivanjem novca, gospodarstvom, vojništvom ili javnim govorništvom, niti ikakvim drugim službama, strančarenjem ili urotama što se rađaju u gradu, jer sam se smatrao stvarno prepoštenim a da bih mogao izvući živu glavu da sam se upleo u te stvari?“ (Platon, 2000, 113).

Razboritost i domoljublje su iskazani u tvrdnji: „Stoga nisam krenuo putem na kojem niti vama niti sebi ne bih bio ni na kakvu korist, već sam išao za tim da svakojnu napose činim ono što smatram najvažnijim: pokušati nagovoriti svakog pojedinog od vas da se ne bavi svojim stvarima prije nego što se pobrinuo za sebe samog kako bi postao što je moguće bolji i razboritiji, da se ne brine više oko državnih poslova, nego o državi samoj, a isto tako o svim ostalim stvarima“ (Platon, 200, 113).

Znanje se kod Sokrata izriče mišlju o presudi i razlozima zašto ne može biti na miru. Činiti dobro i zlo ovisiti će o znanju i neznanju. Neistražen život bez propitivanja nije vrijedan življenja a vrijednost mu daje upravo znanje kojim se stiče vrijednost - **mudrost**. Vlastito traganje za znanjem predočava kao poziv kojim prati božanski glas. Stoga se njegova potraga može u određenom smislu shvatiti kao prije navedena vrijednost **pobožnosti**. Sokrat: „Ako kažem da je to neposlušnost prema bogu i zbog toga nije moguće da ja živim "u miru", nećete mi vjerovati kao kad tjeram svoju ironiju. Ako vam potom kažem da je čovjeku najveće dobro svakog dana raspravljati o vrlini i o drugim stvarima, o kojima ste me čuli da razgovaram i [vidjeli] kako istražujem samog sebe i propitkujem druge, i ako potvrdim da život bez propitkivanja i istraživanja nije vrijedan življenja, još ćete mi manje vjerovati“ (Platon, 2000, 117).

Dostojanstvo, hrabrost, sloboda su iskazane u Sokratovom oprostajnom govoru: „Osuđen sam doista zbog manjka, ali ne dokaza, već bezobraštine i besramnosti, jer nisam želio govoriti ono što bi vama bilo najugodnije slušati: kako zapomažem, jadikujem, govorim i činim mnoge druge stvari koje su, smatram, mene nedostojne, a koje ste možda navikli slušati od

drugih. Niti tada, u opasnosti [koja mi je prijetila dok sam se branio], nisam mislio da valja postupati na način nedostojan [slobodna čovjeka], a niti se sad ne kajem što sam se tako branio; radije umirem jer sam se branio na ovaj način, nego što bih živio pošto bih se bio obranio na onakav“ (Platon, 2000, 123).

Nematerijalna dobra i pravednost iskazane su u Sokratovoj oproštajnoj poruci i molbi građanima koji su glasali za njegovo oslobođenje. Sokrat: „Stoga vas molim za sljedeće: kad moji sinovi dosegnu zrelu dob, kaznite ih, ljudi, nanoseći im iste boli koje sam ja vama nanosio, ako vam se učini da im je više stalo do novca ili nečeg drugog, nego do vrline, i ako si umisle da su nešto, a zapravo nisu ništa; kudite ih, kako sam ja kudio vas, tako da ne zanemaruju ono čime valja da se bave i ne misle da su nešto ako to nisu zavrijedili. Ako budete tako postupili, pružit ćete ono što je pravedno: i meni i mojim sinovima“ (Platon, 2000, 130).

Kriton

Dijalog „*Kriton*“ tematski je vezan uz *Obranu* te se stoga pretpostavlja da je nastao otprilike u isto vrijeme. „Ksenofon (*Apol.* 23) svjedoči da su Sokratovi prijatelji pokušali uvjeriti Sokrata da pobjegne i Kriton se zasigurno među njima ne bi vodio u suprotnom pravcu“ (Guthrie, 2007a, 87).

Sokratov temeljni argument je da nije važno samo živjeti već živjeti dobro a dobar život je onaj u skladu sa zakonom. Sokrat upozorava da će, ako pobjegne, prekršiti zakone. Oni se možda čine nepošteni, ali zbog toga što se odlučio živjeti u određenom gradu državi, obvezao se da će ih se pridržavati. Ukoliko mu se ne sviđaju, imao je priliku preseliti se na drugo mjesto. Međutim, kada ih je jednom odlučio poštivati, to mora nastaviti činiti i kad je prema njima osuđen na smrt (Guthrie, 2007a).

Znanje, mudrost su iskazani u Sokratovom odgovoru Kritonu: „to je značilo poklanjati pozornost mnijenjima mudrih jer ta su dobra za nas, a ne mnijenjima glupih, koja štete. Običavao sam rabiti primjere iz obuke ili lječništva koji pokazuju da moramo vjerovati samo stručnjaku, inače tijelo će nam patiti, a primjenjivao sam ih na moralne kakvoće: vjerovati mnogima koji ne znaju, umjesto jednome stručnjaku, znači pokvariti onaj naš dio kojega ispravne čine boljim, a loše mu štete“ (Guthrie, 2007a, 89).

Pravednost je iskazana u Sokratovom govoru: „Ne moramo se tada, predobri prijatelju, tako mnogo brinuti o tome, što će o nama reći mnoštvo, već što će reći stručnjak u stvarima pravednim i nepravednim, taj jedan, i sama pravda“ (Platon, 2005, 85).⁴¹

Nematerijalna dobra i dobro(činstvo) su iskazani u Sokratovom razmatranju: „Mnoštvo nas može otrpaviti u smrt, no samo je dobar život, a ne sam život, ono o čemu bismo trebali brinuti. Novac, ugled, djeca, ne predstavljaju glavnu brigu, nego samo pitanje bi li bijeg bio ispravan“ (Guthrie, 2007a, 89).

Domoljublje i poštivanje zakona (poslušnost) je iskazano u: „Okolnosti nas nisu sve učinile jednakima; ti si naše vlastito dijete i sluga. Autoritet zemlje treba više poštivati od očeva autoriteta. Bilo da te kažnjava, bilo da te šalje u bitku kako bi svoj život stavio na kocku, nju se na svakom mjestu mora slušati, osim ako nisi sposoban promijeniti njezino stajalište o tome što je prirodno pravedno“ (Guthrie, 2007a, 90).

Sloboda u pozitivnom smislu je iskazana u Sokratovu govoru kada tvrdi da je mogao izabrati način na koji će biti kažnjen prilikom presude (što se odnosi na mogućnost izbora života u progonstvu). Utoliko je imao slobodu učiniti što je smatrao ispravnim. Sokratu u tom smislu državna vlast tvrdi: „svakome građaninu, ne dopadaju li mu se običaji i zakoni Atene, ostavljamo slobodu da ode i živi na drugome mjestu, odnoseći svoj imetak. (...) Čak i na suđenju mogao si izabrati progonstvo, no gizdao si se da mu pretpostavljaš smrt. Sada poput najgorega roba, želiš pobjeći, kršeći svoj slobodno izabrani dogovor s nama“ (Guthrie, 2007a, 90).

Dobročinstvo i pobožnost su iskazani u završnom odlomku dijaloga kada Sokrat navodi razloge zašto je potrebno činiti dobro. Iz jednake pozicije u kojoj figurativno koristi govor državne vlasti za izražavanje uređenja zakona on tvrdi: „onome što je ispravno ne pretpostavljaj ni život ni djecu. Ne ćemo mi biti oni koji su ti nanijeli zlo nego tvoji sugrađani. Prekršiš li naš dogovor i na zlo uzvратиš zlom, s našim ćeš se gnjevom suočavati dok god živiš, a naša braća u Hadu ne će te primiti lijepo nakon što premineš“ (Guthrie, 2007a, 90-91).

⁴¹ U izvorniku: „Nemáme se tedy, předobří přáteli, tak mnoho starat o to, co o nás řekne množství, nýbrž co řekne odborník ve věcech spravedlivých a nespravedlivých, ten jeden, a sama pravda“ (Platon, 2005, 85).

Eutifron

O datiranju nastanka dijaloga „*Eutifron*“ ne postoje izvanjski podaci a pretpostavlja se da je pisan odmah nakon *Obrane* ili u razdoblju podizanja optužnice i trajanja suđenja protiv Sokrata. Po strukturi pisanja pripada ranim Platonovim dijalozima. Dijalog započinje raspravom o Meletovoj tužbi kojom je Sokrat okrivljen za bezbožništvo i kvarenje mladeži.

Eutifronov otac zanemaruje nadničara kojeg je vezao i bacio u rupu zbog ubojstva roba i on umire. On smatra da je njegova tužba protiv oca stvar božanske volje i onoga što je sveto. Sokrat: „A ti Eutifrone, tako ti Zevsa, misliš da tako tačno poznaješ božanske (stvari), te i sveto i nesveto, da se kad se nešto učini ovako kako govoriš, ne plašiš da optužujući oca sam ne činiš nesveti čin“ (Platon, 1982, 120).

Pobožnost i svetost⁴²: „tvrdim da je sveto to što sada činim, tužiti onog koji je skrivio ubistvo ili krađu svetih predmeta, ili koji greši u bilo čemu te vrste, pa bilo da je otac ili majka ili bilo ko drugi, a ne tužiti je nesveto“ (Platon, 1982, 121). Eutifron daje širu definiciju pobožnog tvrdeći: „Dakle, sveto je ono što je bogovima drago, a nesveto ono što im nije drago“ (Platon, 1982, 123). „...ono što svi bogovi mrze jeste nesveto; ono što svi vole sveto, a ono što jedni vole a drugi mrze nijedno od ta dva ili oba...“ (Platon, 1982, 127).

Zaključak je biti pobožan ne može biti isto što i biti voljen od strane bogova jer bi u tom slučaju definicija pobožnoga bila kružna i prema tome netočna.

U daljnjem tekstu je etička i odgojna vrijednost – **pravednost i ispravnost** se uspoređuje sa pobožnošću: „Pogledaj da li ti izgleda nužno da je sve sveto pravedno“ (Platon, 1982, 130).

Sokrat nastavlja upitom: „Da li je onda i sve pravedno sveto? Ili je sve sveto pravedno, a pravedno nije sve sveto, već je nešto sveto a nešto nije?“ (Platon, 1982, 130). Budući da je određenje *pobožnog* usmjereno prema službi odnosno služenju bogovima, Sokrat inzistira da je tu vrstu služenja potrebno preciznije odrediti.

Eutifron daje određenje pobožnog navodeći: „ako neko ume i govoriti i činiti ono što je ugodno bogovima, i kad se moli, i kad lije žrtvu, tada je to sveto, i takva (dela) spašavaju i njegove ukućane i zajedničke državne (stvari), a suprotno onome što je ugodno (bogovima) je bezbožno i to upropašćuje i uništava sve“ (Platon, 1982, 134)

⁴² Jednako kao i s drugim grčkim etičkim pojmovima nijedna jedina riječ ne pokriva tačno riječ τὸ ὅσιον (hósios). „Svetost, bogoštovanje, ispravnost, vjerska dužnost, vjera su svi sugerirani pojmovi. Kako Eutifron kaže u 12e, općenito se smatralo da riječ pokriva svo ispravno ponašanje koje je u vezi s obvezama spram bogova. Stoga „piety“ (pobožnost, bogoštovanje na engleskom) predstavlja pojam koji stoji blizu grčkome koliko je to moguće“ (Guthrie, 2007a, 96).

Budući da nije sasvim zadovoljan Eutifronovim odgovorom, Sokrat daje dodatnu definiciju pobožnoga s kojom se slaže i Eutifron tvrdeći da je pobožnost „znanje o traženju i davanju/darivanju u odnosu prema bogovima“ (Platon, 1982, 134).

Lahet

Pretpostavlja se da dijalog „*Lahet*“ datira iz vremena između 424. i 418. god. pr. Kr jer Lahet unutar dijaloga hvali Sokrata zbog njegove hrabrosti u povlačenju s Delija 424. godine a sam Lahet je ubijen 418. godine u bici kod Mantineje te se stoga, mora pretpostaviti da se sam dijalog ovija u razdoblju između navedena dva datuma (Guthrie, 2007a). Temeljni sudionici dijaloga su Lahet i Nikija, dva vrsna generala koji su pozvani prisustvovati uprizorenju predstave bitke pod teškom opremom kako bi se čulo njihovo mišljenje o prikladnosti takve obuke za njihove sinove. Samojoj predstavi prisustvuje i Sokrat koji se na poziv Laheta uključuje u raspravu jer se svojom hrabrošću dokazao toga dostojnim. Svojim prisustvom Sokrat raspravu usmjerava prema odgojnom aspektu unutar kojega propituje na koji se način duša može poboljšati putem ugradnje vrline. No, kako rasprava ne bi bila preširoka svi sudionici se slažu glede toga da se njeno razmatranje usmjeri prema onom dijelu vrline koji podrazumijeva hrabrost.

Hrabrost se razmatra u mnogim svojim oblicima. Prvotna određenja hrabrosti nalazimo u Lahetovoj izjavi da je hrabar netko tko „naime odlučno stoji u stroju i bori se protiv neprijatelja a ne bježi“ (Platon, 1998, 89) .

Sokrat će zatim proširiti svoje pitanje a time i određenje hrabrost, tvrdeći da nije mislio samo na hrabrost u opasnosti već i „na moru i u bolesti, i u siromaštvu, i u političkoj djelatnosti, te također ne samo za one koji su hrabri naprema bolu ili strahu, nego i za one što su sposobni boriti se protiv žudnji i užitaka, ostajući i vraćajući se; jer zacijelo postoje, Lahete, oni hrabri i u tome“ (Platon, 1998, 93).

Sokrat pokušava ukazati na potrebu određenja koje je u svim danim situacijama za hrabrost kao određenu vrlinu zajednička. Hrabrost se stoga daljnje razmatra kao određena vrsta mudrosti, odnosno, prema Nikiji, smatra se određenim „znanjem onoga strašnoga i bezopasnoga, i u ratu i u svemu ostalom“ (Platon, 1998, 103).

Određenje hrabrosti kao specifične vrste znanja sa sobom povlači pitanje znači li biti hrabar, biti nepromišljen u ne znanju (kod djece) ili biti neustrašiv i smion (kod životinja). Sokrat će zaključiti da biti hrabar znači imati „znanje strašnog i sigurnog“ no to znanje nije samo znanje sadašnjeg već i znanje prošlog kao i budućeg (Platon, 1998, 115 - 117). Problem

u koji dijalog nakon toga stupa je leži u tome što se hrabrost u tom slučaju ne promatra samo kao pojedinačna vrlina već sva vrlina jer je znanje o hrabrosti znanje o određenom dobru i zlu a u to spadaju i druge vrline poput pravednosti, razboritosti ili pobožnosti.

U odgojnom smislu, dijalog daje iznimno važne implikacije koje ukazuju na činjenicu da znanje o hrabrosti kao vrlini predstavlja samo jedan dio ukupne čovjekove vrline. Ujedno, ukazuje na konstataciju da vrlina predstavlja određenu vrstu znanja koju je potrebno istraživati uzajamno ali i osobno. Rast u takvom obliku znanja je moguć bez obzira na uzrast i prethodne ili sadašnje spoznaje u koje je čovjek uvjeren da su dostatne i relevantne. Spoznaja i znanje o tome što čini vrlinu hrabrosti moguća je putem preispitivanja sebe ali i susreta s drugim kojim se takav oblik aktivnosti potiče.

Lisis

Dijalog „*Lisis*“ pripada ranom sokratskom razdoblju Platonova stvaralaštva. „Unutar dijaloga tematizira se prijateljstvo kao pravi, autentični odnos koji treba da vodi odgoju i moralnom i intelektualnom usavršavanju, koji će pokazati Sokrat svojim ponašanjem prema mladima“ (Platon, 1996a, 169).

*Prijateljstvo*⁴³ se razmatra unutar dijaloga putem odnosa koji mladi pripadnici uglednih atenskih obitelji gaje jedni prema drugima. Osim Sokrata unutar dijaloga prisutna su još četiri lika. Dva su školarci koji su bliski prijatelji (Lisis i Meneksen) a dva starija mladića (Hipotal i Ktesip) njihovi su obožavatelji.

„Postupak razmatranja što je prijateljstvo tipičan je za Platona. Tek će u razgovoru Sokrat nastojati razjasniti pravu bit prijateljstva. Tom razlaganju prethodi pak iskustvena slika prijateljstva i nju ilustriraju mladići: oni nisu sigurni što je ljepota ili mudrost, ali jesu da su prijatelji“ (Platon, 1996a, 169).

U uvodu Sokrat raspravlja s mladim Lisisom koji se nalazi pod nadzorom roba (*paidagogosa*) jer je njegov otac nepovjerljiv prema njemu. Sokrat mu ukazuje na to da je nepovjerljivost nastupila zbog nedostatka njegove sposobnosti i razumijevanja. U slijedećem se odlomku prepoznaje *razboritost* koja je povezana s *prijateljstvom*. Sokrat sugerira Lisisu: „Ako dakle, dječaće, postaneš razborit, svi će ti biti prijatelji i svi će ti biti privrženi - ta bit ćeš

⁴³ Riječ prijateljstvo jednako poput drugih starogrčkih riječi ima više značenja a označava se terminima *philos* i *philia*. „Kao imenica, *philos* znači »prijatelj«, kao pridjev uglavnom je u pasivu, »omiljen«, »voljen«, »drag« (...) Glagol *philein*, »osjećati dopadanje, ljubav, ili strast za« pokriva i roditeljsku ljubav i ljubav proždrljivca za objedom. Riječ sama po sebi rijetko konotira spolnu ljubav za koju se rabi riječ *eros* (imenica), *eran* (glagol), (Guthrie, 2007a, 127-128).

koristan i valjan, - ako pak ne, tebi neće biti prijatelj ni itko drugi, ni otac, ni mati, ni rođaci“ (Platon, 1996a, 198).

Dijalog „*Karmid*“ po strukturi i načinu pisanja pripada skupini ranih Sokratskih dijaloga. Dramsko datiranje dijaloga smješteno je u godinu nakon što se Sokrat vratio s vojne u Potideji te je prema tome razgovor održan 432. godine. Sokrat je u muževnoj dobi, star nešto manje od četrdeset godina, a Platon još nije rođen (Guthrie, 2007, 145).

Jednako poput dijaloga *Lisis* u kojem se razmatra narav prijateljstva na način kojim ga opisuju nositelji razgovora, unutar dijaloga *Karmid* likovi također svojim karakternim osobinama oslikavaju glavnu temu. Unutar dijaloga postoji ukupno šest odrednica *sophrosyne*⁴⁴ a budući da se koristimo prijevodom u kojem dominira termin razboritost, u daljnjem tekstu se služimo samo njime.

Razboritost je tema ovoga dijaloga te se razmatra u svojim raznim aspektima u nastojanju njenog određenja. *Karmid*, po kojem je dijalog naslovljen najviše svojom osobnošću odražava razboritost dok Sokrat predstavlja njeno samo utjelovljenje. *Karmidova* ljepota unutar Sokrata budi strasne osjećaje ali ih on obuzdava.⁴⁵

Prvo određenje razboritosti je „pravilno i mirno delanje, na primer šetnja ulicom i razgovaranje i vršenje svega drugog na isti način“ (Platon, 1982, 30). Sokrat zatim dodaje i preciznije određuje: „neka mirnoća/sporost“ (Platon, 1982, 30).

Drugo određenje razboritosti daje *Karmid* koji razboritost određuje kao stid ali se ubrzo slaže sa Sokratom da je razboritost zapravo isto što i dobro te tvrdi: „Nije dakle samo plemenito već je i dobro“ (Platon, 1982, 32).

Treća odrednica razboritosti je „činiti svoj posao“. *Karmid* navodi: „Upravo sam se setio da sam čuo od nekoga da je razboritost raditi svoj posao“ (Platon, 1982, 33). Unutar dijaloga se tako iznosi prva zagonetka kojom nije jasno određeno što se točno misli pod tvrdnjom „raditi

⁴⁴ Prijevod grčke riječi *sophrosyne* varira te se unutar nama dostupne literature označava različitim terminima. Blagojević u Platonovim *Dijalozima* (1982) rabi termin *razboritost* dok Guthrie (2007a) rabi termine *umjerenost*, *samosavladavanje* i *samodisciplina*. „Jedan od razloga naše vlastite poteškoće da objasnimo što je *sophrosyne* značila jednome Grku sastoji se u činjenici da je ona, budući je predstavljala društveni ideal, varirala u različitim vremenima kako su se običaji i vjerovanja mijenjali i također razlikovali od jednoga društvenog staleža do drugoga. Onda kada je vjera bila jakom silom, ona je zasigurno uključivala čovjekov prigodno štovalački odnos spram bogova“ (Guthrie, 2007a, 147).

⁴⁵ Prvotno značenje *razboritosti* (*Sophrosyne*), barem u uobičajenoj uporabi, bilo je *samosavladavanje* (Guthrie, 2007a, 146). Platon će kasnije na drugim mjestima (*Država*, 430e – 431b) unutar zrelijih dijaloga *Sophrosyne* opisati kao urođenu i skladnu sklonost koja se pokazuje u vladanju stanovitim ugodama i željama, koje je stečeno onda kada onaj bolji dio nas upravlja lošijim (Guthrie, 2007a, 146). U kasnijim dijalozima će se također znatnije naglasiti razlikovanje između pučkog poimanja samoobuzdavanja ili samodisciplin kakvog se pripisuje sofistima i njegovim uzvišenijim oblicima koji se poistovjećuju s mudročću i znanjem. „Nema dvojbe da je u pučkome idiomu koji je bio zajednički i sofistima samoobuzdavanje predstavljalo poglaviti sastojak *sophrosyne*; dok je Sokrat bio onaj koji ju je uzvisio tako što ju je prisilio biti znanjem“ (Guthrie, 2007a, 146).

svoj posao“. Stoga će se u daljnjem tekstu utvrditi da je nemoguće u potpunosti činiti samo svoj posao i nedoticati se pritom poslova drugih. Karmid tada priznaje poraz i razgovor se dalje usmjerava na trećeg sugovornika Kritiju.

Četvrta odrednica *razboritost* definira kao „činjene dobrih stvari“. Kririja tvrdi: “E pa, ja zaista poričem da je razborit onaj koji ne čini dobro već zlo, a tvrdim da je razborit onaj koji čini dobro, a ne zlo. Jer jasno ti definišem razboritost kao činjenje dobrog“ (Platon, 1982, 37).

Peta odrednica *razboritosti* je **znanje**. Kritija i Sokrat se slažu da razboritost mora biti nekakav oblik znanja: „Ako je razboritost zbilja neko poznavanje, tada je jasno da ona mora biti neko znanje (episteme). Zar ne? Jeste, i to znanje o sebi samom“ (Platon, 1982, 39). *Razboritost* se preciznije definira kao **znanje** koje uključuje *samospoznavaju*.

Posljednja, šesta odrednica, *razboritost* određuje kao spoznaju odnosno znanje dobra i zla. Sokrat će u tom pogledu ponovno nastojati odrediti znanje dobra i zla kao određene aspekte *koristi*. Sokrat tvrdi Karmidu: „Jer ti, mada si po liku takav, i uz to najrazboritiji po duši, nikakve koristi nećeš imati od te razboritosti, niti će ti pomoći u životu“ (Platon, 1982, 53). Sokrat ipak u daljnjem tekstu tvrdi: „...mislim da je razboritost zaista neko veliko dobro, i da si srećan (Harmide) ako je zbilja poseduješ“ (Platon, 1982, 53).

Znanje iskazuje se kao peta i šesta odrednica *razboritosti*. Na kraju dijaloga Sokrat ponovno pribjegava ironiji nastojeći objasniti nedostatnost vlastitih napora kojima pokušava obuhvatiti cjelinu i bit onoga što bi predstavljala *razboritost*. „Karmid, kao i drugi rani dijalozni o odrednicama, kroz svoj prividni neuspjeh ukazuje na sokratsku pouku da je krepost jedna i da se sastoji u spoznaji, spoznaji sama sebe i onoga što jest i što nije dobro, korisno ili dobrobitno, u bitnome pogledu i bez izuzetka. (...) Pitanja postavljena ovdje o spoznaji čine se višeznačnima, ako ne i lažnima, i najprirodnije objašnjenje glasi da se sam Platon nalazi ranome stadiju hrvanja s poteškoćama koje se pojavljuju onda kada nastojimo razumjeti sve implikacije sokratskoga uvjerenja da krepost jest znanje (Guthrie, 2007a, 162)

Hipija veći

Dijalog „***Hipija veći***“ po svojoj strukturi daje određene indikatore da ne pripada zrelim dijalozima već ranoj skupini aporetskih dijaloga (Guthrie, 2007a). Dramsko datiranje također nije precizno određeno ali se smatra da razgovor nije održan prije 435. godine a smješta ga se u razdoblje Nikijina mira od 421. do 416. godine.

Područje istraživanja dijaloga usmjereno je na područje primjene grčke riječi *kalon*. Premda se po svojom značenju grčka riječ *kalon* prevodi kao „ono lijepo“ ili „ljepota“ i u tom

smislu s današnjeg gledišta implicira da riječ o čisto estetskom pojmu, grčko razumijevanje daleko je šire. „Sve do Platonova vremena i uključujući to vrijeme, riječ nije bila primjenjivana samo na lijepe muškarce, žene, oči, zglobove, odjeću, građevine i tako dalje, nego također na luke ili utvrde, na znamenja, reputacije i djela. (...) Prilog izveden iz nje, *kalōs*, uvijek je razbijen u neosjetilnome značenju dobrog ili ispravnoga – dobro živjeti, dobro govoriti, biti u dobrome statusu, itd. – pri čemu je ispravnost čina bila ili tehničke ili moralne naravi“ (Guthrie, 2007a, 166).

Značenje riječi *kalon* (ono lijepo) usko je povezano s razumijevanjem *agathon* (ono dobro) i *aletheia* (ono istinito, neskriveno) te su stoga Grci saželi svoj ideal u jednoj riječi *kalokagathia*. Razumijevanje ljepote u kontekstu ovoga dijaloga navodi se unutar istraživanja etičkih vrijednosti iz razloga što se želi ukazati na izvorno jedinstvo i cjelovitost vrijednosti koja se unutar kasnijih istraživanja i razvojem pojedinih znanstvenih grana gubi. Potrebno je istaknuti da se razumijevanju etičkog i odgojnog pri razmatranju vrijednosti ljepote unutar ovoga dijaloga nastoji pristupiti s pozicije grčke misli i konteksta danoga vremena.

Lijepo / dobro je glavna tema ovoga dijaloga. Jednako kao unutar drugih ranijih dijaloga, Hipija se predstavlja kao poznavatelj onoga što je lijepo i stoga može Sokratu dati odgovore na njegova pitanja o tome što ona zapravo jest. Hipija tako navodi razne primjere ljepote (poput djevojke, konja, lonaca, zlata itd.) ali ne daje pravu odrednicu što čini njenu bit. Sokrat ne prihvaća pojedinačne odrednice te stoga slijede pokušaji davanja općih. Unutar dijaloga naziru se četiri takva pokušaja davanja općih odrednica ljepote.

Prva opća odrednica ljepote je **ljepota kao prigodno**. Hipija: „Složićemo se s tim da svaku pojedinu stvar ono čini lepom što joj odgovara/priliči“ (Platon, 1982, 204). Za Sokrata to znači da ono što najbolje služi svojoj svrsi i u najvećoj je mjeri „na mjestu“ *ipso facto* jest i najbolje i najviše lijepo. Za Sokrata se prigodno i korisno podudaraju“ (Guthrie, 2007a, 172).

Druga opća odrednica ljepote je **ljepota kao korist**. Sokrat tvrdi „da je lepo ono što nam je korisno“ (Platon, 1982, 211).

Unutar dijaloga se zatim promatra **ljepota kao moć**. Sokrat: „Znači, moć je nešto lepo, a nemoć ružno?“ (Platon, 1982, 296). Hipija odgovara: „Dakako. I druge stvari nam svedoče Sokrate, da je to tako, a i politika. Jer i u političkim poslovima uopšte, a i u vlastitoj državi, najlepše od svega je biti moćan, a najružnije od svega nemoćan“ (Platon, 1982, 296).

Mudrost – premda nije središnja tema dijaloga spominje se kao povezana s ljepotom. Sokrat: „Hipija, usled toga mudrost najlepša od svega, a neznanje najružnije?“ (Platon, 1982, 296). Mudrost se odnosi na znanje a posljedično i djelovanje. U tom pogledu Sokrat će izraziti

da čin koji nije dobar nije ni lijep a rezultat je nedostatka znanja – odnosno mudrosti. Mudrost je unutar dijaloga kasnije još dodatno izražena kao „roditelj dobroga“ (Platon, 1982, 214).

Sokratov prigovor Hipijinoj tvrdnji da je najljepše biti moćan sastoji se u tome da biti moćan ne znači nužno i činiti dobro te će ljepota stoga ovisiti o tome kako se moć koristi. Prema tome propada i druga odrednica kojom se tvrdi da je ljepota ono što je korisno. Sugovornici stoga prelaze na novu odrednicu.

Treća opća odrednica promatra *ljepotu kao dobrobit*. Sokrat tvrdi a Hipija potvrđuje „So.: Znači, izgleda da je po nama lepota to probitačno, Hipija. Hi.: Nesumnjivo Sokrate.“ (Platon, 1982, 213). Dobrobitno se određuje kao ono što stvara dobro i stoga je nemoguće prihvatiti treću odrednicu. Naime, uzrok i učinak nisu isto. Ljepota je prema tome ono što stvara lijepo a dobrobitno ono što stvara dobro. Nemoguće je stoga ljepoti pripisati stvaranje dobrog.

Četvrto i konačno određenje je *ljepota kao ugoda*. Sokrat: „lepo je prijatno koje dolazi preko sluha i vida“ (Platon, 1982, 215). Prema tome je izraženo da je ljepota ugoda koja nam se pruža putem osjetila.

Poput drugih ranih dijaloga, određenje ljepote ne završava konačnom odrednicom i u tom neuspjehu Sokrat tvrdi: „Sve lepo je teško“ (Platon, 1982, 225). Taj zaključak ipak ne znači da dane odrednice ljepote koje su prezentirane unutar dijaloga nemaju iznimnu vrijednost i za današnje razumijevanje njenog pojma. Odrednice ljepote u pogledu dobrobiti, ugone, koristi te posebice domene osjetilnog relevantne su i danas posebice iz razloga što se u okviru etičkog aspekta dane relacije mogu promatrati u odnosu prema pojmu dobra s kojim je ljepota izvorno povezana.

Hipija manji

„*Hipija manji*“ predstavlja Platonov najraniji dijalog. Samo datiranje nastanka dijaloga smješteno je u razdoblje nakon Sokratove smrti. Smatra se da budući da je Sokratov zaključak na kraju dijaloga moralno neprihvatljiv, Platon ga ne bi pisao za vrijeme njegova života. Djelo prikazuje Hipijin i Sokratov dijalog kojim se nastoji utvrditi narav istinoljubivih i lažljivih ljudi.

Istinoljubivost glavna je tema ovoga dijaloga. Problem se predstavlja kada sugovornici pokušavaju odrediti je li laž i neistina čin nerazboritoga i glupoga ili razboritoga i mudroga čovjeka. Lažljivost, kao suprotnost istinoljubivosti se određuje kao odlika sposobnih. „SO: Sjetimo se što je to o čemu govoriš. Za lašce kažeš da su sposobni i razboriti, znalci i mudraci u onome o čemu lažu? – HI: Da, kažem“ (Platon, 1997a, 16–17). Nesposobni ljudi nisu u mogućnosti prevariti a biti sposoban znači činiti ono što se želi kada se želi. Sposobnost odlikuje činjenje nečega hotimično dok se nehotimice čini samo ono čime se ne ovladava. Sposobnost kao moć odnosno vještina zahtjeva određeno znanje te se stoga zaključuje da je za lažljivost potrebno veće znanje od istinoljubivosti.

Pravednost razmatra se u daljnjem dijalogu kako bi se odredilo jesu li oni koji su mudriji, s više znanja i sposobnosti ujedno i pravedniji te stoga neće činiti zlo. Sugovornici prelaze na razmatranje pravednosti koju se razmatra kao sposobnost i znanje. Ukoliko je pravednost sposobnost tada je sposobnija duša pravednija, ukoliko je znanje tada je mudrija duša pravednija. „SO: „Zar nije, ako je pravednost sposobnost duše, sposobnija duša pravednija? (...) HI: Pokaza se, da“ (Platon, 1997a, 41).

Mudrost se putem znanja (učenosti) i vještine (sposobnosti) povezuje s pravednošću. „SO: Nije li mudrija duša pravednija, a neukija nepravednija? – HI: Da (...) SO: Imajući oboje, znanje i sposobnost, duša je pravednija, a neuka je nepravednija“ (Platon, 1997a, 41). Sokrat zaključuje kako se pokazalo u svim zanimanjima da su sposobnije i mudrije duše u mogućnosti činiti i lijepa i sramotna djela.

Dijalog u pojedinim segmentima ostavlja besmislen dojam zbog nepravilno izvedenih zaključaka. „Ni u jednom trenutku nijedan govornik ne spominje da, premda je dobar čovjek sposoban rabiti svoje moći u krve i u ispravne svrhe, on neće izabrati to učiniti: i ako, posjedujući sposobnost za činjenje i dobra i zla, on odluči li djelovati zlobno, on prestaje biti dobar“ (Guthrie, 2007a, 182).⁴⁶

⁴⁶ Isti zaključak izvesti će kasnije i Aristotel unutar *Nikomahove etike* tvrdeći da: „ne postaje se hastavac po sposobnosti, nego po izboru“ (Aristotel, 1992, 81-82).

Putem Hipijinog stava dijalog ukazuje na problem sofističkog ali i Sokratskog (ne)razumijevanja moralnih pojmova u kojem Platon prikazuje Sokratov aporetičan zaključak. Suprotno tome Sokrat poučava da bi obrazovanje trebalo težiti ne prenošenju bilo kakvoga znanja i umijeća (kao sofizma) već moralnoga savršenstva (Guthrie, 2007a, 183). Dijalog prema tome, poput mnogih drugih ranih Sokratski dijaloga, ukazuje na *znanje* kao cjelinu vrline i njeno temeljno Sokratovsko određenje.

Ion

Pretpostavlja se da je dijalog „*Ion*“ pisan između 394. i 391. g. pr. Kr. (Guthrie, 2007a). Dijalog prikazuje razgovor između Sokrata i rapsoda Iona kojeg Sokrat susreće nakon što je Ion pobijedio na natjecanju rapsoda u Epidauru. Ion tvrdi da izvrsno poznaje, prikazuje i tumači Homera o kojemu može izraziti iznimno fine misli. „Prikazujući njegovu neučenost i teretsko-umjetničku neupućenost u djela koja deklamira i objašnjava, razobličava se takav tip ljudi uopće, a time se posredno ukazuje i na potrebu njegovanja jedne od osnovnih vrlina, umnosti koja se može razvijati do mudrosti“ (Platon, 1998, 8). Razlikovanje između naravi spoznaje kakva se pripisuje pjesništvu u odnosu na filozofiju ključna je za razumijevanje biti cjelokupnog dijaloga. Sokrat pokazuje da Homer piše samo na tehnički način o naravi različitih umijeća te da različita umijeća predstavljaju različite tipove znanja a najbolji je prosuditelj toga piše li Homer dobro o svakome umijeću stručnjak u tome umijeću (Guthrie, 2007a).

Razboritost / umjerenost, premda nije eksplicitno definirana, razmatra se unutar cijelog dijaloga kojim se propituje narav spoznaje pjesničkog umijeća. Lik Iona utjelovljenje je ljudske bezumnosti, pretencioznosti, neskromnosti i taštine jer se upravo putem dijaloga kao sudionik postupno iskazuje dane negativne vrijednosti koje čovjeka onemogućuju u istinskoj spoznaji i *znanju*. Jedini oblik spoznaje s kojim vlada svodi se na recitiranje Homerovih stihova. Upitan o čemu dobro kazuje od onoga što Homer pjeva, Ion odgovara: „Znaj dobro Sokrate, o svemu baš“ (Platon 1998, 39). Tom tvrdnjom pokazuje nedostatak razboritosti i skromnosti jer Ion smatra da poznavanjem Homera, poznaje i sva ostala umijeća opjevana u njegovim stihovima.

Ion nije u mogućnosti razabrati čime se točno umijeće pjesništva bavi i što ga razlikuje od drugih umijeća. Tada se prepoznaje nedostatak njegovog znanja ali i *razboritosti* jer lakomisleno tvrdi da poznajući pjesništvo poznaje i druga umijeća.

Znanje i pravednost iskazuju se u odlomku kada Ion odbija prihvatiti da bi strateg bio jednako dobar rapsod kao što bi on, kao rapsod, bio dobar strateg. U navedenom se segmentu ponovno prepoznaje njegova pretencioznost kao i nedostatak vrline *skromnosti*. Sokrat tada

tvrdi da onda Ateni stratezi ne bi bili ni potrebni jer imaju rapsode. Ion i dalje bez obzira na vlastite tvrdnje nije u mogućnosti iskazati drugo znanje do li onoga koje se svodi na lijepo i vrsno citiranje Homerovih stihova i odlomaka. Sokrat tada zaključuje: „Ione, ako istinu kažeš kako s umijećem i znanjem možeš hvaliti Homera, činiš mi nepravdu uvjeravajući me kako mnogo divnoga znanja imaš o Homeru te govoriš da ćeš to pokazati, a daleko si od toga da iskažeš to u čemu si vrstan, premda te neprestano molim (...) Ako si dakle, znalac, kao što maločas rekoh, nepravedan si obećavajući mi pokazati svoje umijeće, pa me onda varaš; a ako nisi znalac, nego samo zanesen božanskim darom ne poznajući uistinu Homera, mnogo i lijepo govoriš o pjesniku, kao što ja rekoh o tebi, tada ne činiš nepravdu“ (Platon, 1998, 51).

Pravednost – unutar navedenoga odlomka Sokrat jasno izjednačava nedostatak Ionova znanja s činjenjem nepravde. a takav se pristup bitno odražava na cjelokupan Sokratov etički nauk. Sokrat tada ponovno ukazuje na stav da je vrlina sadržana upravo u znanju. Samo je putem znanja moguće izbjeći nepravdu a ona se u ovom slučaju nanosi kao posljedica nedostatka Ionove umnosti.

Na kraju dijaloga Sokrat upita Iona: „Izaberi dakle, želiš li da te držimo za nepravednog čovjeka ili božanskoga?“ (Platon, 1998, 51). Ion tada odabire potonje pri čemu Sokrat zaključuje kako je on samo bogom nadahnuti hvalitelj ali ne i znalac Homera. Time se daje jasna i nedvojbena uputa o naravi znanja kakvu predstavlja pjesničko umijeće a Platon će stoga u daljnjim dijalozima zastupati tezu da, premda zanosno pjevaju vlastite stihove, pjesnici stvaraju bez znanja o moralnim učincima svojih poema.

1.2. Platon

Platon (grčki *Πλάτων*, *Plátōn*) se rodio u Ateni (ili Egini) u istaknutoj aristokratskoj obitelji kraljevskog podrijetla 428/7. godine stare ere za vrijeme osamdeset i osme olimpijade. Njegov otac Ariston umro je dok je Platon bio još dječak a majka Periktiona se zatim udala za svog ujaka Pirilampa koji je bio blizak s Periklom. Imao je dva brata – Adeimanta i Glaukona – i sestru Potonu. Pravo ime mu je bilo Aristoklo te ga je navodno dobio po djedu a nadimak Platon (širok) mu je nadjenut kasnije. Prema predaji nadimak je dobio zbog širine pleća. Bio je kršnog stasa te se je bavio hrvanjem ali moguće je da ga je dobio i zbog širine svoga znanja.

Kao pripadnik aristokratske obitelji prošao je vrlo opsežno školovanje te je učio čitanje, pisanje, glazbu, slikanje i pjesništvo a kao slobodan građanin Atene morao se baviti tjelovježbom te kao vojnik biti u dobroj fizičkoj spremi u slučaju rata. Kao član polisa već se u ranim godinama počeo baviti politikom. Bio je nezadovoljan demokracijom kao političkim sustavom već i prije utjecaja Sokratova učenja i njegove smrti. Moguće je da je Platonovo nepovjerenje u demokraciju poticalo iz vremena peloponeskih ratova (vrlo je vjerojatno da se borio u bitci kod Arginusa 406. godine). Pogodilo ga je odsustvo istinski sposobnog i odgovornog vođe u demokraciji, pogotovo što su tadašnje vođe bile zaokupljene težnjom da zadovolje svjetinu. Platonovo odustajanje od politike počinje suđenjem i osudom njegova učitelja Sokrata. Prema Aristotelu Platon se u svojoj mladosti upoznao s heraklitovcem Kratilom. Sokrat je bio stari prijatelj Platonove obitelji, a samog Platona je poučavao posljednjih devet godina svoga života.

Diogen Laertije tvrdi da je Platon postao Sokratov učenik kada mu je bilo dvadeset godina. Poslije Sokratove smrti povukao se u Megaru i našao utočište kod filozofa Euklida a zatim je proveo dvadeset godina putujući u Kirenu, Egipat i Italiju gdje je došao u doticaj s pitagorejcima i bio pozvan na dvor sirakuškog tiranina Dionizija prvog, tamo se sprijateljio s njegovim rođakom Dionom. Dosljednost svih njegovih putovanja je sporna te nije u potpunosti dokazana. Platon se 387. g. pr. Kr. vratio u Atenu da bi osnovao Akademiju, filozofsku školu u Akademovu vrtu, gaju maslina nedaleko od grada. Djelovala je sve do 529. g. pr. Kr. kada ju je car Justinijan dao zatvoriti kao moguću prijetnju kršćanstvu. U Akademiji se proučavala aritmetika, planimetrija, trigonometrija, astronomija i glazba. Velika se važnost pridavala matematici; navodno je na ulazu stajao natpis: "Vi koji ne poznajete geometriju, ne ulazite!". Platon je u Ateni ostao sve do 367. g. pr. Kr., kada je na poziv svog prijatelja i štovatelja Diona iznova oputovao na Siciliju, kako bi pokušao ostvariti oblik pravedne države politeje. 367. g.

pr. Kr. umro je Dionizije I. te je vlast preuzeo njegov sin Dionizije II., koji nije imao nikakvog političkog iskustva. Platonova je zadaća bila obrazovati vladara kako bi postao pravedan i dobar. No mladić nije imao volje za duljim školovanjem, pa je nakon nekog vremena protjerao i Platona i Diona. Platon se 361. g. pr. Kr. opet vratio na Siciliju s namjerom da na temelju svog učenja uspostavi pravednu državu, no naponi mu iznova nisu urodili plodom, te se slijedeće godine konačno vratio u Atenu. Dion je kasnije nasilno preuzeo vlast u Sirakuzi, no ubrzo je zbog samovolje ubijen te je Platonov san o kralju filozofu zauvijek ostao neostvaren. Nedugo nakon toga slaba je grčka kolonija Sirakuza pala pod vlast Kartage. Platon se od tada do kraja života posvetio pisanju i poučavanju u Akademiji. Umro je 348/7. g. pr. Kr. za vrijeme sto osme olimpijade.

Budući da smo unutar razmatranja etičkih i odgojnih vrijednosti kod Sokrata izložili ranu fazu Platonova stvaralaštva i time ukazali na vrijednosti za koje se pretpostavlja da su zastupljene u Sokratskom učenju, možemo utvrditi da su one, budući da je riječ o Platonovim djelima, jednako tako zastupljene i prisutne kod samoga Platona.

Razmatranju Platonovog opusa pristupa se temeljem analize dijaloga koji spadaju u prijelazno i zrelo razdoblje njegova stvaralaštva s naglaskom na prikaz etičkih vrijednosti koje se analiziraju u odgojnom kontekstu. Dijalozi postupno prikazuju udaljavanje od utjecaja Sokratovog etičkog učenja i oblikovanje vlastitog sustava koji se prezentira zaključno s *Državom* kao krunom prethodnih napora istraživanja vrline koja ih objedinjuje u cjeloviti sustav.

Protagora

Pojedini autori i kritičari (Ritter, von Arnim) smatraju da se radi o dijalogu koji pripada vrlo ranim ako čak ne i najranijim spisima Platonova stvaralaštva. Pojedine naznake Platonove umjetničke tehnike pisanja i dramske izmjene unutar dijaloga sugeriraju da je ipak riječ o zrelijem razdoblju. Tema ovoga dijaloga je rasprava o vrlini ili kreposti. U dijalogu između Sokrata i Protagore ona se razmatra u cjelini ili kao uzajaman odnos njenih pojedinih dijelova. Utjecaj Sokratove misli i dalje je znatno prisutan u vidu razmatranja vrline kao cjeline koja se izjednačava sa znanjem. Premda se unutar dijaloga granice argumenata pomiču dalje od ostalih u ranijoj fazi, on zadržava „čistu ovosvjetovnost“ sokratske perspektive i ne pokazuje traga od matematičkih, metafizičkih i eshatologijskih usmjerenja koja Platona vezuju uz pitagorovce (Guthrie, 2007a).

Dramsko datiranje dijaloga smješteno je u 433. g. pr. Kr. ili doba prije te godine u vrijeme zlatnog doba Periklove vladavine u kojoj još nije došlo do Peloponeskog rata a nazočna su i njegova dva sina Paral i Ksantip (koji prema Plutarhu umiru od kuge 429. godine).

Dijalog, osim što pruža uvid u učenje o vrlini, jasno prezentira njene odrednice koje se iskazuju kao etičke i odgojne vrijednosti. U daljnjem tekstu ćemo se koncentrirati na njihov prikaz i analizu.

Razboritost je iskazana u Protagorinom odgovoru Sokratu kada govori o tome kako će kroz boravak s njim Hipokrat napredovati i učiti. Osim što smatra da je učenje pogodno samo za predmet zbog kojeg mu se učenik obratio, Protagora tvrdi: „A nauk mi je razborito odlučivanje (eubulia) o domaćim poslovima kako će što bolje upravljati svojom kućom, i o državnim poslovima, kako će biti što sposobniji za državu raditi i govoriti. Razumijem li, rekoh ja, tvoje riječi? Čini mi se da govoriš o političkom umijeću i obećavaš da ćeš stvarati ljude dobrim građanima“ (Platon, 1975, 50). Takav oblik vrline naglašava važnost dobrog građanina koji će dobro upravljati svojom kućom i obavljati državne poslove a ona se smatrala glavnom za odraslog čovjeka u vremenu stare Grčke. Kasnije se u dijalogu načelno spominje kao građanska vrlina. U ovom primjeru vidimo da se umijeće građanske vrline može objediniti kao razboritost.

Razboritost je iskazana i u Protagorinom govoru kada spominje da se učiteljima na srce stavlja da brinu više o čednosti dječaka nego li za čitanje, pisanje i sviranje. Tome služi učenje pjesama napamet „jer u pjesnika ima mnogo opomena, mnogo tumačenja i pohvala i slave starih vrsnih ljudi, ne bili se dječak takmičio, ponašao i težio postati takvim. Učitelji glazbe isto tako – brinu se za razboritost i da mladići ne rade ništa zlo“ (Platon, 1975, 57).

Mudrost je iskazana u Sokratovom odgovoru Protagori kada napominje razloge zašto smatra da se vrlina ne može naučiti. On tada daje primjer Periklovih sinova te tvrdi: „Ta i Periklo, otac ovih ovdje mladića, lijepo ih je i valjano obrazovao u onome za što je imao učitelja, ali u čemu je on sam mudar, to ih niti sam ne uči niti ih predaje drugome, već sami slobodno naokolo lutaju ne li se gdje god sami od sebe namjerili na vrlinu“ (Platon, 1975, 51). Kasnije se mudrost kao vrijednost iskazuje kada Protagora pripovijeda mit o Prometeju i tvrdi: „Prometej ukrade Hefestu i Ateni vještu mudrost zajedno s vatrom – ta bez vatre nitko je nije mogao steći niti korisnom učiniti – i tako je eto nadario čovjeka. Mudrost za život je dakle time dobio, ali građansku mudrost još nije imao jer je ona bila kod Zeusa“ (Platon, 1975, 53).

Mudrost je spominje i u kasnijem Protagorinom tumačenju dijelova vrline kada Sokrat pita a Protagora odgovara tvrdi: „Pa jesu li zaista, rekoh ja, i ovo dijelovi vrline: mudrost i hrabrost? Svakako, reče. I baš najveći je dio mudrost“ (Platon, 1975, 62).

Pravednost, stid (poniznost) i prijateljstvo su iskazane su kada Protagora pripovijedajući mit navodi razloge zbog kojih je pravednost neophodna među ljudima kako bi opstali u zajednici. Protagora tvrdi: „Pobojavši se naš rod ne bi posve propao, Zeus pošalje, Hermesa da dovede među ljude stid i pravdu (aidos i dike) neka budu ures gradova i pomoćne veze prijateljstva“ (Platon, 1975, 54).⁴⁷ Pravednost se iskazuje i nešto kasnije kada je uz trijeznost pripisana umijeću savjetovanja za koje je jednako tako potrebna građanska vrlina. Tada će Protagora utvrditi: „...treba da se cijelo savjetovanje osniva na pravednosti i trijeznosti, s pravom podnose svakog čovjeka jer u svakome mora biti dio te vrline ili nema gradova“ (Platon, 1975, 54).

Istinoljubivost uz **pravednost** i **razboritost** je iskazana u Protagorinom govoru kada pobliže objašnjava narav pravednosti kao građanske vrline. Protagora tvrdi: „A kod pravednosti i druge građanske vrline, makar i znali za koga da je nepravedan, opet ako ovaj sam o sebi govori istinu pred mnoštvom, što ondje drže razboritošću⁴⁸, to jest govori istinu, ovdje drže mahnitnošću i kažu da svi moraju govoriti da su pravedni, bili to oni ili ne bili, ili da je mahnit onaj koji sebi ne prisvaja pravednost jer tobože nema nikoga koji ne bi na neki način imao udio u njoj ili pak ne postoji među ljudima“ (Platon, 1975, 54-55).

⁴⁷ *Aidos* - termin kojim se izražava stid povezan je sa božicom Aidos koja je prema mitologiji bila Prometejeva kćer i božica srama, skromnosti, poštovanja i poniznosti. Kao vrlina aidos se odnosio na osjećaj poštovanja, stida i srama koji muškarce obuzdava od pogrešaka.

⁴⁸ U tom smislu se u fusnoti unutar samoga dijaloga pojašnjava i tvrdi: „Ako tko po istini za sebe kaže da je zao i nepravedan, zamjeraju mu i drže ga ludim, a ako po istini kaže da nije svirač ili slično, što može naučiti, hvale ga kao trijezna čovjeka“ (Platon, 1975, 55).

Pravednost i pobožnost se spominju u Proagorinom govoru kada prikazuje razne učenja kojima se u privatnom i javnom životu tvrdi da se vrlina može naučiti. Protagora rekavši da se kako bi dječak postao što bolji u odgoju natječu dojlja, majka, otac i pedagog navodi: “Pa kod svakog djela i riječi uče i pokazuju: ovo je pravedno, ono nepravedno, ovo lijepo, ono ružno, ovo je pobožno, ono bezbožno, ovo radi, ovo nemoj raditi“ (Platon, 1975, 57).

Hrabrost je iskazana u Protagorinoj tvrdnji zašto je potrebno vježbati svoje tijelo. Protagora tvrdi: „Još ih k tome šalju učitelju gimnastike da s jačim tijelom služe čestitu srcu i da ne moraju zbog lošeg tjelesnog stanja biti kukavice ni u ratu ni u drugim djelatnostima“ (Platon, 1975, 58). Hrabrost se kasnije ponovno razmatra kada se povezuje sa znanjem što je iskazano u Sokratovu govoru kada ispituje Protagoru i tvrdi: „Dakle uopće ako se hrabri boje, nije li to loš strah i nije li ružna drskost kad su drski? Istina je, kaže. A ako nije ružno, zar nije oboje lijepo? Složio se. A ako je lijepo, je li dobro? Jest. A ne boje li se nasuprot tome kukavice, smjeli i mahniti ružnim strahom i nisu li oni ružnom drskošću drski? Priznao je. I da li postoji neki drugi razlog za tu smionost prema ružnom i lošem osim nerazumijevanja i neznanja? Tako je, kaže“ (Platon, 1975, 100).

Mudrost, razboritost, hrabrost, pravednost i pobožnost navedene su kolektivno kada se Sokrat unutar dijaloga nakon digresije vraća razgovoru o vrlini te pita Protagoru jesu li sve nabrojane vrline samo ime za istu stvar ili se u svakoj od pojedinačnih imena nalazi vlastita bit. Sokrat tada tvrdi: „A bilo je, tako mislim, ovo pitanje. Mudrost i razboritost i hrabrost i pravednost i pobožnost – da li je tih pet imena samo ime za jednu stvar ili se u svakom od tih pojedinačnih imena nalazi neka vlastita bit i vlastita stvar i svako ima svoju moć te nije jedno ime kao drugo? A odvratio si da nisu to samo različita imena za jedno, nego svako od tih imena pripada jednoj stvari, sve su to dijelovi vrline, ali ne kao dijelovi zlata slični jedan drugome i cjelini od koje su dijelovi, već tako kao kod lica čiji su dijelovi kako međusobno tako i prema cjelini neslični pa ima svaki svoju posebnu moć“ (Platon, 1975, 86).

Ljepota je iskazana u pogledu jedinstva s **dobrim**. Lijepo i dobro se još uvijek ne promatra zasebno kao što je to danas slučaj te je samo stoga navodimo kao etičku vrijednost svojstvenu za tadašnje vremensko razdoblje. **Ljepota** se spominje kada Sokrat i Protagora počinju s razmatranjem je li mudrost i hrabrost isto te razlikuje li se hrabrost od ostalih vrlina. Naime, Protagora će tada tvrditi da postoje ljudi koji su **hrabri** ali nemaju drugih vrlina poput npr. **pravednosti** ili **pobožnosti**. Sokrat tada, kako bi razmotrio tu tvrdnju, u analogiji pita a Protagora odgovara: „Deder, kažeš li da je vrlina nešto lijepo i gradiš li se učiteljem toga jer je lijepo? Ma prelijepo, kaže, ako nisam lud“ (Platon, 1975, 87). Nešto kasnije će povezanost **lijepog** i **dobrog** u djelu biti u potpunosti izražena kada Sokrat tvrdi a Protagora odgovara;

„Složili smo se da su sva lijepa djela i dobra. Istinu govoriš, i meni se bar uvijek čini tako“ (Platon, 1975, 99).

Ugoda je iskazana kada Sokrat i Protagora razgovaraju o tome je li ugodno isto što i dobro. Sokrat tada konstatira: „Ugodno živjeti jest dakle dobro, a neugodno loše“ (Platon, 1975, 89). Protagora nešto kasnije odgovara: „Ne znam, Sokrate, reče on, da li je meni jednostavno onako, kako ti pitaš, na prečac odgovoriti da je sve ugodno dobro, a neugodno loše. No čini mi se da meni nije samo na ovo sad pitanje nego i za čitav ostali život moj sigurnije odvratiti da ima ugodno što nije dobro, a postoji opet i neugodno što nije loše, aima što jest, i treće, što nije ni jedno ni drugo, niti loše niti dobro“ (Platon, 1975, 89).

Ugoda se zatim poistovjećuje sa *zadovoljstvom* ili onim što stvara zadovoljstvo (hedone). Sokrat tada pita a Protagora odgovora: „A ne zoveš li, rekoh ja, ugodnim ono što ima zadovoljstva (hedone) ili stvara zadovoljstvo? Svakako, kaže“ (Platon, 1975, 89).

Problem ugone kao vrijednosti iskazan je u Sokratovoj konstataciji nešto kasnije u dijalogu kada govori Protagori: „Hajde pokušaj sa mnom uvjeravati ljude i učiti ih što im se to dešava kad kažu da ugodom svladani ne rade ono što je najbolje makar to znaju“ (Platon, 1975, 91). Sokrat će konstatirati da ljudi nemaju *znanje* ukoliko smatraju dobrim samo ono što završava u ugodu a lošim ono što završava neugodi. Sokrat, nastavljajući svoju konstataciju navodi: „Ako je to tako, tada ste smiješni sa svojim govorom kad velite da čovjek često zna za zlo da je zlo, ali ipak to radi premda bi mu bilo moguće da to ne radi jer ga gone i smućuju ugone. Pa isto tako i s drugom tvrdnjom kad kažete da čovjek pozna dobro, ali neće da radi dobro zbog trenutačnih ugoda koje ga svladavaju“ (Platon, 1975, 93).

Znanje je iskazano kada Sokrat prilikom razmatranja ugone zaključuje da je čovjeku u svemu potrebna mjera a da bi znao kolika ona treba biti mora imati *znanje*. Tada shvaća da je znanje ono što po svojem karakteru nadvisuje sve vrijednosti premda se na početku dijaloga spominjalo da zaveden ugodom čovjek čini i ono što zna da nije dobro. U tom smislu Sokrat daje protuargument toj tvrdnji nakon što je predočio tvrdnje koje joj ne idu u prilog. Sokrat tada tvrdi: „A upitali ste nas, ako se sjećate, kad smo mi ono jedan drugome priznavali da ništa nije jače od spoznaje, te ona uvijek gdje se desi nadjačava i ugodu i sve ostalo, a vi rekoste da ugoda često nadvladava i čovjeka koji zna“ (Platon, 1975, 96). Nešto kasnije Sokrat će zaključiti da je najveće neznanje kad je čovjek slabiji od ugone. U tom smislu ponovno daje naslutiti da prekomjerna ugoda može naštetiti ljudskom razlučivanju ali i da je jednako važna vrijednost *umjerenost* odnosno samoobuzdavanje (prema Guthrieu) a unutar ovoga prijevoda je ranije izražena kao *razboritost*.

Znanje se ponovno prezentira kao najviša vrijednost kada Sokrat uspoređuje odnos *hrabrosti* i znanja. Nakon dužeg izvođenja i argumentacije unutar rasprave s Protagorom će upitati: „Spoznaja dakle onoga što je strašno i što nije strašno jest hrabrost koja je suprotna neznanju toga?“ (Platon, 1975, 100). U neprilici Protagora ne želi dati odgovor te na kraju tvrdi da mu se tako što čini nemogućim ali nema argument kojim bi protuslovio Sokratovom.

Konačni odnos vrline i znanja razmatra se u zaključnim odlomcima dijaloga. No, tada se utvrđuje da je pitanje je li vrlina isto što i znanje te može li se naučiti prerano postavljeno. Prije toga potrebno je utvrditi što je vrlina uopće da bi se prešlo na pitanje može li se naučiti. Prema Sokratovom izvođenju kako je utvrđeno unutar dijaloga i kako je u početku sam Protagora tvrdio – ukoliko je vrlina isto što i znanje. tada se može naučiti. Ipak Sokrat i u početku i na kraju dijaloga, bez obzira na konstataciju da znanje nadilazi vrline tvrdi da smatra se vrlina ne može naučiti. Dijalog završava tako što raspravu odgađa za neku drugu priliku bez jasnog zaključka o danom problemu.

Menon

Dijalog „**Menon**“ označava prijelazno razdoblje Platonovog stvaralaštva. Nakon ranih Sokratskih dijaloga i *Protagore* Platon uvodi nove teme (besmrtnost, reinkarnacija, matematika, geometrija itd.) nastale pod utjecajem posjeta Italiji i Siciliji 387. godine. Sukladno popisu Platonovih dijaloga Diogen Laertije a i pojedini srednjovjekovni rukopisi sugeriraju da bi mu prikladan podnaslov glasio *O vrlini*. Međutim u aspektu razmatranja suprotnosti između istinitog mnijenja i znanja koje je predstavljeno unutar drugog dijela dijaloga možemo utvrditi da bi jednako tako prikladan bio podnaslov *O znanju i mnijenju*. Zanimljivost je što riječ Menon, osim vlastitog imena, predstavlja i particip prezenta glagola meno a prevodi se kao ostajući i trajući. U tom duhu Sokrat pri kraju dijaloga znanje prezentira kao trajno za razliku od mnijenja koje je nestalno i lako isčezne. Dijalog tematski blizak *Gorgiji* a po prvenstvu nastanka postoje određene dvojbe u pogledu na dijalog *Eutidem*. Među kritičarima postoji konsenzus da Menon prethodi središnjoj skupini dijaloga. „Apsolutno vrijeme njegova pisanja procjenjivano je u različite godine između 386. i 382.“ (Guthrie, 2007a, 221).

Dramsko datiranje dijaloga smješteno je u razdoblje 403. ili rane 402. godine neposredno nakon obnove demokracije. Anit je tada vođa vladajuće stranke a postoje politički razlozi zbog kojih ga posjećuje Menon. Menon je bogati tesalski aristokrat koji, osim što je mlad i lijep, tašt je i naredbodavan te ga zbog toga u jednom dijelu dijaloga Sokrat ismijava. U svom posjetu Ateni Menon susreće sofista Gorgiju te zadivljen njegovim učenjem ispituje

Sokrata kako se stječe vrlina o kojoj ovisi uspjeh u životu. U proljeće 401. godine Menon se pridružuje Kirovoj ekspediciji iz koje se nije vratio. Razgovor je održan oko trideset godina nakon *Protagore* a vrlo je blizu Anitova tužba i suđenje Sokratu što dodaje dramsku težinu kraju dijaloga (Guthrie, 2007a, 221). Sokrat napominje Menonu da Anita, koji u sred dijaloga odlazi uvrijeđen, uvjeri u ono što je spoznao razgovarajući do kraja sa Sokratom.

Mudrost (znanje) je iskazana na početku dijaloga kada Sokrat tvrdi da je u Ateni došlo do nestašice mudrosti i da je ona otišla iz njegovih krajeva kod Menona u Tesaliju. Sokrat navodi: „Nekoć su, Menone, Tesalci bili na galsu među Grcima te poštovani zbog konjogojstva i bogatstva, a sada, kako mi se čini i zbog mudrosti, a osobito sugrađani tvojega druga Aristipa Larišani“ (Platon, 1997b, 17). Nadalje će Sokrat utvrditi da ukoliko Menon smatra da mu netko može kazati na koji način se stječe vrlina, odgovor koji će dobiti je da nema nikakvog znanja o tome ni što ona jest stoga ne može znati ni kako je steći.

Pravednost i umjerenost iskazane su kada ih Sokrat kao primjer vrline navodi za ono što je potrebno za dobro upravljanje državom ili kućom. Sokrat također tvrdi da su one jednako svojstvene muškarcu i ženi što Meonon u početku dijaloga razlikuje tvrdeći da postoje vrline muškaraca, žena, te muške i ženske djece. Sokrat tada pita Menona: „A je li moguće dobro upravljati državom, kućom ili nečim drugim, a da se ne upravlja umjerenom i pravedno? – Men.: Dakako da ne. – So.: Dakle, ako upravljaju pravedno i umjerenom, upravljaju po pravednosti i umjerenosti? Men.: Nužno. – So.: Prema tome, oboje trebaju isto, žele li biti dobri, i žena i muškarac – pravednost i umjerenost. – Men.: Izgleda“ (Platon, 1997b, 21).

Hrabrost, umjerenost, mudrost, velikodušnost navedene su kao vrline u Menonovu odgovoru Sokratu kada ga on pita koje bi to bile druge vrline koje postoje osim pravednosti koja je prethodno razmatrana. Menon tvrdi: „Dakle, mislim da je vrlina hrabrost, umjerenost, mudrost, velikodušnost i druge veoma mnoge. So.: Opet smo, Menone, došli na isto – ponovno smo pronašli mnoge vrline tražeći jednu, na drugi način nego malo prije; a jednu, koja obuhvaća sve te, nismo u stanju pronaći“ (Platon, 1997b, 23). Tada Sokrat ukazuje na to da je potrebno govoriti o vrlini kao cjelini prethodno upozoravajući Menona da je pravednost neka vrlina a ne samo vrlina (kao sva vrlina).

Ljepota, ugoda (užitak) u pogledu jedinstva s dobrim iskazane su kada Menon navodi primjer vrline kao cjeline služeći se govorom pjesnika. „Men.: Mislim, dakle Sokrate, da je vrlina, kako kaže pjesnik, „uživati u lijepim stvarima i moći ih steći“; i ja kažem da je to vrlina - težeći za lijepim stvarima moći ih steći. So.: Misliš li da je onaj koji teži za lijepim stvarima onaj koji teži za dobrim stvarima? – Men.: Naravno“ (Platon, 1997b, 31). Nešto kasnije će

Sokrat konstatirati da je po Menonovom mišljenju vrlina „moć stjecanja dobrih stvari“ (Platon, 1997b, 33).

Znanje iskazana je kada Sokrat objašnjava da svi ljudi teže dobrim stvarima međutim u neznanju im se čini da su loše stvari dobre. U tom smislu je i unutar prijašnjeg dijaloga objašnjena uгода. Ukoliko čovjek ima istinsko znanje, Sokrat smatra da tada neće težiti onome što je loše. Sokrat tvrdi: „Dakle, bjelodano je da oni koji ne znaju da su loše stvari loše ne teže za lošim stvarima, nego za onima za koje misle da su dobre, iako su te loše, tako da je bjelodano da oni koji ne znaju da su loše stvari loše i misle da su dobre teže za dobrim stvarima, zar ne? – Men.: Izgleda da da“ (Platon, 1997b, 33).

Pravednost, umjerenost i pobožnost navode se kada Sokrat razmatra Menonovu tvrdnju da je vrlina moć stjecanja dobrih stvari. Menon pritom pod vrlinom kao stjecanjem ne misli na duhovne vrline i nematerijalna dobra već na moć stjecanja zlata i srebra. Sokrat ga stoga pita: „Dodaješ li nešto tome stjecanju, Menone, „pravedno“ i „pobožno“, ili to za tebe nema nikakve razlike, nego i kad bi netko te stvari stjecao nepravedno, to bi isto nazvao vrlinom? – Men.: Sigurno da ne, Sokrate. – So.: Nego porokom. – Men: Posve sigurno. – So.: Prema tome, potrebno je, kako se čini, tome stjecanju doati pravednost, umjerenost ili pobožnost ili neki drugi dio vrline; ako ne, to neće biti vrlina, iako pribavlja dobre stvari“ (Platon, 1997b, 35).

Marljivost/revnost je iskazana kada Sokrat proturječi Menonovom erističkom argumentu da nije moguće istraživati ono za što ne znamo jer ukoliko to i spoznamo nećemo ni znati da smo to spoznali. U istom slučaju Sokrat smatra da je i sa znanjem jer istraživanje onoga što zna se može smatrati nepotrebnim. Prema tome je moguće zaključiti da istraživanje nije potrebno. Međutim, Sokrat nakon kratkog izlaganja teorije učenja putem prisjećanja duše tvrdi: „Ne smijemo se, dakle, dati uvjeriti onim erističkim argumentom; jer on bi nas učinio lijenima i slabićima ga je ugodno čuti, no ovaj nas čini marljivima i voljnima istraživati, vjerujući da je on istinit želim s tobom istraživati što je vrlina“ (Platon, 1997b, 41).

Marljivost je prema tome poželjna vrijednost kojom se očituje čovjekova ustrajnost u određenom naumu koji je ovdje iskazan kao istraživanje znanja. Sokrat će kasnije nakon dužeg dokazivanja teorije prisjećanja u prilog učenja kao podsjećanja utvrditi: „No da bili bismo bolji, muževniji i manje lijeni ako mislimo da je potrebno istraživati ono što se ne zna nego ako mislimo da ono što ne znamo nije ni moguće pronaći niti je to potrebno istraživati – za to bih se svakako borio, kad bih mogao, i riječju i djelom“ (Platon, 1997b, 55).

Razboritost iskazana je prilikom Sokratovog razmatranja je li vrlina nešto drugo od znanja. Tada spominje **umjerenost, pravednost, hrabrost, marljivost i plemenitost**. „So.: Ispitajmo onda još i ono što je u duši. Veliš da postoji nešto što nazivaš umjerenošću,

pravednošću, hrabrošću, voljom za učenjem, pamćenjem, plemenitošću i tako dalje? – Men.: Da“ (Platon, 1997b, 59). Sve navedene vrijednosti Sokrat smatra da moraju biti vođene razboritošću jer ako to nisu završavaju nesretno i mogu nam naštetiti. Sokrat u prilog tome tvrdi: „Nije li tako da, općenito govoreći, sve što duša poduzme i izvrši, ako je vođeno razboritošću, svršava u sreći, a ako je vođeno nerazboritošću, u njezinoj suprotnosti? – Men.: Čini se.“ (Platon, 1997b, 59).

Unutar drugog dijela dijaloga te pri završetku razmatra se odnos između istinitog mnijenja i znanja te se spori o tome kakvo je jedno u odnosu prema drugome. Sokrat će utvrditi da je znanje trajno i stalno dok je istinito mnijenje promjenjivo. Znanje, ukoliko se ne može poučiti, je ono koje se stječe božanskim usudom bez uma a jednako je tako s vrlinom. Tu tvrdnju je moguće opovrgnuti samo ako se pojavi neki državnik sposoban na drugoga prenijeti vrlinu. No, zaključak je da je pitanje učenja vrline prerano postavljeno te je potrebno prvo definirati što je vrlina za sebe.

Eutidem

Dijalog „*Eutidem*“ svrstava u prijelaznu skupinu Platonovih dijaloga. Postoje određene nesuglasice glede datiranja njegova pisanja. S jedne strane, nedostaju matematičke i geometrijske usporedbe kao u *Menonu* te je stoga moguće smatrati da se radi o spisu koji je nastao prije njega. No, s druge strane iste teme ne smatraju se primjerenima raspravi o kojoj je unutar dijaloga riječ. Dramsko datiranje je smješteno 420. i 404. g. pr. Kr. budući da je Protagora, čini se, preminuo a Alkibijad (preminuo 404. g.) je još živ. No, budući da Kriton u jednom dijelu izražava komentar o tome da je Sokrat već starac, možemo zaključiti da je radnja bliža potonjem datumu. Rasprava predstavlja najstariji traktat o logici kojim se upućuje na to da znanost potječe iz nesporazuma koji nužno prati spekulacija.

Sokrat u hrvalištu raspravlja s dva mladića Eutidemom i Dionisodorom koji su braća te tvrde da mogu brzo i lako poučiti svakoga vrlini brže od bilo koga drugog. Ranije su podučavali tjelovježbu i umjetnost ratovanja te su se zatim okrenuli poduci „pravnog ratovanja“ i sudskog govorništva. Njihovo glavno postignuće je umjetnost pobijanja svega što je izrečeno, bilo da je istinito ili lažno. Zadivljen njihovim tvrdnjama Sokrat s njima počinje razgovor i želi postati njihovim učenikom. Unutar dijaloga promatramo raspravu iz nekoliko perspektiva. Jedna je perspektiva mladih sofista (Eutidema i Dionisodora) koja odražava njihovo beskrajno oduševljenje vlastitom pameću. Druga je Sokratova perspektiva koji je njima (vjerojatno u ironiji) zadivljen te izlaže precizne replike i dubinski se upušta s njima u razgovor. Treća je

Ktesipova koji gubi strpljenje a posljednja Kritonova koji dvoji o Sokratovoj mudrosti kada se on povezuje s tako dubioznim likovima (Guthrie, 2007a). U tom pogledu važno je primijetiti da između jezika mudrosti i isprazne eristike za prosječnog promatrača nema bitne razlike.

Umjerenost, pravednost, hrabrost i mudrost spomenute su kada Sokrat u razgovoru s Klinijom razmatra što sve spada u vrstu dobara. Sokrat pita: „Onda, rekoh ja, što nam je još preostalo u vrsti dobara? Što od bivanja umjerenim, pravednim, i hrabrim? Molim te reci mi, Klinija, misliš li da ćemo biti upravo u svrstavanju ovih u dobra, ili u njihovom odbijanju? Jer moglo bi biti da će to netko osporiti. Kako ti se čini? Oni su dobra, reče Klinija. Vrlo dobro, nastavih, a gdje u trupi ćemo smjestiti mudrost? Unutar dobara ili kako? Unutar dobara“ (Platon, 1962, 405)⁴⁹.

Mudrost zauzima posebno mjesto unutar razmatranja ovoga dijaloga. Radi preciznijeg iskazivanja tvrdnji koje se odnose na mudrost, umjesto stranica koristiti ćemo se oznakama paragrafa unutar samoga teksta. Sokrat u razgovoru s Klinijom zaključuje da svi ljudi teže prosperitetu a on proizlazi iz posjedovanja mnogih dobara poput zdravlja, časti, ljepote, mudrosti i drugih. Premda će Klinija navesti da je unutar dobara potrebno navesti još i 'dobru sreću' Sokrat će dokazivati da je ona povezana sa mudrošću jer mudar čovjek je bolje sreće od onoga koji to nije (Platon, 1962, 280a4-5). Istinska mudrost ne smije nikada pogriješiti i mora uvijek biti ispravna (Platon, 1962, 280a7-8). Stoga nas mudrost uvijek čini sretnima (Platon, 1962, 280a6). Mudrost je neophodna i dostatna za ispravno i uspješno korištenje drugih dobara (Platon, 1962, 280b1-281b4). Prema tome slijedi zaključak da je istinsko i jedino dobro mudrost (Platon, 1962, 281b4-e5). Iz toga će Sokrat zaključiti da nam nisu potrebna mnoga dobra kako bismo bili sretni već nam je samo potrebna mudrost (Platon, 1962, 282a1-d3). Ukoliko nemamo mudrosti, vjerojatno je da ćemo biti samo zavedeni drugim dobrima koja nas prividno čine sretnima.

Znanje povezano s mudrošću iskazana je kada Sokrat, obazirući se pritom na prethodno spomenuta dobra koja čovjeka čine sretnim pita Kliniju: „Zatim slično, nastavio sam s korištenjem dobara koje smo spomenuli na početku – bogatstvo i zdravlje i ljepota – je li znanje pokazalo put ispravnog korištenja svih tih prednosti i ispravljalo njihovo provođenje, ili je to bilo nešto drugo? Znanje, odgovorio je. Tako da, čini se to znanje opskrbljuje čovječanstvo ne samo s dobrom srećom, već i blagostanjem, u svemu što bilo posjeduje ili čini. Složio se“

⁴⁹ U izvorniku: „Then what have we still remaining, I asked, in the class of goods ? What of being temperate, and just, and brave? I pray you tell me, Cleinias, do you think we shall be right in ranking these as goods, or in rejecting them ? For it may be that someone will dispute it. How does it strike you ? They are goods, said Cleinias. Very well, I went on, and where in the troupe shall we station wisdom ? Among the goods, or how ? Among the goods“.

(Platon, 1962, 413).⁵⁰ U tom smislu se znanje vrednuje kao temeljna vrijednost kojom se druge usmjeravaju a posjedovanje znanja dovodi do mudrosti. Znanje u tom pogledu nije usmjereno samo na razumijevanje već i praktično djelovanje. Dakle, onaj tko posjeduje znanje činiti će dobro a tko ne, zlo. **Dobro** se očituje u ispravnoj uporabi onoga što smo stvorili ili stekli a znanje objedinjuje umijeća koja se tiču tvorbe i uporabe.

Mudrost (znanje) je iskazana u Klinijinoj tvrdnji da je mudrost nešto što se može učiti te se ne predstavlja čovječanstvu samo od sebe na što će Sokrat reći da mu je drago što tako misli budući da ih je poštedio dugog istraživanja no da je to tema glede koje se moraju još složiti. Sokratovska teza o učenju znanja može se poistovjetiti s njegovom tezom o učenju vrline a ona se prezentira na samom početku (274e) kada smatra da nije poučiva a već iz prethodnih dijaloga (*Menon, Protagora*) znamo na koji način se do nje dolazi. Zanimljiv je i važan njegov pristup u kojem je izražena Sokratova blagost prema dječaku u njegovom protreptičkom govoru. Umjesto zastrašivanja Sokrat ga polako pitanjima uvodi razmatranje znanja i potrebe za njegovim istraživanjem putem filozofije. Sokratov napor rezultira plodom te dječak pokazuje sklonost istraživanju koje premda prividno završava neuspjehom nije praćeno upadanjem u malodušje (288d – 292e). U tom pogledu možemo blagost interpretirati kao specifičnu odgojnu **osjetljivost i strpljenje** koja, premda nije eksplicitno izražena unutar teksta uočava se iz postupaka unutar dijaloga. Stoga je iskazujemo kao **etičku i odgojnu vrijednost**.

Poniznost je iskazana u Sokratovom ironičnom odgovoru Eutidemu kada odgovora na njegov postavljeni problem u kojem Eutidem tvrdi da je nemoguće tvrditi išta lažno. Sokrat tvrdi: „Pa, Eutideme, rekao sam, to je zato što ja uopće ne razumijem ove pametne izume i pipkave pogotke; Pomalo sam tupa vrsta mislioca. I tako ću možda reći nešto cirkusantski; ali moraš mi oprostiti“ (Platon, 1962, 488)⁵¹. Sokrat će nakon toga utvrditi da ako je nemoguće govoriti lažno, nemoguće je pogriješiti te ukoliko ne griješimo ne trebamo učitelje pa tako ni poduku Eutidemove vještine.

Sloboda, jedinstvo, znanje su iskazane u dijelu dijaloga u kojem Kriton i Sokrat raspravljaju tome da ništa ne može biti dobro nego neka vrsta znanja. Kriton će pomisliti da je to umijeće vladanja i kraljevanja te ono mora građane činiti dobrima. No, na kraju će se složiti da premda građani putem dobrog vladanja i kraljevanja mogu ostvariti **bogatstvo, slobodu** i

⁵⁰ U izvorniku: „Then similarly, I went on, in the use of the goods we mentioned at first—wealth and health and beauty—was it knowledge that showed the way to the right use of all those advantages and rectified their conduct, or was it something else? Knowledge, he replied. So that knowledge, it would seem, supplies mankind not only with good luck, but with welfare, in all that he either possesses or conducts. He agreed“ (Platon, 1962, 413).

⁵¹ U izvorniku: „Well, Euthydemus, I said, it is because I do not at all understand these clever devices and palpable hits: I am only a dull sort of thinker. And so I may perhaps be going to say something rather clownish; but you must forgive me“ (Platon, 1962, 488).

jedinstvo, dobri mogu postati jedino putem znanja i to ne bilo kojeg pojedinog znanja (kao zanata) već znanja po samome sebi (Platon, 1962, 292d1-8).

Nakon toga, dijalog se nastavlja ponovnim logičkim argumentiranjem i demantiranjem u raspravi između braće Eutidema i Dionisodora i Sokrata kojim se nastoji odrediti narav znanja i dati odgovor na pitanje kako se do njega dolazi. Brojne smicalice i jezične igre nastaju prilikom argumentiranja braće koje se, kako dijalog odmiče, doima sve komičnijim. Bez obzira na apsurdne argumente Sokrat je *strpljiv* te ih *tolerira* ne odajući ni u jednom trenutku naznake uznemirenosti.

Kriton na kraju otkriva Sokratu da je imao anonimnog kritičara kojem nije jasno zašto se upušta u takve rasprave. Komentar prenosi Kriton a on glasi: „Dakle, da si bio u tom društvu upravo sada, bio bi ispunjen sramom, drag mi je tvoj osobiti prijatelj: on je bio tako neobično vičan prepustiti se osobama koje nije ni malo briga što govore, već se samo hvataju za bilo koju frazu koja se pojavi“ (Platon, 1962, 497).⁵² Time se ukazuje na *etičku i odgojnu vrijednost – strpljenje i toleranciju* koja je iskazana Sokratovim postupcima u raspravi.

Sokrat će anonimnog promatrača opisati kao osobu koja je polovično upućena u umijeća a o sebi misli da je dovoljno *mudra* u svemu. Pritom će ga okarakterizirati kao onog tko samo „ubire plodove mudrosti“, izbjegava rizik i borbu te nije dovoljno poduzetan u nastojanju da je potraži sam. Izbjegavanje javnog konflikta, rasprave i rizika leži u tome što bi i u privatnom razgovoru bila nadjačana argumentima poput Eutidemovih. Razlog tome Sokrat pronalazi u nedostatku istinske *mudrosti* koja je time ponovno iskazana kao *etička i odgojna vrijednost* (Platon, 1962, 305c5-d8).

Kriton će pred kraj dijaloga izraziti da je zapustio obuku svojih sinova jer je brinuo novcu i nastojanju da im pruži dobar život no iz njegovih riječi Sokratu razvidno je da je vrijednost *obrazovanja* jednako važno jer se njime postiže *mudrost*. Izraziti će i zabrinutost razmatrajući kakvoću onih koji obrazuju. Ona svakako velikim dijelom proizlazi njegovog svjedočenja ispraznim argumentima braće Eutidema i Dionisodora koji podučavaju za novac.

Obrazovanje je iskazano u Kritonovoj tvrdnji: „Kada sam u tvom društvu, učinak na mene je takav da se osjećam kao da je puka ludost što sam ikad primio toliko boli u raznim smjerovima radi dobra vlastite djece – prvo u ženidbi takvoj da bi trebali biti dobre krvi od strane njihove majke; zatim u zarađivanju novca tako da bi mogli biti što imućniji; dok sam zanemario obuku samih dječaka. Ali kad pogledam jednu od osoba koji se školuju za

⁵² U izvorniku: „Why, had you been in that company just now, you would have been filled with shame, I fancy, for your particular friend: he was so strangely wilhng to lend himself to persons who care not a straw what they say, but merely fasten on any phrase that turns up“ (Platon, 1962, 497).

obrazovanje ljudi, prestrašen sam te osjećam da je svaki od njih, kad ga razmotrim, potpuno neprikladan – da ti kažem istinu među nama. Tako da ne vidim kako da nagnem momka prema filozofiji“ (Platon, 1962, 503).⁵³ U tom pogledu će Kritonov argument ukazivati na to da se istinsko obrazovanje odvija putem filozofije jer je jedino u tom pogledu stečeno znanje počiva na ispravnim temeljima i može biti dobro usmjereno. Sokrat će argumentirati da nema smisla nikoga nagovarati na put koji sam ne odabere a ako smatra da njegovi napori (u pogledu drugih vrijednosti) nisu bili uzaludni, pita se zašto onda umanjivati njihovu vrijednost. Na taj način će Sokrat ponovno neizravno naznačiti važnost *etičkih i odgojnih vrijednosti – tolerancije i izbora* načina života koji nije nužno filozofski ali nije stoga ni manje vrijedan (usp. Platon, 1962, 307a1-c6). Bitna je dakle mogućnost *slobodnog* opredjeljenja. Sokrat daje naslutiti da je sudjelovao u raspravi s Eutiedmom i Dionisodorom samo zbog toga što bez obzira na neupućenost ne želi neadekvatne praktičare odvratiti od filozofije.

Gorgija

Dijalog „*Gorgija*“ spada u prijelazno razdoblje Platonovog stvaralaštva. Datiranje nastanka dijaloga smješta ga u 387. godinu ili nedugo nakon toga. Smatra se da je nastao nakon Platonova posjeta Velikoj Grčkoj o čemu govore pitagorovske teme poput gemetrije (507e) i usuda duše nakon smrti (493a-c). Drugi izvori smještaju dijalog u ranije razdoblje jer se smatra da je on nastao kao izraz zanimanja za pitagorizam a ne kao osvrt nakon samog upoznavanja s njime.

Dramsko datiranje dijaloga nije određeno ili naznačeno unutar djela i spekulira se o tome je li takav pristup intencionalan ili ne. U nekim dijalogima Platon sasvim precizno određuje vrijeme odvijanja razgovora te stoga možemo pretpostaviti da je njegovo izostavljanje u ovom slučaju stvar namjere.

Tema ovoga dijaloga rasprava o retorici i filozofskom odnosu između dobrog i ugodnoga te je u mnogim kritikama prisutna dvojba je li središnja tema dijaloga retorika ili moral. Dihotomija potiče još iz antike te je Olimpiodor pisao da neki kažu kako je cilj ovoga dijaloga rasprava o retorici, a drugi kako on prikazuje raspravu o pravednosti i nepravednosti.

⁵³ U izvorniku: „When I am in your company, the effect on me is such as to make me feel it is mere madness to have taken ever so much pains in various directions for the good of my children - first in so marrying that they should be of very good blood on their mother's side; then in making money so that they might be as well off as possible; while I have neglected the training of the boys themselves. But when I glance at one of the persons who profess to educate people, I am dismayed, and feel that each one of them, when I consider them, is wholly unsuitable - to tell you the truth between ourselves. So that I cannot see how I am to incline the lad towards philosophy“ (Platon, 1962, 503).

„On oba gledišta odbacuje kao djelomična i njegov se zaključak teško može poboljšati: »Cilj je dijaloga raspraviti moralna načela koja vode sreći političkoga društva«. Naravno, činjenica je da je u Platonovoj Grčkoj sama retorika bila velika moralna i politička sila i jednome Grku nikada ne bi palo na pamet razmatrati ju odvojeno, što bi povlačilo posve nelegitimno odvajanje oblika i sadržaja“ (Guthrie, 2007a, 279). Sam Platon temu dijaloga jasno prezentira kada unutar dijaloga progovara o tome kakav život je potrebno izabrati (usp. 500c). Rezultat toga je njegova ogorčenost političkim prilikama atenskoga života. Sokrat je u *Gorgiji* prezentiran kao u ni jednom drugom dijalogu. „Ironijski istraživač koji samoga sebe podcjenjuje (taj naravno nije sasvim odsutan; usp. 461c-d, 486d-488b), zasjenjen je čovjekom koji *zna*. Odvajanje od raspoloženja ranih sokratskih dijaloga započinje rano. On počinje njemu svojstvenim pitanjem što retorika jest; no umjesto izjave kako on ne zna i umjesto traženja i odbacivanja, jedne za drugom, odrednica kako bi se na kraju dokazalo kako su sve neadekvatne (...), on ovdje izjavljuje (463c): »Ja mu ne ću reći držim li kako je retorika dobra ili pokvarena sve dok *sam* ne odgovorim na pitanje što ona jest«, i on odmah odgovara na to pitanje“ (Guthrie, 2007a, 277).

Mjesto odvijanja dijaloga nije spomenuto ali je vjerojatno da se odvija na javnome prostoru zbog toga što je unutar teksta naznačeno prisutno slušateljstvo. Rasprava se sastoji od tri epizode od kojih je svaka označena promjenom Sokratova sugovornika. Putem promjene rasprava se razvija od uzajamnog poštovanja kakvog Sokrat ima prema Gorgiji, preko Polusove neljubivosti, sve do uvreda i ružne naravi kakva je prisutna kod Kalikla.

Istinoljubivost je iskazana u Sokratovom odgovoru Gorgiji koji tvrdi da retorika nije ništa drugo nego vještina uvjeravanja i da je to točna definicija onoga što bi ona trebala biti. Sokrat mu tada odgovara: „Slušaj dakle, Gorgija! Ako se ikad iko upustio u razgovor sa željom da sazna istinu, znaj da sam ja svakako jedan od tih, a mislim da si i sam takav“ (Platon, 1968, 83).

Istinoljubivost se iskazuje i pred kraj trećeg razgovora kada Sokrat raspravlja s Kaliklom. Prije nego li Kalikle odustaje od vlastitih tvrdnji krivi Sokrata da s njim uopće nije moguće razgovarati jer on sam postavlja i odgovara na vlastita pitanja. To čini samo zbog vlastite bezobzirnosti i nevoljkosti priznati manjkavosti svojih argumenata koji ga u raspravi vode u poraz. Sokrat tada tvrdi: „Ako, dakle, treba da nastavim sam, mislim da bismo ipak svi morali da se takmičimo u tome da saznajemo šta je istina, a šta nije, od onoga što govorimo, jer je za sve nas dobro da saznamo istinu. Ja ću sad izneti ono što mislim da je tačno, a ako neko od vas primeti da u svom izlaganju dolazim do zaključaka koji ne odgovaraju istini, neka me prekine i neka mi dokaže da nisam u pravu! Jer, ono što govorim ja ne govorim kao istinu u

koju sam potpuno ubeđen, nego kao čovek koji istinu istražuje zajedno s vama; ako mi, dakle, neko ko se ne slaže bude rekao nešto što bi moglo biti istina, jaću mu prvi to priznati“ (Platon, 1968, 163-164).

Pravednost iskazana je kada Sokrat i Gorgija raspravljaju o spoznajnoj naravi retorike. Tada zaključuju da ona može biti na razini znanja i uvjerenja. Ipak, slažu se da je ona uglavnom ostaje na razini uvjerenja jer u govorima na sudu nema dovoljno vremena za poučavanje pravom znanju. Ono što je pravedno i nepravedno, prema tome, u vještini retorike, ostaje samo na razini uvjerenja. Sokrat tvrdi: „Prema tome, govornik na sudu i na ostalim skupovima ne uči o tome šta je pravedno a šta nepravedno, nego samo stvara verovanje o tome, i ništa više. Činjenica je da ne bi mogao za tako kratko vreme da pouči tako velik broj ljudi o tako velikim stvarima. *Gorgija*: Ne bi mogao, sigurno“ (Platon, 1968, 86).

Pravednost se iskazuje kao najveća vrijednost kada Sokrat razgovara s Polusom što je razvidno iz njihova dijaloga. „*Sokrat*: Veština sticanja bogatstva oslobađa nas bede, medicina bolesti, a pravda razuzdanosti i nepravde. *Pol*: Tko je. *Sokrat*: A šta je od toga najlepše? *Pol*: Od čega misliš? *Sokrat*: Od veštine sticanja, medicine i pravde. *Pol*: Daleko najlepše od svih je pravda, o Sokrate! *Sokrat*: Pošto je pravda najlepša, onda ona više nego ostale stvara zadovoljstvo ili korist, ili i jedno i drugo, zar ne? *Pol*: Jeste“ (Platon, 1968, 122).

Poštenje je iskazano u Gorgijinom odgovoru Sokratu koja je moć retorike. Gorgija tada napominje da retorika ima moć ubjediti mase u određenu misao, djelo ili postupak ali to ne znači da se treba koristiti nepošteno. Gorgija tvrdi: „Govornik je, razume se, sposoban da govori pred svima o svemu, i on može gomilu ljudi lakše i bolje da ubedi nego bilo ko drugi o svemu što ga je volja. Ali iz toga ne sledi da on sme da lekarima ili drugim veštacima oduzima ugled samo zato što je u stanju da to uradi; retorikom se, naprotiv, mora služiti pošteno kao bilo kojim drugim oružjem“ (Platon, 1968, 88-89).

Odgovornost proizlazi iz Gorgijine konstatacije kojom se nastavlja govor o prethodno spomenutom poštenju. Gorgija nastavlja s tvrdnjom: „Ako neko ko je postao spretnan retor svojom moć i spretnost zloupotrebljava, mislim da ne treba zato njegovog učitelja mrzeti i terati iz domovine; jer, ovaj ga je naučio svojoj struci zato da se njome pristojno koristi, dok ju je učenik iskoristio u sasvim suprotnom smislu. Prema tome, bilo bi opravdano mrzeti, izbaciti iz grada i ubiti samo onoga ko retoriku zloupotrebljava, a ne njegovog učitelja“ (Platon, 1968, 89). **Odgovornost** za vještinu retorike je prema Gorgijinoj tvrdnji samo i isključivo na onome tko ju koristi a ne onome tko je naučava i toga, smatra on, sam retoričar treba biti svjestan.

Znanje (mudrost) iskazano je kada Sokrat propituje Gorgiju o određenju retorike kao moći uvjeravanja. Sokrat će utvrditi da je uvjeravanje „gomile“ moguće samo u slučaju kada

ljudi u gomili nemaju znanje. To iskazuje usporedbom s liječnikom koju je Gorgija prije spomenuo. Sokrat tvrdi: „Maločas si tvrdio da govornik i u stvarima koja se tiču zdravlja raspolaže većom snagom ubeđivanja nego lekar, je li? *Gorgija*: Rekao sam; bar kod gomile. *Sokrat*: Da li izraz „kod gomile“ znači isto što i „kod onih što ne znaju?“ Jer, kod onih što znaju teško da bi govornik mogao steći više povjerenja nego lekar. *Gorgija*: Istina je što kažeš“ (Platon, 1968, 91). Budući da se retorika odnosi samo na uvjeravanje, Sokrat će utvrditi da će onda kod neznalica ispasti da govornik zna više nego oni koji imaju istinsko *znanje*. *Znanje* je prema tome vrijednost kojom se otkriva istina o tome kakve stvari zaista jesu.

Prijatnost/ugoda iskazana je u Sokratovom drugom određenju retorike. Sokrat će utvrditi da retoriku uopće ne smatra nikakvom vještinom već iskustvom a na Polusovo pitanje kakvo je to iskustvo on odgovara: „U tome da stvara neko zadovoljstvo i neku prijatnost“ (Platon, 1968, 97). Ugodu i prijatnost kasnije će Sokrat usmjeriti prema određenju retorike te je nazvati jednim dijelom *laskanjem*. Laskanje koje stvara ugodu i prijatnost će imati značajan utjecaj na to kako će puk usmjeriti vlastito djelovanje. Prema Platonovom govoru kroz Sokrata se uviđa da takav utjecaj retorike smatra izrazito lošim i ružnim te je naziva sjenkom politike. Sokrat u svom govoru dodatno pojašnjava stav zašto laskanje smatra lošim. On tvrdi: „Tako nešto ja nazivam laskanjem i tvrdim da je to ružno, Pole – tebi se obraćam – jer ono teži samo za prijatnim, bez obzira na ono što je zaista dobro“ (Platon, 1968, 100). U tom smislu, *laskanju* je svrha samo ugoda bez obzira na posljedice. U drugom dijelu dijaloga u razgovoru s Kaliklom Sokrat će dokazati da prijatnost nije isto što i dobro.

Obrazovanje, pravednost, poštenje iskazuju se kada Polus pokušava pobiti Sokrata tvrdnjom da se činjenjem nepravde može postići sreća. Sokrat tvrdi da ne zna jesu li određeni kraljevi i vladari sretni jer ih nije susreo pa ih nije mogao pitati. Polus mu tada odgovara protupitanjem: „Onda ćeš očigledno i za velikog kralja reći da ne znaš da li je srećan? *Sokrat*: I kazaću celu istinu, jer ja ne znam kakvo je njegovo obrazovanje i u kojoj meri je on pravedan. *Pol*: Šta? Zar je u tome sva sadržina sreće? *Sokrat*: Jeste, Pole, po mom shvatanju. Ja tvrdim da su samo dobri i valjani ljudi srećni, i da su nepošteni i zli ljudi nesrećni“ (Platon, 1968, 109). Obrazovanje je prema tome u Sokratovoj misli iskazano kao ključno za postizanje poštenja i pravednosti.

Lijepo i dobro iskazuju se u Sokratovom odgovoru Polusu kada protupitanjem razmatra njegovo razumijevanje jednog i drugog. Polus naime tvrdi da je veće zlo trpjeti nepravdu nego je činiti ali činjenje nepravde smatra ružnijim postupkom od trpljenja. Sokrat tada tvrdi: „Ti svakako ne smatraš, kako izgleda, da su lepo i dobro identični, a tako i zlo i ružno. *Pol*: Nisu, dabome“ (Platon, 1968, 115). Sokrat će nešto kasnije dokazati da je trpiti nepravdu manje zlo

od činjenja nepravde no ovdje je zanimljivost njegovo ukazivanje na povezanost jednog i drugog. Zatim će utvrditi i daljnju povezanost **dobrog** sa **prijatnim (ugodnim)** i **korisnim**. Sokrat tvrdi: „Jer sve što je lepo jest ili prijatno ili korisno. Pol: Tako je“ (Platon, 1968, 119). U tom pogledu se nazire jedinstvo razumijevanja pojma dobra i ljepote ali i njihovo prošireno razumijevanje da dobro može predstavljati i korist ili ugodu.

Skromnost iskazuje se kada Kalikle iznosi kritiku Sokratove argumentacije i dijaloga. Prvo se referira na Polusov i Sokratov zaključak da je činiti nepravdu gore nego je podnositi i tada tvrdi da je na takav zaključak Polus pristao samo zbog *skromnosti*. Kalikle tvrdi: „A ja moram da kažem da se Polu ne divim naročito zato što se s tobom složio u tome da je činiti nepravdu ružnije nego trpjeti je. Posle ovog priznanja tvoje reči su ga zbunile, splele i učutkale, jer je bio suviše skroman da bi kazao ono što neće“ (Platon, 1968, 129). Osim toga, tvrdi da Sokrat koristi suprotstavljene teze ovisno o tome kako mu je u raspravi prigodno te smatra da je cilj njegove retorike ništa drugo nego prazna demagogija pod izgovorom traženja istine. Tada tvrdi: „Ako je neko suviše skroman i ne usuđuje se da kaže ono što misli, mora da padne u protivrečnost sa samim sobom. Ti si uveo ovu tajnu i zlonamerno se njom služiš. Kad govori o zakonu, ti postavljaš pitanja o prirodi a ako se govori o prirodi, ti pitaš o zakonu“ (Platon, 1968, 129). *Skromnost* se u ovom slučaju iskazuje kao negativna jer sputava iskrenost te se poistovjećuje s plašljivošću i stidom ali je pristojna. Razlog takvoj konstataciji leži u tom što je Kalikle, osim što ne razlikuje dijalektiku od eristike, kao kritičar je sirov i neobuzdan.

Znanje, dobronamjernost, iskrenost/otvorenost, mudrost, obrazovanje Sokrat spominje u ironičnom odgovoru na Kaliklovu kritiku i uputu da se okane filozofije. Sokrat tada propituje njegovu podobnost za istraživanje istine i ironično tvrdi: „Po mome mišljenju čovek, da bi utvrdio da li neka duša pravilno živi ili ne, mora da raspolaže sa tri osobine, koje baš ti imaš: znanjem, dobronamernošću i iskrenošću. Ja često nailazim na ljude koji nisu u stanju da me isprobaju, pošto nisu mudri kao ti; drugi su opet mudri, ali ne žele da mi kažu istinu, jer mi nisu naklonjeni kao što si ti. Ova dva gosta, Gorgija i Pol, obojica su mudri i moji prijatelji, ali im nedostaje otvorenost, a i stide se više no što treba. (...) Međutim, ti imaš sve te osobine koje ostalima nedostaju; ti si veoma obrazovan, kao što bi mogli posvedočiti mnogi Atinjani, i uz to si mi naklonjen“ (Platon, 1968, 134).

Umjerenost/samoobuzdavanje iskazana je kada Sokrat s vodi raspravu s Kaliklom o pitanju priliči li da oni koji su razumni i hrabri imaju više od drugih što Kalikle zastupa a Sokrat pobija. Kada se takve vrline prenesu na vladare, Kalikle jednako tako smatra da priliči da oni imaju više od svojih podanika. U tom pogledu ispada da bi njihova razuzdanost također mogla biti opravdana. Sokrat tada tvrdi: „Ovako: ja mislim da je svaki čovek svoj sopstveni vladar.

Moda ti misliš da nije potrebno da svako vlada sobom, nego da je važno samo vladati drugima? *Kalikle*: Kako to misliš „vladati samim sobom“? *Sokrat*: Vrlo prosto, i onako kao što većina ljudi priznaje, da je čovek umeren i da mora imati vlast nad samim sobom, tako što će vladati požudama i strastima u sebi“ (Platon, 1968, 140).

Sokrat će kasnije utvrditi da čovjek kako bi bio sretan mora steći pravednost i umjerenost te dodati da on „ne sme da popušta strastima i ne sme zadovoljiti njihove nezasite želje, jer je to beskrajno zlo, jer je to život razbojnika. Takav čovek nije drag ni drugom čoveku ni bogu. To je čovek koji ne može da živi u zajednici: a ko nema smisla za zajednicu, taj nije sposoban ni za odražavanje prijateljstva“ (Platon, 1968, 166).

Urednost iskazuje se kada Sokrat nakon prepričanog mita kojim razuzdanu dušu uspoređuje sa sitom koje nije u mogućnosti ništa zadržati i s ničim raspolagati. Tada nagovara Kalikla da prihvati bolji način života. Sokrat tada tvrdi: „Ova priča je zaista malo neobična, ali ona ipak jasno pokazuje šta ja mislim da ti dokažem: voleo bih da te ubedim da promeniš svoje mišljenje i da umesto neurednog i razuzdanog prihvatiš lep i uredan život, budući zadovoljan onim čime svaki put raspolažeš, i više ništa ne tražeći. Jesam li uspeo da te uverim da promeniš svoje mišljenje i da te ubedim da je čovek srećniji ako uredno živi nego ako živi neobuzdano? Ili neću uraditi ništa, pa makar ti još toliko govorio u mitovima? *Kalikle*: S ovim poslednjim si bliže istini, Sokrate“ (Platon, 1968, 143). Urednost je dakle povezana s umjerenošću a *Kalikle* obje odbacuje kao slabosti jer smatra da se vrlina sastoji u mogućnosti najvećeg uživanja u određenim blagodatima. To ujedno povezuje s našom prirodom dok su zakone izmislili slabići kako bi sve izjednačili. Sokrat će kasnije dokazivati da se sva vrlina sastoji u redu i skladnosti. On tvrdi: „Vrlina svake stvari sastoji se u redu u skladnosti koja proizlazi iz reda. Ja bih rekao da je tako. – Neka određena skladnost koja se nalazi u prirodi svake stvari čini tu stvar dobrom zato što je u njoj prisutna“ (Platon, 1968, 165).

Pravednost i umjerenost iskazane su u Sokratovom govoru kada uspoređuje harmoniju i sklad duše sa skladom unutar države ili kuće. Stanje koje proizlazi iz takve uređenosti tijela naziva zdravljem i snagom dok se uređenost duše po skladu i harmoniji očituje u onome što je zakonito jer iz njega proizlazi ono što je dobro. Sokrat tvrdi a *Kalikle* potvrđuje: „A redu i harmoniji u duši odgovara, „zakonito“ i „zakon“, jer oni građane čine dobrim, i baš u tome je suština pravednosti i umerenosti. Da ili ne? *Kalikle*: Neka bude“ (Platon, 1968, 161). Dobar govornik kako tvrdi Sokrat „uvek će voditi računa o tome da u srca svojih sugrađana usadi pravednost i umerenost i ukloni nepravdu i razuzdanost, brinuće se o tome da svaka druga vrlina uđe u njih i da svako nevaljalstvo odagna iz njih“ (Platon, 1968, 162). Pravednost i umjerenost iskazuju se kao povezane kada Sokrat spominje i kozmički red. On tada napominje: „Mudri

ljudi, moj Kalikle, tvrde da su prijateljstva, poštovanje reda, zatim umerenost i pravednost one snage koje povezuju nebo i zemlju, bogove i ljude, te zato vasionu oko nas nazivaju kosmosom, što znači red, a ne razuzdanost i nered, moj dragoviću“ (Platon, 1968, 166).

Umjerenost, razboritost, pobožnost i hrabrost Sokrat povezuje u svojom govoru u kojem sam vodi dijalog jer Kalikle s njim odbija razgovarati. Sokrat tada dokazuje povezanost ovih vrлина te tada tvrdi: „Ja, dakle, tvrdim: ako je umerena duša dobra, onda je duša koja živi u suprotnom stanju loša, i ona je nerazumna i neumerena. Tako je. Razborit čovek se ponaša prema bogovima i prema ljudima na način kako dolikuje jer, inače, kad bi radio ono što ne priliči, zaista ne bi bio razuman. Tako mora da bude. – A čovek koji postupa u odnosu prema ljudima kako priliči – postupa pravedno, a kad je takav u odnosu prema bogovima – pobožno. A ko postupa pravedno i pobožno mora da je i sam pravedan i pobožan? Tako je. – Nužno je i to da bude hrabar. Jer, osobina razboritog čoveka jeste da ne traži i ne beži od onog što ne sme, nego od onog što treba da izbegava i da traži – bilo da su to stvari ili ljudi – prijatnosti ili neprijatnosti i da čvrsto istraje tamo gdje to potrebno. Tako da je neophodno, moj Kalikle, da razuman čovek, pošto je, kako smo rekli, pravedan, hrabar i pobožan, bude također savršeno dobar čovek, a dobar čovek sve što god uradi – uradi dobro i pravilno i svestan je toga da je svako ko dobro čini srećan i blažen a da je nesrećan ko ne radi dobro! A takav čovek je baš sušta protivnost razumnome, to je raskalašenik i neumeren čovek koga si ti slavio“ (Platon, 1968, 165).

Sokrat će pred kraj dijaloga Kaliklu ispričati priču o sudbini duše nakon smrti u kojoj će ponovno iznositi razloge zbog kojih smatra da je potrebno živjeti *pravedno i pobožno*. *Pravednost* se unutar priče iznosi kao vrijednost usko povezana sa *pobožnošću*. Sokrat spominje dva moguća ishoda nakon smrti a to su otok ili zatvor na kojem duša boravi ovisno o tome kakva je njena narav. To je, smatra on, božji zakon. On tvrdi: „...a taj zakon među bogovima još i sada postoji – da na ostrvo blaženih posle smrti dođe svako ako je svoj život do kraja proveo u pobožnosti i poštenju; tamo će živeti u potpunom blaženstvu bez ikakvog bola. Ako je živio u nepoštenju i bezbožnosti, doći će u zatvor osвете i odmazde, koji obično nazivamo Tartarom“ (Platon, 1968, 188).

Nematerijalna dobra iskazuje se u unutar Sokratove priče o sudbini duše nakon smrti. On tada napominje da će se sud o naravi duše vršiti isključivo prema njenoj kakvoći bez ikakvih pristranosti koje bi mogle proizlaziti iz materijalnog. Stoga, Sokrat iznosi da: „...moraju svi doći pred sud nagi, bez odela, to znači da se suđenje održi tek posle smrti. A i sudija mora biti mrtvac i nag, i samo svojom nagom dušom treba da prosuđuje nagu dušu umrloga. A ovaj mora biti bez rođaka i treba da ostavi za sobom na zemlji sav nakit kako bi presuda mogla biti

pravedna“ (Platon, 1968, 188). Time se uviđa da narav čovjeka i njegova kakvoća treba biti prosuđivana isključivo prema onome što nije materijalno a u tom pogledu to ujedno predstavlja i njegovo najveće i neotuđivo bogatstvo.

Dijalog završava zaključkom o tome kakav život treba živjeti a on, slijedom svih vrijednosti koje su istaknute i argumentacije koju Sokrat pruža u dijalogu s Kaliklom, tvrdi da to jedino može biti život vrline. Ništa drugo čovjeku ne može pružiti osjećaj sreće i blaženstva kao život prožet vrlinom a takav život se protivi bilo kojem obliku razvratnosti i nebrige o vlastitom tijelu i duhu. Ujedno, takav život znači biti građanin koji svojim djelovanjem ne ugrožava sebe i druge i na taj način čini suživot u zajednici nedostojnim već, upravo suprotno, služi i vlastitim primjerom potiče druge na vrlinu. Početak dijaloga se u tom pogledu povezuje s njegovim završetkom jer se ističe da retorika kao vještina jest vrijedna ali samo ukoliko služi tome da građane usmjerava prema tome da čine dobro.

Meneksen

Djelo „*Meneksen*“ se najvećim dijelom sastoji od govora koji parira javnoj zahvalnici umrlima tijekom Korinskoga rata a ona je trebala biti objavljena 387. g. pr. Kr. nakon Antalkidinog mira (Guthrie, 2007a). Prema tome se određuje datiranje njegova nastanka pod pretpostavkom da bi ono bilo nesvrhovito ukoliko ne bi bilo objavljeno u to vrijeme. Budući da se radi o Aspasijinom govoru koji u cijelosti prenosi Sokrat, dijalog se povezuje s dijalogom *Gorgija* koji se sam bavi temom naravi retorike.

Dramsko datiranje dijaloga stvara prilične poteškoće budući da Sokrat prenosi govor kao počast umrlima u ratu koji je završen gotovo dvanaest ili trinaest godina nakon njegove smrti. Sama autorica govora Aspasiya koja je Periklu rodila sina 440. g. ili ranije se u dijalogu predstavlja kao živa a to bi s obzirom na njenu životnu dob, izvan dijaloga, bilo malo vjerojatno.

Sokrat susreće mladoga Meneksena na putu prema Vijećnici te zaključuje kako on slijedi obiteljsku sklonost prema politici. Meneksen vjeruje kako je završio s obrazovanjem i filozofijom te, ukoliko mu Sokrat da savjet te mu to dopusti, će tražiti svoje mjesto u vlasti. No, prije toga, želi otkriti tko treba izgovoriti govor za umrle tijekom rata. Sokrat tvrdi da je odluka odgođena i dodaje kako misli da je lijepo poginuti u ratu jer se i za one koji imaju loš karakter ili su siromašni priredi predivna grobnica i izvrstan govornik koji ih obasipa vrlinama koje nisu imali. U tom pogledu Platon ponovno iskazuje vlastitu ogorčenost retoričkim laskanjem i snagom Sokratove ironije. Meneksen tada pita Sokrata misli li da bi mogao održati govor ukoliko ga vijeće izabere a Sokrat odgovara da bi mogao jer je u tome imao izvrsnu učiteljicu – Aspasiyu.

Osim toga, on će utvrditi da nije teško improvizirati kada se hvali Atenjane među Atenjanima. Zatim otkrije Meneksenu da je napamet naučio Aspasijin govor koji je ona pripremila za takvu prigodu a riječ je o pogrebnom govoru kojeg je ona sastavila za Perikla. Meneksen tada nagovori Sokrata da mu ga prepriča. Nakon što je odslušao govor, iznenađen i u nevjerici da bi ga Aspasija mogla sročiti, Meneksen izražava zahvalnost njegovom kreatoru i samom Sokratu što mu ga je prepričao. Sokrat tada obećava kako će mu prepričati još lijepih Aspasijinih govora ukoliko Meneksen bude čuvao njegovu tajnu i neotkrije drugima da su Aspasijini jer ona možda ne bi željela da se javno objave.

Obrazovanje iskazuje se u Sokratovom prepričavanju Aspasijina govora kada odaje počast preminulima. On tada tvrdi: „Čini mi se da ih treba hvaliti s obzirom na njihovu narav, jer tako i postaje dobri. Postali su dobri jer su rođeni od dobrih. Pohvalimo zato prvo njihovo dobro podrijetlo a onda odgoj i obrazovanje. Poslije toga prikažimo njihova djela, koja im pokazuju vrsnoću i vrijednost“ (Platon, 1998, 135).

Domoljublje, razboritost, pravednost i pobožnost spominju se u dijelu govora kada Sokrat hvali domovinu i čovjeka iz njegove domovine. On tvrdi: „Ova zemlja je vrijedna toga da je hvale svi ljudi, ne samo mi, i to često i svakojako, a posebice zato jer je bogu mila. O tome svjedoči i prepirka bogova oko nje, svađa i odluka. No, kada je bogovi tako proslaviše, kako ne bi bilo pravedno da je slave svi ljudi? Kao drugo pravo je da se hvali, jer u ono vrijeme kada je sva zemlja dala i rađala svakojaka živa bića, zvijeri i biljke, naša domovina je tada bila čista od zvijeri i divljači, a među živim bićima je izabrala i rodila čovjeka, koji razumom nadvisuje ostale i štuje samo pravdu i bogove“ (Platon, 1998, 135).

Jednakost (ravnopravnost), razboritost, sloboda i jedinstvo iskazuju se u dijelu govora kada Sokrat govori o naravi naroda koji čini njegovu zemlju. On tvrdi: „Drugi gradovi su sačinjeni od svakojakih i nejednakih ljudi, pa su i njihova uređenja puna nepravilnosti, kakvo je samosilništvo i vladavina nekolicine. Dakle, oni žive smatrajući jedni druge ili robovima ili gospodarima. A mi i naši sugrađani, braća smo rođena od jedne majke, te ne držimo jedni druge za robove ili gospodare, nego nas zajedničko podrijetlo, naravna ravnopravnost, prisiljava djelovati po zakonu i po ničemu drugome se međusobno ne pokoravati, osim po vrlini, ugledu i razboritosti. Tako su, dakle, u punoj slobodi odgojeni očevi ovih poginulih i naši, te oni sami, pa su dobro izrastavši pokazali mnoga i lijepa djela svim ljudima i privatno i javno, smatrajući da se za slobodu treba boriti i s Gricma radi Grka, i s barbarima radi svih Grka“ (Platon, 1998, 139).

Nematerijalna dobra, vjerodostojnost, hrabrost, pravednost i mudrost iskazuju se u dijelu govora kada Sokrat govori: „Djeco, to da ste od dobrih otaca, pokazuje i sadašnji trenutak.

Premda je bilo moguće živjeti nedostojno, izabrali smo radije dostojno umrijeti, prije nego vas i vaše potomke osramotimo, misleći da onome tko svoje osramoti nema života, te neće imati prijatelja ni među ljudima ni među bogovima, niti na zemlji, niti ispod zemlje. Trebate se sjećati naših riječi i što god činili, činite to s vrlinom, znajući da ako u tome oskudijevate i sva blaga i zanimanja su vam sramotna i loša. Niti bogatstvo nije lijepo onome tko ga stekne kukavičlukom; takav je bogat drugome ali ne sebi samome. Ni lijepo tijelo i snaga ne priliči da se pokaže na strašljivcu i lošem čovjeku, pa zapravo pokazuje takvoga i objelodanjuje njegovu plašljivost. Svako znanje odijeljeno od pravednosti i drugih vrлина, pokazuje se kao lukavstvo a ne mudrost“ (Platon, 1998, 157-159).

Hrabrost, razboritost, umjerenost, nematerijalna dobra iskazuju se u Sokratovom govoru kada tvrdi: „, Odavno se čini da se izrekom »Ništa previše« lijepo govori, i doista dobro se kaže. Onaj čovjek o kojemu samom ovisi sve što treba za blaženstvo, ili skoro sve, tene ovisi o drugim ljudima za čijim bi dobrim ili lošim činima bio prisiljen lutati, takav je najbolje opskrbljen za život, takav je razuman i hrabar i razborit. Taj će zadobivši novce i djecu, pa izgubivši ih, najviše poslušati poslovicu. Naime, niti će se pokazivati odveć radostan niti žalostan jer se oslanja na samog sebe. Tražimo da takvi budu i naši, želimo to i kažemo da su takvi, a i mi sami smo sada takvi, ako treba sada umrijeti ne srdeći se ili odveć plašeći“ (Platon, 1998, 161).

Fedon

Datiranje nastanka dijaloga „***Fedon***“ nije precizno određeno te postoji više raznolikih mišljenja o periodu u kojem je objavljen. Većina autora njegov nastanak određuje nakon Platonova prvog posjeta zapadu a gotovo je sigurno da je pisan nakon *Gorgije* (Guthrie, 2007a). Vremenski se njegov nastavak smješta blisko *Gozbi* premda se od nje dramski u potpunosti razlikuje. Unutar *Fedona* prikazani su posljednji trenuci Sokratova života prije nego što pred svojim prijateljima i učenicima odlučuje ispiti otrov. Tema dijaloga je sukladno tome usmjerena na Platonovo poimanje smrti i života nakon smrti. Dijalog također tematizira odnos između duše i tijela te prikazuje Platonovo dokazivanje besmrtnosti duše putem četiri racionalna argumenta koja se detaljno dijalektički izlažu unutar samoga teksta. Propadljivost tijela vezuje se uz teorijske postavke ljudskog orijentiranja prema materijalizmu i hedonizmu dok se putem besmrtnosti duše naglašava važnost nematerijalnih kvaliteta ljudskog karaktera kao trajnih i nepropadljivih svojstava ljudskog bića. Sokrat će ustvrditi da sve dok se duša nalazi unutar tijela nije u mogućnosti pojmiti čistu istinu već se vezuje za ono osjetilno i stoga ne vidi stvari

same po sebi čija spoznaja nužno nadilazi razinu osjetilnog zamjećivanja. Naime, budući da duša nije propadljiva poput tijela, ona zadržava svoje kvalitete i stoga je čovjekova skrb oko njihove izgradnje daleko važnija od onog materijalnog koje nismo u mogućnost zadržati.

U tom pogledu, premda središnja tema dijaloga na to ne upućuje, ćemo unutar njega razmotriti etičke i odgojne vrijednosti kao kvalitete čovjekove duše.

Nematerijalna dobra, istinoljubivost iskazuju se u Sokratovu govoru kada sa Simijom propituje narav spoznaje istine putem osjetila. Sokrat tada pita i Simija potvrđuje: „Hoće li dakle to ponajbolje učiniti onaj, koji će se što više samim duhom latiti svega, te ne će vida uzimati u pomoć u razmišljanju niti će pritegnuti ijedno drugo koje sjetilo pored mišljenja, nego će čistim duhom, samim o sebi, kušati da hvata svaki onaj bitak čist o sebi, a otet će se što više očima, ušima, čitavomu, da rečem, tijelu, jer ono smeta i ne da duši, kad je s njom, da dođe do istine i spoznaje, — ne će li se, Simija, taj, ako itko drugi, dokopati bitka? — I te kako, Sokrate, reče Simija, govoriš istinu!“ (Platon, 1996b, 48).

Sokrat napominje da nam tijelo kao ono materijalno zadaje najviše problema. Oni nisu vezani samo uz ljudsku potrebu za opstankom već i svim ostalim ugodama koje proizlaze iz tjelesnog zadovoljstva. Ono će onemogućiti čistu i jasnu spoznaju istine. Sokrat nešto kasnije tvrdi: „Ama nebrojene jade zadaje nam tijelo radi potrebne hrane, pa ako još navale bolesti kakve, ne daju nam goniti za onim, što zaista jest. A napunjuje nas ljubavlju, požudom, strahom i svakojakim podobama i tolikim tricama i kučinama, te se zapravo uistinu od njega, što ne riječ, ne možemo nigda ni razabrati. Pa i ratove, bune i bitke ne gradi ništa drugo doli tijelo i požude njegove. Ta radi zgrtanja novaca rađaju se ratovi, a novce smo prisiljeni zgrtati tijelu za volju, jer robujemo njezi njegovoj. Pa tako nam zbog svega toga ne dotječe vremena za filozofiju. A krajnje je od svega, što nam, ako od njega i odahnemo koji časak te se damo na istraživanje, ono svuda upada, rada smetnju i zabunu i uznemiruje, te od njega ne možemo motriti istine, već nam je zaista jasno, hoćemo li ikad nešto dokraja da spoznamo, a ono nam se s njime rastati i samom dušom gledati sve o sebi“ (Platon, 1996b, 49).

Hrabrost i razboritost iskazuju se kada Sokrat i Simija razmatraju pitanje straha od smrti. Sokrat tada tvrdi da onaj koji se boji smrti nije prijatelj filozofiji nego tijelu. Hrabrost kao suprotnost plašljivosti i strahu će stoga pripadati onima koji se ne prepuštaju sklonostima tijela a jednako tako je i s razboritošću. Sokrat tvrdi a Simija odgovara: „Kad bi ti, kaže, vidio čovjeka, gdje se ljuti, jer mu je mrijeti, ne bi li to tebi bio dovoljan dokaz, da ono nije prijatelj filozofiji nego nekud tijelu? A taj isti negdje voli i blago i časti, zacijelo jedno od toga ili obadvoje. — Jest, kaže, tako je, kako veliš Pa ne pripada li, Simija, kaže, tako zvana hrabrost najviše onima, koji se prema tomu vladaju. — Valjda svakako, reče. — Pa i razboritost, što je

i svijet zove razboritošću, t.j. kad ne podrhtavaš od strasti, nego ih prezireš i uredan si, — ne pripada li i ona samo onima, koji najviše preziru tijelo i u filozofiji provode vijek? — Zacijelo, kaže“ (Platon, 1996b, 52).

Urednost povezana s *razboritošću* razmatra se kada Sokrat razmatra njen odnos prema nasladama. Naime, on smatra da je moguće govoriti o tome da zadržavamo jedan oblik *razboritosti* i *urednosti* po pitanju jedne naslade no on lako iščezne kada se pojavi neki drugi. Sokrat tvrdi: „A što je s urednima? Ne dogodi li im se isto tako? Zar su s raskalašenosti neke razboriti? Ali opet velimo, da to ne može biti; no ipak im se slično tomu događa s te glupe razboritosti. Ma u strahu, da će druge naslade zatrajati, i od želje za njima uzdržavaju se od jednih, dok ih druge svladavaju. A raskalašenošću zaista zovu, kad kim vladaju naslade; ali opet im se događa, te svladani nasladama vladaju drugim nasladama. A to je nalik na ono, što sam baš sada govorio, naime da su na neki način s neke raskalašenosti razboriti“ (Platon, 1996b, 53).

Hrabrost, razboritost, pravednost, urednost, znanje (spoznaja) iskazuju se kada Sokrat Simiji pripovijeda o naravi istinske vrline. Važno je tada istaknuti kako on kao i u ranijim dijalozima smatra da je svu vrlinu moguće objediniti u istinskoj spoznaji a prezentiramo je kao znanje. On će zaključiti da spoznaja, osim što čovjeka usmjerava prema istini i čistiti od zablude, jednako tako ga usmjerava prema samoj vrlini. Materijala dobrobit ne može biti zamjena za vrlinu. Sokrat tvrdi: „Blaženi moj Simija, ne će biti prava zamjena za krepost mijenjati slast za slast, bol za bol, strah za strah i veće za manje, kao novce, nego će samo onaj novac biti pravi, za koji treba sve to mijenjati, naime spoznaja. I sve, što se za nj i s njime, sa spoznajom, kupuje i prodaje, bit će uistinu i hrabrost i razboritost i pravednost, ukratko prava krepost, pa bilo tu ili ne bilo slasti, straha i svega ostaloga nalik na to. Ako se to odvoji od spoznaje te zamijeni jedno za drugo, nekakva će, strah me, sjenka biti takva krepost i zaista ropska, te ne će u nje biti ništa zdravo ni istinito; a istina će doista biti neko čišćenje od svega takoga, pa će i razboritost i pravednost i hrabrost i sama spoznaja biti neko očišćenje“ (Platon, 1996b, 53-54). Povezivanje znanja s ostalim vrlinama iskazuje se i kasnije unutar dijaloga kada Sokrat u razgovoru s Kebetom tvrdi: „Zato je dakle, Kebete, uredan i hrabar onaj čovjek, koji je uistinu znanja željan, a ne zbog onoga, radi čega je većina. Ili misliš li drukčije? — Ja nipošto“ (Platon, 1996b, 82).

Razboritost i pravednost iskazane su kada Sokrat u razgovoru s Kebetom dolazi do zaključka da se griješne duše sele iz tijela u tijelo birajući pritom ono tijelo koje najviše odgovara sklonostima u kojima je neumjerena. Sokrat tada tvrdi a Kebet potvrđuje: „Nijesu li, kaže, i među ovima najsretniji i ne idu li i među njima na najbolje mjesto oni, koji su se trsili

oko obične građanske kreposti, što je zovu razboritost i pravednost, a potekla je od navike i vježbe, bez filozofije i uma? — Pa zašto su ti naj sretniji? — Zato, što dospijevaju, čini se, u sličan građanski i pitomi rod, negdje u pčelinji, osinji, mravinji ili u isti opet rod ljudski, te se od njih rađaju čestiti ljudi. — Čini se“ (Platon, 1996b, 79).

Čistoća, znanje/mudrost, nematerijalna dobra iskazuju se kada Sokrat navodi kome će biti dopušteno ući u društvo bogova. Prema njegovom razumijevanju to može biti samo čista i mudra duša (odnosno ona koja ima znanje). U tom smislu se ponovno naglašava potreba odvajanja od tjelesnih sklonosti i požuda koje se vezuju uz materijalna dobra. Sokrat tvrdi: „Ali u kolo božje ne smije nitko, ako se nije bavio filozofijom i ne ode sasvim čist; samo znanja željnu slobodno je onamo. Pa toga radi, prijatelju Simija i Kebete, uspreže se onaj, tko se valjano bavi filozofijom, od svih tjelesnih požuda i stalan je i ne predaje im se, a nipošto zato, što se plaši rasutka kuće i bijede, kao ono svjetina i lakomi na novac; niti ga opet straši sramota ni zao glas s nevaljalštine, kao ono vlasti i časti željna, pa se onda uspreže od toga. — Ta ne bi, Sokrate, dolikovalo, reče Kebet. — Da, Zeusa mi, ne bi! reče on. Stoga, Kebete, komu je nešto do duše svoje stalo, te ne živi za tijelo, mazeći ga, taj se sa svima onima raskrsti i ne ide istim putem, kao oni — ta oni ne znadu, kamo polaze, — nego sam drži, da ne treba raditi, što se protivi filozofiji, spasu i očišćenju duše, te slijedom slijedi filozofiju, kud ona vodi“ (Platon, 1996b, 79-80).

Pobožnost iskazuje se u Sokratovu govoru kada se razmatra sudbina duše nakon smrti tijela. U tom pogledu ponovno se izražava oslobađanje od robovanja tjelesnim nasladama i strastima koje čovjeka udaljavaju od umnosti i istinske spoznaje. Sokrat u razgovoru s Kebetom tvrdi: „A duša dakle, ono nevidljivo, što otiđe u onakav drugi, plemeniti, čisti i nevidljivi svijet, u pravi Had, k dobromu i umnomu bogu — a onamo je, ako je volja božja, za čas i mojoj duši poći, — zar nam se ona, ovakva i ovako stvorena, na rastanku s tijelom odmah raspline i ugine, kako kaže svijet? Ni izdaleka, dragi Kebete i Simija, nego kud i kamo prije je ovako: ako se čista rastane s tijelom, od tijela — ta u životu nije s njim ni u kakvoj zajednici bila drage volje — ništa ne vuče sa sobom, već bježi od njega i sabere se sama za se, jer je uvijek oko toga nastojala; a to ne znači drugo ništa, nego da se valjano bavila filozofijom i uistinu neumorno nastojala oko smrti. Ili ne će li to biti nastojanje oko smrti? — Svakako. — Kad je takva, ne odlazi li k onomu, što je nalik na nju, k nevidljivomu pa božanskomu, besmrtnomu i umnomu, gdje može, kad stigne, biti sretna, riješena tumanaranja i bezumlja i straha i divljih strasti i ostaloga zla ljudskoga, i uistinu može, kako to kažu u svete tajne redeni, ostalo vrijeme provoditi s bogovima“ (Platon, 1996b, 76-77).

Na drugom mjestu Sokrat će izjaviti da labudovi pjevaju kad osjećaju da su blizu smrti jer odlaze bogu Apolonu čije su sluge. Poput proroka oni su tada sretni jer ih očekuje dobra sudbina u Hadu. Sokrat tvrdi: „A ja sam, mislim, negdje i sam labudovima drug u službi i istomu bogu posvećen te nijesam od gospodina svoga slabije proroštvom nadaren nego oni niti se teže rastajem sa životom“ (Platon, 1996b, 84).

Gozba

Općenito se smatra da je dijalog nastao nakon što su Spartanci pobijedili Akadane što se tumači kao anakronistička uputa na raseljavanje Mantinejanja 385. g. pr. Kr. (Guthrie, 2007a). Dramsko datiranje dijaloga smješta ga u prizor večere koju je tragički pjesnik Agaton priredio za svoje prijatelje nakon što je dobio nagradu za svoju prvu tragediju 416. g. pr. Kr. Prizor i likovi dijaloga ukazuju na to da sam Platon nije prisustvovao događajima o kojima se pripovijeda. Osim što je tada mogao imati oko jedanaest godina, on ne jamči povijesnu točnost detalja samoga dijaloga (Guthrie, 2007a). Aristodem koji zauzima ulogu pripovjedača i glavnog svjedoka događajima s večere susreće Sokrata koji je neobično lijepo odjeven. Kada ga upita kamo se uputio Sokrat mu odgovara da ide na Agatonovu zabavu te ga poziva da krene s njime a da će on preuzeti odgovornost za pozivnicu. Nakon što svi pristignu na zabavu Eriksimah predloži da otpuste frulašicu i sami se zabave razgovorom. Svaki će od njih, jedan za drugim izgovoriti jednu pohvalu Erosu, bogu ljubavi, počinjući s Fedrom (koji je „pravi“ otac prijedloga jer se Eriksimahu stalno tuži kako Eros nikada ne dobiva ono što mu priliči), (Guthrie, 2007a, 346). Tema dijaloga je prema tome posvećena ljubavi. Dijalog je sastavljen iz ukupno sedam govora koji se predstavljaju sami likovi koji prisustvuju večeri. Govori su prezentirani slijedećim redom; Fedrov govor (178a-180b), Pausanijev govor (180c-185c), Eriksimahov govor (185e-188e), Aristofanov govor (189a-193d), Agatonov govor (194e-197e), Sokratov govor (201d-212c), Alkibijadov govor (215a-222b).

Mudrost iskazana je u Sokratovom ironičnom odogovru Agatonu kada Agaton tvrdi „Sokrate, legni uza me da se i te mudrosti naužijem koja ti je pristupila u predvorju. Ta očito i je se domogao i da je čvrsto držiš; inače se i ne bi okanio“ (Platon, 1996a, 30). Sokrat mu tada odgovara „Dobro bi bilo, Agatone, kad bi mudrost bila takva da se prelijeva iz punijega od nas u praznijega kad se dotičemo jedan drugoga, onako kako se voda u čašama kroz vunu prelijeva iz punije u prazniju. Ta ako tako stoji stvar i s mudročću, tad visoko cijenim ležanje uza te; jer mislim da ću se od tebe napuniti mnogo izvrsne mudrosti. Moja bi naime mogla biti nekakva nezatna i sumnjiva, nalik snu, a tvoja blistava i u veliku usponu kad je od tebe još mlada

prekjučer tako silno zabljesnula i jasno zasjala pred više od trideset tisuća Helena kao svjedoka“ (Platon, 1996a, 30).

Pobožnost iskazuje se odmah nakon što je Sokrat prihvatio Agatonov poziv i legao na ležaljku pored njega. Platon navodi: „Poslije toga, kad je Sokrat legao k stolu i kad su i ostali poobjedovali, kad su izlili žrtve ljevanice i zapjevali bogu po običaju, dali su se na piće“ (Platon, 1996a, 30).

Ljubav s kojom je usko povezana **čestitost, hrabrost i čast** iskazane je u Fedrovom govoru kada pripovijeda što je Parmenid govorio o rođenju Erosa kao boga ljubavi. Fedar tada tvrdi: „Ono naime što treba da kroz čitav život vodi ljude koji namjeravaju čestito proživjeti, to niti im je rodbina kadra tako duboko usaditi, niti počasti, niti bogatstvo, niti išta drugo koliko ljubav. O čemu to dakle govorim? O stidu u ružnome, o revnu nastojanju u lijepome. Bez toga ni gradu ni čovjeku osebniku nije moguće ostvarivati velika i lijepa djela. Ja stoga tvrdim da čovjeka koji ljubi, ako izađe na javu da radi nešto sramotno ili da se iz kukavičluka ne brani od nekoga koji mu čini nasilje, neće to tako zaboljeti niti ako ga vidi otac niti prijatelji niti bilo tko drugi kao ako ga vidi ljubljenik. A isto to vidimo i kod ljubljenika da se osobito stidi pred ljubavnicima kad je opažen u nečemu sramotnome. Ako bi se stoga našao način da se stvori grad ili tabor ljubavnika i ljubljenika, oni ne bi u njemu mogli bolje živjeti nego tako da se suzdržavaju od svega ružnoga i da se revno nadmeću jedni s drugima u časti. A ako bi se zajedno borili takvi bi čak i malobrojni pobjeđivali tako reći sve ljude. Ta čovjek koji ljubi teže bi primio da ga pri napuštanju bojnog reda ili odbacivanju oružja vidi ljubljenik nego da ga vide svi ostali i često bi radije umro nego da to doživi. I zaista, napustiti ljubljenika u opasnosti ili ne priteći mu u pomoć - nitko nije tako nevaljao koga sam Eros ne bi nadahnuo vrlinom tako da bude po naravi jednak najhrabrijemu. I upravo kao što je rekao Homer da je bog nekim junacima udahnuo snagu, Eros je priskrbљуje onima koji ljube a ona izvire iz njega.“ (Platon, 1996a, 38).

Ljubav ponovno je iskazana u Fedrovom govoru kada spominje da snaga ljubavi nadvisuje **vrijednost obiteljskih veza**. Fedar tada tvrdi: „Pa i umirati za drugoga jedino su voljni oni koji ljube i to ne samo muškarci nego i žene. U prilog tome mom zaključku dovoljno svjedočanstvo pruža među Helenima Pelijina kći Alkestida koja se jedina pokazala voljnom umrijeti za svog muža premda u njega bijahu i otac i mati koje je ona toliko nadvisila ljubavnom naklonošću da su se oni pokazali strancima svome sinu i samo po imenu njegovim najbližima. Pa kad je izvršila to djelo, ono se učinilo toliko lijepim ne samo ljudima nego i bogovima da su, premda su samo malom broju između mnogih što uradiše mnogo lijepoga udijelili kao počasni dar da im se duša vrati iz Hada, ipak njezinu poslali natrag zadivljeni njezinim djelom; tako i bogovi najviše cijene predanost i plemenitost u ljubavi“ (Platon, 1996a, 40).

Fedar će nešto kasnije nakon davanja primjera ljubavi između Ahileja i Patrokla utvrditi da je *ljubav* povezana sa *srećom (blaženostvom)*. Fedar tvrdi: „Tako ja, što se mene tiče, tvrdim da je Eros najstariji od bogova, najštovaniji i najvažniji ljudima za stjecanje vrline i sreće i za života i poslije smrti“ (Platon, 1996a, 42).

Ugoda, mudrost (obrazovanje), briga (skrb) i razboritost iskazane su u Pausanijevom govoru kada obrazlaže narav odnosa između ljubavnika i ljubljenika i ukazuje da takav odnos može biti ispravan samo onda kada je u svrhu rasta u vrlini. On tvrdi: “Pa kad se sjedine ljubavnik i ljubljenik, jedan voden načelom da je pravo da u svakom pogledu služi ljubljeniku koji mu je ugodio a drugi da je pravo služiti u ljubavi onome koji ga čini mudrim i valjanim a uz to je onaj prvi sposoban da privodi mladića razboritosti i drugoj vrlini, ovaj pak drugi želi stjecati obrazovanje i drugu mudrost, kad se dakle ta dva shvaćanja spoje, jedino se tada događa da ljubljenikovo ugađanje ljubavniku bude lijepo, a inače nikada. (...) Tako je na svaki način lijepo ugađati radi vrline. To je eros nebeske božice, i sam nebeski i dostojan da ga visoko štuje i država i pojedinci jer prisiljava i ljubavnika i ljubljenika da poklanjaju veliku pažnju vrlini; svi pak drugi⁵⁴ pripadaju onoj drugoj, pučkoj Afroditi“ (Platon, 1996a, 54-56).

Pobožnost povezana s ljubavlju iskazana je kada Eriksimah u svom govoru tvrdi da bezbožnost proizlazi iz ugađanja pukim strastima i nagonima. On tvrdi: „Jer svako bezboštvo obično proizlazi odatle što se ne ugađa ćudorednom Erosu, što ga se ne štuje i ne stavlja u svemu na prvo mjesto njega nego onoga drugoga, bilo da se radi o roditeljima, živima ili umrlima, bilo o bogovima; a to i jest svrha gatalačkom umijeću, naime da nadzire one koji ljube i da ih liječe, pa i jest gataštvo tvorac prijateljskih veza između bogova i ljudi zahvaljujući tome što zna koja su ljubavna stremljenja ljudi usmjerena prema božanskoj pravdi i bogobožnosti“ (Platon, 1996a, 63-64).

Dobro(ta), mudrost, pravednost, sreća, prijateljstvo povezane s ljubavlju navedene su u zaključku Eriksimahova govora o naravi Erosa. On tada tvrdi: „Tako dakle uopće svaki Eros ima raznovrsnu i veliku, štoviše apsolutno svu moć, onaj pak koji se očituje dobrotom, mudrošću i pravičnošću i kod nas i kod bogova taj ima najveću moć i omogućuje nam potpunu sreću te se možemo jedni s drugima družiti i prijateljevati i s onima od nas jačima, s bogovima“ (Platon, 1996a, 64).

Ljubav, cjelovitost (jedinstvo), pobožnost iskazane su Aristofanovom govoru kada pruža definiciju ljubavi prethodno izrekavši mit o muškarcima i ženama kao bićima koja su bila jedno. On tvrdi: „Ljubav je dakle naziv za čežnju prema cjelovitosti i stremljenje ka njoj. I prije

⁵⁴ Drugi eros se u tom smislu ne shvaća kao božanski već puki ljubavni nagon, želja ili poriv.

toga, kao što kažem, bili smo jedno a sad nas je zbog naše krivnje bog rastavio kao što su Lakedemonjani raselili Arkadane; stoga se bojati da nas ne bi bogovi, ako ne budemo prema njima pristojni, opet rascijepili pa ćemo ići naokolo kao oni koji su skicirani u profilu, prepiljeni uzduž nosa poput milogostinskih znakova. Poradi toga treba da svatko opominje svakoga neka pobožno štuje bogove da izbjegnemo tome a postignemo ono prvo, k čemu nas vodi i usmjerava Eros“ (Platon, 1996a, 76).

Hrabrost, mudrost i razboritost iskazane su u razgovoru između Sokrata i Agatona u trenutku kada Agaton treba iznijeti svoj govor. Sokrat tada tvrdi: „Uistinu bio bih zaboravljiv, Agatone, rekao je Sokrat, kad bih pomislio da ćeš se smesti zbog nas malobrojnih pošto sam vidio tvoju hrabrost i samopouzdanje dok si se s glumcima uspinjao na pozornicu i kad si bacio pogled na toliku publiku neposredno prije prikazivanja tvojih djela a da se nisi nimalo prepao“ (Platon, 1996a, 79). Agaton mu tada odgovara: „Valjda ne misliš da me publika toliko ponijela da bih smetnuo s uma da je za pametna čovjeka mali broj razboritih slušalaca uzrok većem strahu od mnoštva nerazboritih“ (Platon, 1996a, 80).

Pravednost, umjerenost, hrabrost, mudrost (znanje) povezane s ljubavlju iskazane su kada Agaton govori o vrlini boga Erosa. On tada tvrdi: „Uz pravednost u najvećoj ima mjeri udjela u umjerenosti. Priznato je da je umjerenost obuzdavanje strasti i nagona a da nema strasti jače od Erosa; ako su pak slabije, Eros ih nadvladava, a nadvladavajući ih, on se pokazuje naročito umjerenim. Ali u hrabrosti s Erosom »ni Ares se ne nadmeće«. Ta ne vlada Ares Erosom nego Aresom Eros, tj. ljubav prema Afroditi, kako ide priča; jači je onaj koji vlada od onoga kojim on vlada; onaj pak koji nadvladava najhrabrije od ostalih trebao bi biti najhrabriji od sviju“ (Platon, 1996a, 86).

Agaton zatim obrazlaže i Erosov vrlinu *mudrosti* u tvrdnji: „Ta svatko koga se Eros dotakne postaje pjesnik »ako je i bio ranije Muzama stran«. A to nam je primjeren dokaz da je Eros vrstan stvaralac uopće u svakom umjetničkom stvaralaštvu; jer ono što nemamo ili ne znamo niti možemo drugome prenijeti, niti u tome drugoga podučiti. A uistinu tko će pobijati da stvaranje živih bića nije mudro djelo Erosovo kojim se sve živo rada i raste? A ne znamo li da i prakticiranje vještina postaje glasovito i sjajno ondje gdje je taj bog učiteljem a neslavno ondje gdje ga se Eros ne dotakne?“ (Platon, 1996a, 86).

Ljepota povezana sa etičkim razumijevanjem *dobra* iskazuje se kada Agaton tvrdi da je Eros bio učitelj bogova u pojedinim vještinama te da je zahvaljujući tome među njima nastao red. Agaton tvrdi: „To je i razlog što je u odnosima među bogovima nastao red tek kad se među njima pojavio Eros i to dakako Eros ljepote, - ta u ružnoći nema Erosa, - dok prije toga, kao što rekoh na početku, među bogovima su se dešavale mnoge strašne stvari, kako se pripovijeda,

zbog vladavine Nužnosti; a kad se rodio taj bog, iz ljubavi prema lijepom nastala su sva dobra i bogovima i ljudima“ (Platon, 1996a, 87-88).

Sokrat će nešto kasnije u propitivanju Agatona prije nego li izloži svoj govor u dijalogu s njim utvrditi da Eros nije sama ljepota već žudnja za ljepotom te će upitati Agatona a on potvrditi: „A doista si prekrasno rekao, Agatone. Nego kaži mi još jednu sitnicu: ne misliš li da je dobro ujedno i lijepo? Da“ (Platon, 1996a, 98). Time će se iskazati da jednako ljubav predstavlja i žudnju za dobrotom, znanjem, razboritosti kao i ostalim atributima koji su mu u ranijim govorima pripisani. Budući da on nema sve te attribute već se nalazi između njih i njihovih suprotnosti, Sokrat ga opisuje kao poluboga (demonu) između smrtnog i besmrtnog.

Mudrost (znanje) i razboritost iskazane su u Sokratovom govoru kada prepričava Diotimino razumijevanje naravi Erosa (ljubavi). Time postaje razvidno da *ljubav* predstavlja čežnju i pomoć u stjecanju vrline. Sokrat tada navodi: „Nijedan bog niti se bavi filozofijom niti čezne da postane mudar; - to već naime jest, - a jednako tako niti tko drugi, ako je mudar, ne bavi se filozofijom. A ni neznalice opet niti se bave filozofijom, niti čeznu dapostanu mudri; ta upravo to i jest teškoća s neznanjem što takav čovjek niti je plemenita karaktera niti razborit, a opet misli da je oboje u dovoljnoj mjeri. Zato onaj koji ne misli da u nečemu oskudijeva i ne čezne za onim za što misli da mu ne treba“ (Platon, 1996a, 108). Nešto kasnije dodaje: „Mudrost je naime jedno od najljepših dobara, Eros je pak ljubav prema onome što je lijepo; stoga nužno proizlazi da je Eros filozof a filozof je na sredini između mudra i neuka“ (Platon, 1996a, 108).

Ljepota/dobro(ta), sreća iskazuje se kada Sokrat prepričava svoj razgovor s Diotimom. Budući da je ljubav predstavljena kao žudnja za ljepotom koja se tumači kao jednaka dobru, on je propituje zašto je ljudi žude. On tvrdi: „No dobro, reče Diotima, ako bi tko zamijenio lijepo dobrom pa pitao: Hajde, Sokrate, onaj koji ljubi žudi za dobrom; a zašto žudi? Da mu ono pripadne, rekoh. I što će imati ako mu dobro pripadne? Na to mi je lakše odgovoriti, rekoh. Bit će sretan. Tako je, reče. Sretni su sretni zato što su stekli dobro...“ (Platon, 1996a, 110). Nešto kasnije na Diotimin upit Sokrat potvrđuje; „Nije li dakle sve u svemu ljubav težnja za trajnim posjedovanjem dobra? Govoriš čistu istinu, rekoh ja“ (Platon, 1996a, 114).

Ljepota/dobro(ta), iskazane su u daljnjem Sokratovom pripovijedanju svoga razgovora s Diotimom. Iz njega je razvidno da ljepota zauzima važno mjesto u njegovom sustavu vrijednosti. Osim što će navesti da su sve stvari koje smatramo lijepima na neki način povezane putem Sokrata on tvrdi: „treba da ljepotu u duši procijeni skupocjenijom od one u tijelu“ (Platon, 1996a, 126).

Znanje / mudrost iskazane su u Sokratovoj tvrdnji: „ako je u nekoga valjana duša a tijelo slaba cvata, da mu to bude dovoljno, da ga ljubi, da se za nj brine, da rada takve riječi i da traži one koji će mladiće činiti boljima zato da bude prisiljen ugledati lijepo u moralu i u zakonima i razabrati da je sve to srodno samo sebi kako bi ljepotu tijela shvatio kao beznačajnu; poslije moralnih zasada vođa treba da ga povede k znanostima da opet razabere ljepotu znanosti i da sada, gledajući u to obilje lijepoga, ne služi ropski kao sluga jednome (...) nego da, okrenut prema širokome horizontu lijepoga i promatrajući to, brojne lijepe misli i veličajne zamisli rađa u neiscrpnom mudroljublju“ (Platon, 1996, 126).

Nematerijalna dobra, ljepota/dobro(ta) iskazane su u Sokratovom ironičnom odgovoru na Alkibijadovo udvaranje. Osim što jasno prikazuje razliku izvanjske i unutarnje ljepote, Sokrat progovara o nematerijalnim dobrima. On tvrdi: „Dragi Alkibijade, čini mi se da stvarno nisi glup ako je možda istinito ono što kažeš o meni i ako u meni ima neka moć kojom bi ti mogao postati bolji; da je tome tako, doista bi u meni vidio neodoljivu ljepotu i potpuno različitu od tvoje lijepe vanjštine. Ako se, uviđajući to, pokušavaš združiti sa mnom i mijenjati ljepotu za ljepotu, onda ti je na umu da me zakineš i to ne malo, nego pokušavaš pribavljati istinski lijepo u razmjenu za prividno lijepo i zapravo snuješ mijenjati 'zlato za mjed'. No ti bolje pazi, naivčino, da ti ne promakne da sam ja bezvrijedan. Vid uma doista počinje oštro gledati kad vid očiju počne popuštati u oštrini; ali ti si još daleko od toga“ (Platon, 1996a, 148).

Razboritost (suzdržljivost, discipliniranost, samosvladavanje), umjerenost, hrabrost iskazane su u Alkibijadovom humorističnom govoru o njegovim pokušajima udvaranja Sokratu. Alkibijad tada hvali Sokrata tvrdeći da je u svojoj mladenačkoj ljepoti prespavao pored njega misleći da mu ona bar nešto vrijedi ali se Sokrat nad njom pokazao nadmoćnim. Alkibijad tada tvrdi: „Poslije toga što mislite kako mi je bilo pri srcu budući da sam sebe smatrao poniženim, a opet sam se divio njegovoj naravi a napose njegovoj suzdržljivosti i karakternosti kad sam se već namjerio na takva čovjeka na kakva nisam mogao ni pomišljati da ću naići u pogledu razboritosti i samosvladavanja; zato mi je s jedne strane bilo nemoguće da se ljutim a s druge nisam nalazio načina kako da ga primamim u svoj zagrljaj“ (Platon, 1996a, 150). Alkibijad će također spomenuti: „Sokrata još nikada nitko živ nije vidio pijana“ (Platon, 1996a, 152). Time potvrđuje da je njegova vrlina *umjerenost* u piću. Prije nego li krene s odavanjem počasti Sokratu za vojne zasluge Alkibijad izgovara: „Što li to uradi sve i podnese junak u boju tamo na vojni, vrijedno je čuti“ (Platon, 1996a, 152). Tom tvrdnjom upućuje na činjenicu da je Sokrat bio *hrabar*.

Hrabrost, nesebičnost iskazana je kada Alkibijad progovara o Sokratovim vojnim zaslugama tvrdeći da je Sokrat odbio primiti odlikovanje koje je umjesto njegove zasluge

dodijeljeno Alkibijadu. Alkibijad tvrdi: „kad je bila ona bitka za koju meni stratezi dodijeliše i odlikovanje, nitko me drugi nije spasio nego on jer me ranjena nije htio ostaviti nego je spasio i moje oružje i mene sama. I ja sam, Sokrate, i tada tražio da stratezi tebi dadu odlikovanje i ni u tome mi nećeš predbacivati niti reći da ne govorim istinu; ali dok su stratezi gledali na moj društveni ugled i željeli meni dati odlikovanje, ti si se sam pokazao još odlučnijim nego oni u nastojanju da ja primim odlikovanje a ne ti“ (Platon, 1996a, 154).

Humor iskazuje se kroz čitav Alkibijadov govor o njegovim neuspješnim pokušajima udvaranja Sokratu. On tada tvrdi da obmanjuje i mnoge druge „postajući predmetom ljubavne žudnje umjesto da bude onaj koji žudi“ (Platon, 1996a, 156). Zatim nastavlja: „A to je ono što i tebi govorim Agatone: ne daj da te ovaj obmanjuje, nego se pričuvaj upoznavši ono što je nas zadesilo i nemoj da te, kako poslovice kaže, kao budalicu gorko pouči iskustvo. Kad je Alkibijad to izrekao, njegova je prostodušnost pobudila opći smijeh jer se činilo da je još uvijek zaljubljen u Sokrata“ (Platon, 1996a, 158).

Fedar

Mišljenje da je „**Fedar**“ Platonovo prvo djelo izraženo je u davnini i zadržalo se sve do dvadesetog stoljeća (Guthrie, 2007a). Razlog tome je stil kojim je pisano kao i narav samog teksta koji je tematski usmjeren na sadržaj koji se pojedinim kritičarima učinio neprikladan za razmatranje u podmaklijoj Platonovoj životnoj dobi. Dijalog nije tematski ograničen na samo jednu temu već se bavi pitanjima, ljubavi, ljepote, strasti, besmrtnosti duše, teorije prisjećanja i retorikom. „Pored svega ovoga, retorika predstavlja njegovu službenu temu“ (Guthrie, 2007a, 372). Budući da razmatranje pojma ljepote kao i umjetnosti također zauzima znatan dio ovoga dijaloga, on se u svom određenju može smatrati početkom estetskih promišljanja. Vrijednosti iskazane unutar njega međutim ukazuju na izvornu povezanost etičkih i estetičkih vrijednosti. Prizor i likovi dijaloga smještaju Sokrata i Fedra u vrući ljetni dan u kojem se odlučuju za šetnju u prirodi izvan zidina grada. Osim Sokrata i Fedra možemo smatrati da Lisija kao sastavljač govora kojeg Fedar čita Sokratu u početku dijaloga treći lik u djelu.

Prijateljstvo, umjerenost (samosavladvanje) iskazana je u Fedrovu čitanju Lisijine pripovijesti o Erosu (ljubavi). Unutar teksta se razmatra je li bolje izabrati ljubavnika koji je najbolji ili najprikladniji te je li bolje biti ljubavnik ili ljubljenik. Tada se napominje: " ako li bi između ostalih izabrao najprikladnijega, taj bi bio između mnogih: tako da ima mnogo više nade da se u velikom broju nalazi onaj koji je dostojan tvoga prijateljstva“ (Platon, 1970, 83-84). U tom smislu je iskazano da su ljubav i prijateljstvo povezani i da je prijateljstvo u osnovi

svake istinske ljubavi. Ukoliko nema prijateljstva, ne radi se ljubavi već čistoj požudi te je stoga važno biti umjeren. *Umjerenost* se iskazuje u obuzdavanju ljubavnih strasti te u Lisijinom tekstu posredovana porukom: „A oni koji ne ljube, jer umeju sami sebe obuzdavati, voleće ono što je bolje od slave kod ljudi“ (Platon, 1970, 84).

Ljubav, mudrost (znanje), prijateljstvo iskazane su daljnjoj fabuli Lisijine pripovijesti kada on tvrdi da biti ljubavnik nije lako jer se u toj poziciji često strahuje od toga da se ne izgubi onoga koga se najviše voli (ljubljenika). *Ljubav* kao odnos ljubavnika i ljubljenika razvijen samo putem žudnje prikazuje na kondicionalan i nestalan način zbog kojeg se razvija nesigurnost, strah, prezir ili zavist. Lisija tvrdi: „Zato i pokušavaju da svojim ljubljenicima spreče sastajanje sa drugim ljudima, bojeći se imućnih da ih bogatstvom ne nadmaše, a učenih da duhom ne budu jači. A koji neko drugo dobro imaju, svakoga se boje zbog onoga čime on stiče moć i uticaj“ (Platon, 1970, 84). Stoga će on zaključiti da se prijateljstvo razvija temeljem osobnih zasluga ne čiste žudnje za koristi. On navodi: „A svi oni koji nisu zaljubljeni, nego su svojom vrednoćom zadobili ono za čim su žudeli, neće osećati nikakvu zavist (...). Zato postoji mnogo veća nada da će im ta stvar postati izvor prijateljstva nego li neprijateljstva“ (Platon, 1970, 84).

Ljubav, prijateljstvo iskazuje se u Fedrovom čitanju Lisijine pripovijesti. Kroz nju se uviđa požudna narav ljubavi ali i njena uska povezanost s prijateljstvom. Bez prijateljstva, ona naime ostaje samo prazna strast koja, makar donosi ugodu, ne jamči razvoj prijateljstva. Lisijin govor posredovan Fedrom iskazuje: „I zaista, mnogi ljubavnici požudeli su telo pre nego su upoznali karakter dečaka i obavestili se o drugim njegovim osobinama, tako da je neizvesno da li će hteti da budu prijatelji i onda kad svoju požudu zadovolje“ (Platon, 1970, 84).

Prijateljstvo, razboritost, ljubav, vjernost iskazane u Lisijinoj pripovijesti kada objašnjava povezanost *ljubavi* i *prijateljstva* te važnost *razboritosti* (samoobuzdavanja). Osim toga, utvrditi će da lišenost požude razvija *vjernost*. Lisija tvrdi: „Ako mene poslušaj, pre svega neću s tobom saobraćati robujući trenutnoj nasladi, nego imajući na umu i docniju korist, ne od ljubavi savladan, nego vladajući sam sobom, i neću zbog malih stvari zapovedati ljuto neprijateljstvo, nego ću se zbog velikih i gneviti na te malim gnevom i polagano, opraštajući nenaumljene pogreške, a trudeći se da otklonim naumljene. Jer, to su znamenja prijateljstva koje će dugo trajati. Ako li ti na pamet pada to da prijateljstvo ne može ojačati bez strasne zaljubljenosti, onda moraš imati na umu da mi ne bismo ni svoje sinove toliko voleli, ni očeve ni majke, niti bismo sticali verne prijatelje koji nisu postali iz takve požude, nego na osnovu drugih životnih uslova“ (Platon, 1970, 85).

Milosrđe, zahvalnost iskazuje se u Lisijinoj pripovijesti kada on navodi: „Zatim, ako potrebnima treba najviše milost činiti, treba činiti dobro i drugima, ne najboljima, nego najpotrebnijima, jer oni koji su izbavljeni iz najvećih nevolja, najviše će biti zahvalni svojim dobrotvorima“ (Platon, 1970, 85). Lisija zatim tvrdi da se je za milosrđe bolja *zahvalnost* koja se može pokazati djelom nego riječju. On tvrdi; „Ali možda treba milost činiti ne onima koji su sasvim potrebni, nego onima koji najviše mogu svoju zahvalnost pokazivati; i ne onima koji samo prosjače, nego onima koji su dostojni pomoći“ (Platon, 1970, 85).

Ljubav, ljepota/dobro(ta) iskazuje se u Sokratovom govoru kada on tvrdi: „Jer, da je ljubav nekakva požuda, to je svakome očevidno. A da opet i neljubavnici osećaju požudu za onim što je lepo, znamo. Po čemu ćemo, dakle, razlikovati ljubavnika od neljubavnika? Treba opet pomisliti na to da se u svakome od nas nalaze dve sile, koje nama vladaju i pokreću nas i za kojima idemo kuda nas vode: jedna je urođena, požuda za nasladama, a druga je stečena, misao, koja teži za onim što je najbolje“ (Platon, 1970, 89).

Razboritost iskazana je u Sokratovom govoru kada on navodi: „Treba opet pomisliti na to da se u svakome od nas nalaze dve sile, koje nama vladaju i pokreću nas i za kojima idemo kuda nas vode: jedna je urođena, požuda za nasladama, a druga je stečena, misao, koja teži za onim što je najbolje. Ako nas, dakle, naša misao razložno vodi onom što je najbolje, te ima nad nama vlast, ime je toj vlasti razboritost. Ako li nas požuda nerazložno uvlači u naslade, i ako je u nama zadobila vlast, ta se vlast naziva razvrat. A razvrat je mnogoimen, jer ima mnogo delova i mnogo oblika. I koji se od ovih oblika baš najviše ističe, taj svoje ime nadeva onome u koga se nalazi da se njime naziva, a niti je lepo niti je dostojno njime se nazivati“ (Platon, 1970, 89).

Ljubav, ugoda iskazana je u Sokratovom govoru kada daje definiciju ljubavi povezujući je sa požudom, *ugodom* i *ljepotom*. On tvrdi: „Dakle: bezumna požuda, koja je savladala misao i njenu težnju za onim što je pravo i pohitala za uživanjem naslade što je daje lepota, pa je opet od njoj srodnih požuda dovedena telesnoj lepoti, te je tako na svom pobedničkom hodu ojačala do najživljeg razvitka snage, dobila je ime po toj istoj snazi i nazvana je ljubavlju“ (Platon, 1970, 90).

Hrabrost, mudrost (znanje, obrazovanje) iskazane su Sokratovoj tvrdnji kada obrazlaže odnos između ljubavnika i ljubljenika mora biti uređen na način da jedna drugome bude što prijatniji. U suprotnom, ukoliko se po pitanju vrijednosti previše razilaze, postaju udaljeni. Kako bi to postigli potrebno je razvijati navedene vrijednosti. On će utvrditi: „A slabiji je neuk čovek od učena, plašljiv od hrabra, nevešt govoru od školovana besednika, sporouman od hitroumna“ (Platon, 1970, 90).

Mudrost i prijateljstvo iskazane su u Sokratovoj pouci Fedru kada mu govori o tome kako među ljubavnicima dolazi do rađanja prijateljstva. Pritom obrazlaže da do prijateljstva dolazi kada se zadovolji ljubavna strast. Sokrat tada tvrdi: „Ovo, dakle, mladiću, moraš imati na umu i znati da se prijateljstvo ljubavnika ne rađa iz dobre volje, nego kao jelo zbog zasićivanja. "Kao kurjaci jagne, i ljubavnik voli dečaka"“ (Platon, 1970, 93).

Pobožnost iskazana je u Sokratovom predstavljanju različitih vrsta zanosa (mantika) govoreći u njihovoj obrani da ih ne treba nužno shvaćati kao nešto loše. Sokrat tada tvrdi da su se u zanosu ljudi obraćali bogovima za pomoć te navodi: „Ta i od najtežih bolesti i muka, koje su kao posledica davnog božjeg gneva vladale u nekim porodicama, zanos je, kad bi se pojavio i proricao onima kojima je trebalo, donosio ozdravljenje, time što je našao прибежиšta u molitvama i u službama bogovima, i time zadobio čistotu i svetinju, pa je onoga koji se njega držao iscelio i za ono i za docnije vreme, i onome koji se istinski zaneo i pao u pomamu doneo izbavljenje od prisutnih zala“ (Platon, 1970, 97).

Znanje, istina, pravednost, razboritost iskazane su u Sokratovoj prispodobi u naravi božanske i ljudske duše. Osim što o znanju govori kao o stalnom i nepropadljivom, ukazuje na njegovu povezanost s istinom koja ga omogućuje. Sokrat tvrdi: „Božji duh, dakle, koji se hrani umom i čistim znanjem, a i svaka duša, kojoj je stalo do toga da primi ono što joj dolikuje, kad vidi za neko vreme ono što jeste, raduje se i gledanjem istine hrani se i uživa, dok ga obrtanje u krugu ne donese na isto mesto. A na tome putu naokolo posmatra on pravednost po sebi, posmatra razboritost, posmatra znanje, ne ono koje biva i postaje, a ni ono koje je nekako različno prema različitosti stvari što ih mi sada nazivamo bićem, nego ono što predstavlja pravo znanje o onome što samo sobom jeste“ (Platon, 1970, 99-100). Sokrat će utvrditi „Pravednost i razboritost i sve drugo što je dušama dragoceno nemaju nikakva sjaja u zemaljskim prilikama“ (Platon, 1970, 102).

Mudrost iskazuje se u Sokratovoj tvrdnji: „Vid nam se, naime pojavljuje kao najoštrije od telesnih čula, ali se njime mudrost ne vidi: jer ona bi naročitu ljubav izazivala u nama kad bi nam davala onakvu jasnu priliku svoga bića posredstvom vida, a isto tako i ostalo što je dostojno ljubavi (Platon, 1970, 102)“.

Sokrat također iznosi pripovijest o Teutu koji je izumitelj pisma kod Egipćana. Kada je svoj izum otkrio kralju Tamu on tvrdi: „Ovo znanje, kralju, učiniće da Egipćani budu mudriji i da bolje pamte, jer je nađen lek za pamćenje i za mudrost“ (Platon, 1970, 127). Kralj Tam mu odgovara da narav istinske mudrosti ne leži u čitanju već pamćenju. On tvrdi: „Oni će, naime, u dušama onih koji ih nauče rađati zaborav zbog nevežbanja pamćenja, jer će ljudi, uzdajući se u pismo, sećanje izazivati spolja stranim znacima, a neće se sećati iznutra samo sobom. Nisi,

dakle, izumeo lek za pamćenje, nego za opominjanje, a učenicima nsiš prividnu, a ne istinitu mudrost, jer kad postanu mnogoslušalice bez nastave, uobražavaće sebi da su i sveznalice, iako su većinom neznalice i teško podnošljivi u saobraćaju, jer su postali nazovi-mudraci a ne mudraci (Platon, 1970, 127)“.

Pobožnost, mudrost, razboritost iskazane su u Sokratovoj molitvi Panu na kraju dijaloga. On tada tvrdi: „Ne dolikuje li da se pre odlaska pomolim ovdašnjim bogovima? Fedar. Da, naravno! Sokrat. O dragi Pane i vi drugi bogovi koji ste ovde, dajte mi da budem lep iznutra, i da se sva moja spoljašnjost slaže s mojim unutrašnjim osobinama. Da bogatimsmatram mudraca. A zlata da imam toliko koliko ga ni nositi ni voziti ne bi mogao niko drugi nego samo razborit čovek. Treba li nam jop nešto drugo, Fedre? Ja sam za sebe dovoljno molio. Fedar: I za mene moli to isto! Jer prijateljima je sve zajedničko. Sokrat: Hajdemo“ (Platon, 1970, 132).

Država

Država (grč. πολιτεία) Platonovo je najveće djelo te predstavlja jedno od najvećih književnih te, u pojedinim dijelovima, dramskih ostvarenja na svijetu (Guthrie, 2007a). Izvorni naziv dijaloga 'Politeia' imao je mnogovrsna određenja te je označavao javni život u državi i upravljanje, pravni sustav, građanstvo i samu državu u geografskom smislu. Glavna tema ovog djela je pravednost no ona se promatra u širem kontekstu od onog društvenog te stoga možemo smatrati da se radi o djelu koje je u cijelosti posvećeno razmatranju kreposti. Djelo tako postavlja pitanje što je dobar život i ukazuje na to da se on može živjeti jedino u zajednici te se stoga mora sagledati kroz aspekt zajedništva; stoga pristupa razmatranju duše (kao ljudske naravi), tj. *psyche* (jer bez toga ne možemo znati što je dobro za nju) i razumijevanju naravi same dobrote za što ispravna vrsta odgoja predstavlja poglavitu potrebu (Guthrie, 2007a, 408). Osim što kroz lik Sokrata razmatra teme vezane za narav dobrog života, on to unutar države čini iscrpnije nego u svim ranijim dijalozima. Drugi se dijalozi stoga mogu smatrati određenom pripremom za pisanje *Države*. „Krepost je izjednačena sa spoznajom u svim dijalozima, nauk o oblicima zauzima središnje mjesto, duše je besmrtna a njen usud opisan u još jednome eshatologijskome mitu“ (Guthrie, 2007a, 408).

Vrijeme pisanja kao i dramsko datiranje se ne mogu utvrditi sa sigurnošću jer postoje razna i podvojena mišljena glede njegova nastanka. „Prema Rohdeu i drugima dijalog predstavlja amalgam različitih kronologijskih slojeva revidiranih mnogo puta. Potom se pojavila ideja o dva izdanja, jednom objavljenome oko 390. a drugom oko 370. Sve što je preostalo od ovih ranijih gledišta jest sugestija da knjiga jedan predstavlja raniji dijalog (kojeg

je Dümmler nazvao *Trasimah*), a kojeg je Platon mislio rabiti, možda dvadeset godina kasnije, kao početak svoga velikoga djela“ (Guthrie, 2007a, 410). Gledano u cjelini te bez obzira na pojedine točke koje se izdvajaju smatra se da je u dramskom datiranju Platon najvjerojatnije imao na umu razdoblje oko 421. godine.

Prizor je smješten u Pirej u kuću Polimarha. U djelu je prikazano više sudionika razgovara te se spominju Platonova braća Glaukon i Adimant koji su uz Sokrata glavni nositelji dijaloga. Unutar prve knjige u raspravi o pravednosti sudjeluju Polemarh i njegov otac Kefal a pojavljuje se i sofist Trazimah uz pratnju svojih obožavatelja Klitofonta i Harmantida. Uz njih, razgovoru bez sudjelovanja prisustvuju Polemarhovi sinovi Etidemon i Lisija te Nikerat, sin generala Nikije.

Prije nego li započne razmatranje centralne teme prve knjige Platon prezentira događaje koji se odvijaju u Polemarhovoj kući gdje će se povesti rasprava na svečanosti koju organiziraju za svoje prijatelje. Sokrat tada vodi kratak razgovor s Kefalom, ocem Polemarha. Kefal je taman prinio žrtvu a Sokrat se začudio njegovoj starosti jer ga dugo nije vidio. Stoga ga upita kako podnosi svoju starost. U Kefalovom odgovoru iskazane su *umjerenost, skromnost i čestitost*. Kefal mu odgovori: „Kad požude prestanu biti silovite i popuste, onda doista biva prema riječi Sofoklovoj: to znači riješiti se mnogo mahnitih gospodara. Nego tomu i odnosu prema svojtij nije kriva starost, Sokrate, nego ćud ljudi. Ako su oni uredni i skromni, i tegoba je starosti umjerena; ako nisu, onda, Sokrate, takvu ćovjeku biva mućna i starost i mladost“ (Platon, 2009, 61). Kefal će na Sokratov upit kako je skroman kada je bogat odgovoriti: „I za one, koji su bogati, a starost mućno podnose, vrijedi isto: niti će ćestiti upravo lako podnijeti starost u siromaštvu ali niti će onaj, koji se obogati a nije ćestit, ikada sam sobom biti zadovoljan“ (Platon, 2009, 62).

Pravednost uvodna je tema razmatranja prve knjige Platonove države. Slijedom ćemo naznaćiti mjesta na kojima se pokušavaju dati njene razne definicije. Prvo određenje pravednosti Platon iskazuje se putem lika Sokrata koji tvrdi: „Nego, hoćemo li upravo za pravednost reći jednostavno, daje ona isto što i istinitost, odnosno vraćanje onoga što tko od nekoga primi; ili se upravo i to može ćiniti katkad pravedno a katkad krivo?“ (Platon, 2009, 63). Sokrat zatim daje primjer posuđivanja a zatim vraćanja oružja nekome tko je u međuvremenu izgubio razum. Stoga Sokrat zaključuje: „Nije dakle određenje pravednosti: govoriti istinu i vraćati, što tko primi“ (Platon, 2009, 63).

Drugo određenje pravednosti Sokrat iskazuje nešto kasnije tvrdnjom: “Simonid je, kako se ćini, pjesnićki zagonetno rekao, što je pravednost. Jer, kako se vidi, mišljaše, da je pravedno davati svakomu ono što mu pripada, a to nazva dugom“ (Platon, 2009, 64). Takvo određenje će

se zatim putem davanja primjera raznih umijeća pokazati kao nedostatno. Sokrat će također upitati a Polemarh potvrditi: „Nije dakle posao pravednika škoditi, Polemarše, ni prijatelju ni drugome ikomu, nego je to naprotiv posao nepravednika“ (Platon, 2009, 70).

Treće određenje pravednosti daje sofist Trazimah koji silovito prekida razgovor. On tada izjavljuje: „Čuj dakle: ja tvrdim, da pravedno nije ništa drugo nego korist jačega“ (Platon, 2009, 73). Nakon duže debate i izvođenja primjera Sokrat će izložiti a Trazimah popustiti kada on utvrdi: „Dakle nijedno se znanje ne brine i ne nalaže korist jačega, nego korist slabijega i podložnika svojega“ (Platon, 2009, 78). Stoga zaključuju da se određenje pravednosti izvrnulo i da ono ne može biti u korist jačega već u korist slabijega. Trazimah se međutim ne predaje olako te stoga navodi primjere gdje nepravedni ljudi prolaze bolje od pravednih po pitanju ostvarivanja koristi. Stoga on zaključuje: „Jer se ne napada nepravda zato što se čovjek boji da će je počinuti, nego što se boji da će je morati trpjeti. Tako, Sokrate, dovoljno jasno proizlazi da je nepravda jača, slobodnija i silnija od pravednosti, i kako u početku govorah, pravednost je korist jačega, a nepravednost je vlastit probitak i korist“ (Platon, 2009, 80). Trazimah će također savršenu nepravdu usporediti s *mudrošću* i *razboritošću*. Nakon toga, Sokrat će dokazati da nisu sve djelatnosti usmjerene prema ostvarivanju koristi kao što se ostvarivanje vrline može odvijati samo putem znanja. Stoga će putem davanja jednostavnih primjera prikazujući različita umijeća izvesti zaključak: „Dakle nam se pravednik pokazao dobar i mudar, a nepravednik neuk i zao“ (Platon, 2009, 88).

Na samom kraju prve knjige Sokrat će pružiti sažetak njihove rasprave pri čemu se vide temeljne teze o pojmu *pravednosti* koje se razmatraju unutar prve knjige. Sokrat će izjaviti a Trazimah potvrditi: „priznali smo, daje pravednost vrлина duše, a nepravednost porok? - Ta priznali smo. - Dakle će pravedna duša i pravedan čovjek dobro živjeti, a nepravedan zlo. - Čini se, prema tvom razlaganju. - A koji dobro živi, blažen je i sretan, a koji ne živi tako, nije. - Naravno. - Pravednik je dakle sretan, a nepravednik nesretan. - Neka bude. - Ali nesretan biti nije korisno, a sretan biti jest. - Ta kako ne? - Nikada dakle, blaženi Trazimaše, nije korisnija nepravda od pravednosti“ (Platon, 2009, 93-94). Na kraju prve knjige Sokrat priznaje da mu se iz cijeloga razgovora čini da više ništa ne zna te stoga sam dijalog završava aporetično a razmatranje pravednosti se nastavlja i unutar druge knjige.

Unutar druge knjige razmatranju *pravednosti* se pristupa na način proučavanja *koristi* koja se njome ostvaruje a zatim njena povezivanja sa zakonom. Prilikom razmatranja pravednosti i njenih učinaka po pitanju koristi Sokrat će zaključiti da je veće zlo činiti nego trpjeti nepravdu. Zbog toga kada ljudi kušaju oboje pristaju se međusobno nagoditi te postavljaju sami sebi zakone i prava. Glaukon će tada utvrditi da je samo zakon taj koji ljude

sprječava u tome da čine nepravdu te kad ga ne bi bilo pravednici i nepravednici bili bi isti. Sokrat tada u okviru druge knjige pruža prvu definiciju pravednosti tvrdeći: „To je dakle postanje i bitnost pravednosti; ona je u sredini između najvećega dobra, naime ako tko nepravdu čini i ne biva kažnjen, i najvećega zla, ako tko trpi nepravdu, a ne može se osvetiti; pravednost, kao sredinu obojega, vole ne kao dobro nego kao stvar vrijednu onda, kad nije moguće nepravdu činiti“ (Platon, 2009, 97).

Adimant će zatim utvrditi da ljudi teže pravednosti ne zbog nje same već zbog njega dobra glasa. Ona se dakle shvaća instrumentalno, kao sredstvo za postizanje određene koristi. Adimant tada o pravednosti tvrdi: „Govore oci i opominju sinove kao i svi oni, koji se za nekoga staraju, da treba biti pravedan, ne hvaleći pri tom upravo pravednost, nego njezin dobar glas, da bi onome, koji bi bio na glasu kao pravedan, radi toga glasa pripale časti, ženidbe i sve“ (Platon, 2009, 100-101). Adimant međutim uviđa: „svi u jedan glas govore, da je trijeznost i pravednost lijepa, ali teška i mučna, a da je razuzdanost i nepravednost ugodna i laka, a samo je radi glasa i zakona sramotna“ (Platon, 2009, 102).

Pobožnost povezana s *pravednošću* iskazuje se nadalje u Adimantovu zaključku o važnosti dobrog glasa koji prati pravednost. On navodi : „Jer onom, koji ima dobar glas, obećavaju blagoslov bogova i spominju obilna dobra, koja bogovi daju pobožnima, kao što kaže plemeniti Hesiod i Homer“ (Platon, 2009, 101). Na drugom mjestu u dijalogu se utvrđuje da je pobožnost povezana s pravednošću putem Adimantove tvrdnje: „ako ćemo biti nepravedni, imat ćemo dobitke, molit ćemo bogove radi prestupaka i nagovarati ih, da se smiluju na naše grijehe, te ćemo proći bez kazne. - Ali da, na onom ćemo svijetu kažnjeni biti za grijehe ili mi sami ili potomci“ (Platon, 2009, 104).

Pri završetku druge knjige sugovornici zaključuju da kako bi razmotrili *pravednost* jednoga čovjeka potrebno je razmotriti pravednost svih. Stoga prelaze na istraživanje kako se pravednost ostvaruje unutar države. Odgovor na to pitanje pruža se putem odgoja. Osim što se odgojem treba upućivati djecu na vrlinu trebaju se izbjegavati priče koje govore o ljudskoj i božanskoj zlobi već birati samo najljepše priče.

Pobožnost se ponovno iskazuje kao odgojna vrijednost kada na samom završetku druge knjige Sokrat zaključuje i Adimant potvrđuje: „Kadgod tko stane tako o bogovima govoriti, ljutit ćemo se i ne ćemo mu dati kora za prikazivanje, a ne ćemo ni učiteljima dati time se služiti pri odgoju mladića. Jer naši čuvari trebaju biti bogobožni i božanski, koliko je to čovjeku najviše moguće. - Svakako se slažem s tim načelima i služio bih se njima kao zakonima“ (Platon, 2009, 126).

U uvodnim odlomcima treće knjige nastavlja se rasprava o valjanom odgoju kao načinu ostvarivanja dobre i pravedne države. Prema tome se nazire da je Platonov pojam ostvarivanja pravedne i dobre države analogan ostvarivanju pravedne i dobre duše samoga pojedinca. Odgoj stoga zauzima ključnu poziciju u njenom ostvarivanju.

Pobožnost, poštivanje roditelja, prijateljstvo, hrabrost iskazuje se putem Sokratovog lika koji konstatira a njegov sugovornik Adimant potvrđuje: „- O BOGOVIMA dakle - rekoh ja - takve otprilike priče trebaju mladići slušati, i ne slušati odmah od mala, ako će bogove i roditelje štovati te međusobno prijateljstvo cijiniti. - Mislim, daje to ispravno. - A dalje? Ako će biti hrabri, zar im ne treba i tako govoriti da ih riječi potaknu, da se što manje smrti boje? Ili misliš, da bi ikada itko postao hrabar imajući u duši taj strah? - Zaista, ne mislim“ (Platon, 2009, 127).

Istinoljubivost iskazuje se u Sokratovoj tvrdnji: „Ali i istinu treba mnogo cijiniti. Jer ako pravo netom govorasmo i ako je laž bogovima zaista beskorisna, a ljudima korisna samo kao lijek, očito je, da se to smije dati samo liječnicima, a obični se ljudi toga ne smiju laćati“ (Platon, 2009, 131).

Čestitost iskazuje se u Sokratovoj tvrdnji kada o odgoju mladića tvrdi da se za pričanje i poučavanje putem priča moraju izabrati samo prikladni primjeri koji će u njima gajiti vrlinu. On tvrdi: „Ne smije se dakle dopustiti, da junaci budu podmitljivi i lakomi na novce. - Nikako. - Niti se smije njima pjevati, da darovi bogove mite, da mite i kraljeve časne“ (Platon, 2009, 133).

Hrabrost, skromnost, pobožnost (svetost), sloboda, čestitost iskazane su u Sokratovom govoru o čuvarima u kojem se uočava da su one povezane. On tada tvrdi da ukoliko se želi postići da svoj posao čuvara obavljaju ispravno ne smije im se dati da obavljaju druge poslove ili da ih oponašaju već da se bave samo onim za što im po prirodi priliči. Zatim slijedi zaključak u kojem Platon putem Sokratovog lika iskazuje spomenute poželjne vrijednosti koje bi svaki čuvar trebao gajiti. On tvrdi: „A ako što oponašaju, da oponašaju odmah od mala, što njima pristaje: hrabre, skromne, svete, slobodne i sve slično, a djela, slobodna čovjeka nedostojna, ne bi smjeli ni činiti ni vrsni biti oponašati, kao ni ikakvu drugu sramotu, da im oponašanje ne prijeđe u krv“ (Platon, 2009, 139).

Hrabrost, urednost, trijeznost, plemenitost, podatljivost iskazane su prilikom Platonova razmatranja koja bi glazba bila najprikladnija za obrazovanje duše. Ni u tom pogledu, jednako kao i u pjesništvu, on ne prepušta glazbeni izričaj slučaju već likom Sokrata tvrdi: „Ni tu ne smijemo tražiti šarenila ni različite mjere, nego se držati ovih ritama, koji obrazuju uredan i hrabar život. A kad to nađemo, moramo uređivati stopu i napjev prema govoru takva čovjeka,

a ne govor prema stopi i napjevu“ (Platon, 2009, 145). Vezano za glazbu Sokrat će nešto kasnije zaključiti: „Dakle ćemo tek tada, kako velim, imati pravi muzički odgoj mi sami, kao i čuvari, koje velimo da nam treba odgajati. Kad upoznamo trijeznost i hrabrost i plemenitost i podatljivost, i što je tome srodno, i opet što je tome protivno, gdje god bilo; i kad opažamo, da jesu u onome, u čemu jesu - i to same vrste kao i njihova umjetna prikazivanja“ (Platon, 2009, 148-149).

Umjerenost (trijeznost) iskazuje se u Platonovom razmatranju odgoja koji bi bio najprikladniji za tijelo čuvara u državi. Likom Sokrata on tada tvrdi: „Rekosmo dakle, da im se treba ustezati od pijanstva, jer je jamačno svakome drugome prije dopušteno biti pijan i ne znati, gdje je, nego li čuvaru. - Ta smiješno je, da čuvar treba čuvara“ (Platon, 2009, 149).

Disciplina (vježba) iskazuje se u razmatranju ima li smisao vježbati ukoliko si je pojedinac priskrbio sve što mu je potrebno za život. Likovi Sokrata i Glaukona tada razmatraju poziciju bogataša te tvrde: „A bogataš dakle, kako se veli, nema nikakva takva određena posla, o kojem bi ovisilo njegovo življenje tako, da mu ne bi bilo vrijedno živjeti, ako bi bio prinuđen napustiti ga? - Da, veli se, da nema. - A ne čuješ li Fokilida, kako veli, da krepost treba istom onda vježbati, kad već netko ima što za život“ (Platon, 2009, 153). Vježbanje se preporučuje kako tijelo ne bi postalo podložno propadanju.

Mudrost (znanje) iskazana je prilikom razmatranja kakvi unutar države trebaju biti suci. Lik Sokrata tada progovara: „Upravo zato, dobar sudac ne smije biti mlad nego star, budući da kasno spoznaje stoje nepravda, jer je on nije opazio kao svojstvo svoje duše, nego kao tuđe svojstvo u tuđim dušama nakon dugog vremena promatranja, te je tada razac brao kakvo je to zlo. Pri tom mu je služilo znanje, a ne vlastito iskustvo“ (Platon, 2009, 156).

Pouzdanost iskazana je prilikom razmatranja kakav vladar bi bio najprikladniji za državu Lik Sokrata nakon rasprave s Glaukonom utvrđuje; „Dakle, kako sam netom rekao, treba tražiti one, koji su najbolji čuvari svojega načela, naime onoga, koje kaže, da treba činiti, što svagda misle da je najbolje za državu“ (Platon, 2009, 161).

Četvrta knjiga počinje razmatranjem načina ostvarivanja sretne države jer se jedino unutar nje može ostvariti i sreća pojedinca. Zaključak je da se do sretne države dolazi onda kada se u njoj najviše ostvaruje pravednost.

Pravednost, mudrost (znanje), hrabrost, trijeznost (umjerenost) iskazane su u Sokratovom govoru kada on, imajući na umu sretnu državu, navodi: „Mislili smo naime, da bismo u takvoj državi najprije našli pravednost, a opet nepravda u državi najgore uređenoj“ (Platon, 2009, 166). Sokrat će također izjaviti: „Mislim da nam je država savršeno dobra, ako je doista kako treba osnovana“ (Platon, 2009, 175). Na što će zatim dodati da se njeno ispravno

osnivanje sastoji u ostvarivanju vrlina koje prepoznajemo kao vrijednosti iskazane u njegovom zaključku; „Očito je mudra, hrabra, trijezna i pravedna“ (Platon, 2009, 176). *Mudorst* se zatim iskazuje u vještini upravljanja (vladanja) državom kada on napominje: „A upravo je ta promišljenost očito nekakvo znanje. Jer jamačno nisu ljudi promišljeni u upravljanju državom po neukosti nego po znanju“ (Platon, 2009, 176).

Poštivanje zakona (poslušnost) iskazana u Platonovom razmatranju najboljeg načina odgoja i zaključku da se on sastoji u uređenosti prema poštivanju zakona. Lik Sokrata tada tvrdi: „Kako smo dakle od početka govorili, naši dječaci trebaju odmah imati odgoj koji je uređen prema zakonu, jer ako je odgoj protiv zakona i ako dječaci takvi postaju, onda nije moguće, da od njih narastu zakoniti i vrijedni muževi“ (Platon, 2009, 172).

Mudrost iskazuje se u uvodnom dijelu razmatranja raznorodnih staleža i njima po naravi primjerenih vrlina. Platon tada putem Sokratovog lika zaključuje da će mudrost posjedovati najmanji stalež koji će biti zadužen za vladanje državom. Sokrat tada navodi: „Dakle bi država, prirodno osnovana, cijela bila mudra po znanju najmanjeg svojeg staleža i dijela, koji joj je na čelu i vlada; i taj je rod ljudi, kako se čini, prirodno najmanji brojem te mu pripada, da ima takvo znanje, koje jedino između ostalih znanja treba zvati mudrošću“ (Platon, 2009, 177).

Hrabrost iskazana je kao poželjno svojstvo države te određeni oblik mnijenja (kao nižeg spoznajnog stupnja) o onome što je strašno. Sokratovoj tada u svojoj tvrdnji napominje: „Država je dakle i hrabra po nekom svojem dijelu, zato što u njemu ima takvu snagu, koja će potpuno moći podržavati pravo mnijenje o onome, što je strašno, naime, daje to i takvo strašno, što je i kakvo je za odgoj označio zakonodavac“ (Platon, 2009, 178). Na drugom mjestu dodaje: „Takvu dakle snagu i potpuno čuvanje pravoga zakonitoga mnijenja o onome, što je strašno i o onome, što nije strašno, ja zovem i postavljam za hrabrost“ (Platon, 2009, 179).

Trijeznost (umjerenost) razmatra se kada Platon posredstvom Sokrata prelazi na razmatranje važnosti njene uloge u konstituiranju države. Sokrat tada tvrdi a Adimant kao njegov sugovornik potvrđuje: „Ako iz daljine pogledamo, trijeznost je više nalik nego one prije na nekakvu suglasnost i sklad. -Kako? - Trijeznost je jamačno nekakav red, i vlast nad nekim nasladama i požudama, kako kažu, naime, daje ona sama od sebe jača, ne znam na koji način; i druge joj nekakve takve tragove ljudi nalaze; zar ne? – Naravno“ (Platon, 2009, 179-180). Pritom on pod „jačim od sebe“ podrazumijeva vladanje boljeg dijela sebe (razboritost) onim lošijim (razuzdanost) te tvrdi: „pravo se veli, da je jača sama od sebe, ako već treba trijeznim i »jačim od sebe« zvati ono, gdje bolje vlada gorim“ (Platon, 2009, 180). Sokrat će zatim zaključiti da „jednostavne i umjerene osjećaje, koje rukovodi promišljenost uz razum i ispravno mnijenje, naći ćeš u nekolicini, koji su najbolji i po prirodi i po odgoju“ (Platon, 2009, 180).

Trijeznost se pritom mora ogledati u svim staležima kao određeni sklad te se stoga unutar razgovora između Sokrata i Glaukona zaključuje: „U kojih ćeš onda državljana reći da se nahodi trijeznost, kad su takvi, u vladarima ili u podložnicima? – Jamačno i jednima i drugima“ (Platon, 2009, 181). Sokrat, analizirajući zaključke njihova razgovora, daje novu odrednicu trijeznosti (umjerenosti) te tvrdi: „Zato bismo s punim pravom rekli, daje ta sloga trijeznost, i da je to prirodna suglasnost boljega i gorega u tome, tko treba vladati i u državi i u svakom pojedincu“ (Platon, 2009, 181).

Pravednost iskazuje se kada Platon putem Sokratova i Glaukonova dijaloga dolazi do određenja posljednje kreposti koja bi se trebala ostvarivati u dobro uređenoj državi. Budući da se sugovornici slažu da po naravi svakom staležu unutar države pripada obavljanje poslova za koju ima najprikladnije sposobnosti, određenje pravednosti slijedi iz danih pretpostavki. Sokrat tada tvrdi a Glaukon potvrđuje: „Zaista smo i od mnogih drugih čuli i sami često govorili, daje pravednost raditi svoj posao a ne raditi mnoge. - Da, govorili smo. - To dakle prijatelju, »raditi svoje«, čini se, daje zapravo pravednost (...) Čini mi se, da je ostatak od onoga, što smo u državi ogledali, naime od trijeznosti, hrabrosti i mudrosti, to, što je svima njima dalo moć da nastanu, i kad su nastale, da ih čuva, dok se u državi nalaze. A rekli bismo, ako bismo ono troje našli, da će njihov ostatak biti pravednost. - Svakako.“ (Platon, 2009, 182 - 183). Pravednost je zatim iskazana u Sokratovoj odrednici: „I tako bi se dakle nekako priznavalo, daje pravednost u tome, da čovjek svoje ima i vrši ono što mu pripada“ (Platon, 2009, 183).

Prijelaz na pojedinačno razmatranje *pravednosti* kao kreposti u duši čovjeka proizlazi iz određenja pravednosti na razini države. Prema tome postaje razvidno da se Platonov moralni ustroj u kojoj se ostvaruje sreća može preslikati na ljudsku dušu, odnosno, pojedinca. Platon svoje tvrdnje i zaključke iskazuje kada Sokrat i Glaukon iznose slijedeće tvrdnje: „Ali za državu se činilo, da je pravedna, kad su u njoj bile tri vrste različitih naravi, i kad je svaka vrsta radila svoj posao; a opet trijezna, hrabra i mudra na temelju drugih nekih osobina i stanja tih istih staleža. - Istina. - Dakle ćemo tako, prijatelju, i jednoga čovjeka, koji će imati iste vrste u svojoj duši, radi istih osobina s onim staležima, držati vrijednim istih imena kao državu. - Morat ćemo“ (Platon, 2009, 185).

Mudrost (obrazovanje) iskazuje se u Platonovom tumačenju uloge obrazovanja kada putem Sokrata prenosi da se uloga srčanog (voljnog) djela duše sastoji u potčinjavanju i pomoći razumskom dijelu kako bi zajedno nadvladale onaj požudni. Njihovo se jedinstvo ostvaruje putem *mudrosti* koja se postiže *obrazovanjem*. Sokrat tada tvrdi: „I one će dakle dvije, tako obrazovane i uistinu za svoj posao naučene i odgojene, nadgledati požudnost, koja upravo najveći dio svačije duše zaprema i koja je od prirode najnezasitnija. Na nju će one paziti, da ne

bi zasićena takozvanim tjelesnim nasladama postala velika i jaka te prestala raditi svoj posao, pa pokušala zarobiti i zavladatai onima, nad kojima joj i sličnima po rodu ne pripada vlast, i tako cijeli život svima preobrnula“ (Platon, 2009, 194). *Mudrost* ima ulogu vladanja ostalim dijelovima duše jer predstavlja znanje. Stoga je kao vrlina svojstva vladarima. Njena uloga vladanja ostalim dijelovima duše dodatno se prezentira u Sokratovoj tvrdnji: „A mudri po onom malenom dijelu, koji u njemu vlada i nalaže; on znade također, što koristi njima trima samim, svakom pojedince i svima skupa“ (Platon, 2009, 194).

Hrabrost iskazana je u Platonovom tumačenju uloge srčanog (voljnog) dijela duše kada putem Sokratova lika on tvrdi; „Dakle, mislim, po tome dijelu duše svakoga pojedinca zovemo hrabrim, kad njegova volja i uz bol i uz ugodnost točno vrši ono, što naloži razum, bilo strašno ili ne bilo“ (Platon, 2009, 194).

Trijeznost (umjerenost) očituje se kao sklad svih dijelova duše. Sokrat tada postavlja pitanje na temelju kojeg Glaukon donosi zaključak kojim definira trijeznost. Oni tvrde; „A dalje; ne zovemo li trijeznim, kad su sva tri dijela u prijateljstvu i skladu, naime kad i vladar i oba podložnika složno daju vladu razumu i ne bune se protiv njega? - Trijeznost sigurno nije ništa drugo nego to i kod države i kod pojedinca“ (Platon, 2009, 194-195).

Pravednost posredovana likom Sokrata u razmatranju njene uloge u trodiobi duše. Sokrat zaključuje da se pravednost ostvaruje onda kada se svaki dio duše bavi sobom. Ona se međutim ostvaruje kao unutarnje stanje a ne samo kao izvanjsko djelovanje. Stoga on navodi: “Pravednost bješe nešto takvo, ali ne u izvanjskom obavljanju svojih poslova, nego u unutrašnjemu, naime da se doista baviš sobom i svojim poslovima, da ne dopustiš svakome dijelu u sebi baviti se tuđim, a ni to, da sposobnosti duše vrše različite poslove, nego da doista svoje lijepo urediš i postaneš vladar sam sebi, središ se i prijatelj postaneš sam sebi i uskladiš tri sposobnosti, upravo kao tri sklada najvišega i najnižega i srednjega glasa, i ako je drugo što među time, da to svežeš i tako od mnoštva jedno postane, trijezno i skladno; pa onda da tako radiš svoj posao bilo to privređivanja blaga, ili njega tjelesna, ili kakav državni posao, ili posebnički posao. U svemu tome da onaj rad držiš i zoveš pravednim i lijepim, koji takvo stanje čuva i stvara, a mudrošću ono znanje, koje takav rad nadgleda, nepravednim pak onaj rad, koji takvo stanje uništava, a neznanje ono mnijenje, koje opet takav nepravedni rad priprema“ (Platon, 2009, 196). Nepravedan odnos u duši usporediti će se sa bolešću koja uspostavlja neprirodan odnos unutar dijelova duše. Sokrat će dodatno upitati a Glaukon potvrditi: „davati pravednost znači uspostaviti takav prirodni odnos sila u duši, da međusobno vladaju i slušaju, a nepravednost uspostaviti takav neprirodni odnos, da jedno drugome protiv prirode vlada i pokorava se? – Naravno.“ (Platon, 2009, 197-198).

1.3. Aristotel

Aristotel, sin Nikomaha i Festide, rođen je u Stagiri u Trakiji (u prvoj godini devedeset i devete olimpijade), 384. g. pr. Kr.. Njegov otac bio je dvorski liječnik i prijatelj makedonskog kralja Amintona, djeda Aleksandra Velikog. Aristotel je bio poznat kao najprisniji Platonov učenik. Smatra se da je bio slabih udova, sitnih očiju te je svojim odijevanjem, nakitom i načinom šišanja bio iznimno naočit. Žena mu se zvala Herpilida te je s njom imao sina koji je nosio isto ime kao i Aristotelov otac, Nikomah. Kao sedamnaestogodišnjak (367. g. pr. Kr.) Aristotel se preselio u Atenu te je stupio u Platonovu Akademiju gdje djelovao punih dvadeset godina. Još za vrijeme Platonova života odvojio se od Akademije te nakon njegove smrti (347. g. pr. Kr.) nije nad njom preuzeo vodstvo već je tu ulogu preuzeo Platonov nećak Ksenokrat.

Aristotel je zbog toga otišao iz Atene i preselio se u grad Assos, na suprotnoj obali Egejskog mora, gdje su Platonovi učenici osnovali novu Akademiju. Nakon što je u Assosu proveo tri godine i tu se oženio, preselio se na otok Lezb i posvetio se proučavanju prirodnih znanosti. Aristotel je bio nezadovoljan Ksenokratovim vodstvom Akademije te je nakon osnutka vlastite škole izjavio: „Ružno je šutjeti, a Ksenokrata ostavljati da govori“ (Laertije, 1985, 140). Nakon što se oženio na poziv kralja Filipa II. (342. – 341. g. pr. Kr.) otputovao je u Makedoniju kako bi poučavao njegova sina Aleksandra (kasnije prozvanog Velikim) kojemu je tada bilo petnaest godina. Filip mu je napisao: „Znaj da mi se rodio sin; ali ja nisam toliko zahvalan bogovima što su mi ga podarili, koliko su naredili da se rodi za tvoga života. Ja se nadam da će tvoje staranje i tvoja znanja učiniti da bude dostojan mene i svojeg budućeg carstva“ (Kalin, 2015, 117). Aleksandra je poučavao tri godine te se zatim (335. – 334. g. pr. Kr.) odlučio vratiti u Atenu gdje je iste godine osnovao vlastitu filozofsku školu. Nalazila se na mjestu šetališta u Likeju pored hrama Apolona Likejskog. Aristotel je tamo običavao šetati sa svojim učenicima te raspravljati o filozofiji. Zbog toga su njezini članovi, vjerojatno ne još za vrijeme Aristotela, dobili naziv peripatetičari. Ime dolazi od gr. *peripatos* što znači šetalište. U školi se proučavala logika, medicina, biologija, povijest i druge znanosti te je Aristotel u njoj djelovao punih trinaest godina. Nakon toga se odlučio povući u Halkidu (322. – 321. g. pr. Kr.). Smatra se da je glavni uzrok tome je bila optužba kojom ga je Eurimedon optužio zbog bezbožništva.

Umro je 322. g. pr. Kr. u starosti od šezdeset i tri godine. Prema nekim spisima umro je isпивši otrov što se smatra netočnim, dok drugi pak tvrde da je umro od starosti, prirodnom smrću.

Aristotelovi se spisi mogu podijeliti na egzoterične (vanjski spisi) i ezoterične ili akroaneatične (unutrašnji, odnosno spisi za slušanje). Egzoterični spisi su bili određeni za širi krug čitatelja te su vjerojatno bili pisani u obliku dijaloga – oni nažalost nisu sačuvani. Nisu također sačuvani ni svi egzoterični spisi.

U pogledu etičkih spisa, Aristotel se danas prezentira kao autor četiri etička djela: *Nikomahova etika*, *Eudemova etika*, *Velika etika* i *O vrlinama i porocima*. Posljednja dva djela upitne su autentičnosti dok se prva dva djela, *Nikomahova etika* i *Eudemova etika*, čija se autentičnost ne osporava, suočavaju sa slijedećim problemima: 1) problem izvornog porijekla njihovih zajedničkih knjiga: IV, V i VI knjiga Eudemove etike identične su V, VI i VII knjizi Nikomahove etike, te 2) problem njihovog vremenskog prvenstva (Woods, 1992).

U pogledu problema istovjetnosti knjiga „Dirlmeier u svojim dojmljivim komentarima dvaju djela podupire stav da knjige pripadaju *Nikomahovoj etici* i predstavljaju njegovo ponovljeno pisanje ranije *Eutidemove etike* čije su izvorne knjige 5-7 bile izgubljene i zamijenjene Nikomahovom verzijom“ (Guthrie, 2007b, 320).

U pogledu vremena nastanka *Nikomahova etika* se smatra starijom od *Eudemove etike*.⁵⁵ Unatoč tome postoji i jedna interpretacija po kojoj je *Nikomahovu etiku* preradio Aristotelov učenik Eudem te je sukladno tome ona dobila svoj naziv. *Nikomahova etika* sastavljena je u deset knjiga a pretpostavlja se da je njen naziv potekao u znak sjećanja na Aristotelova sina Nikomaha koji je preminuo vrlo mlad. No, budući da je on, kako je bio običaj, dobio ime po svom djedu, postoji mogućnost da je djelo naslovljeno i po njemu. Ipak, temeljni izvor za razmatranje Aristotelovog etičke misli predstavlja njegova *Nikomahova etika* po pitanju koje općenito prevladava stav da je sadržajno najprikladnija za njegovu analizu. U analizi etičkih i odgojnih vrijednosti će stoga temeljni izvor biti upravo njegova *Nikomahova etika* pri čijem citiranju će se radi preciznijeg snalaženja koristiti Bekkerovi brojevi.

⁵⁵ Usp.: Guthrie, W. K. C. (2007b). *Povijest grčke filozofije VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, str. 320

Nikomahova etika

Etičke vrijednosti unutar „*Nikomahove etike*“ jednako su, kao kod Platona, prezentirane u obliku vrлина koje se identificiraju kao svojstva određenog dijela duše. Aristotel u tom pogledu razlikuje dva glavna dijela duše: razumski i nerazumski (*NE*, I, 13, 1102a27-28). Razumski dio duše dijeli na rasudbeni i znanstveni dok nerazumski dio duše dijeli na hranidbeni i požudni. Požudni dio duše sudjeluje u razumu bilo tako što mu je poslušan ili mu se opire (*NE*, I, 13, 1102b13-31). Sukladno razlikovanju dijelova duše Aristotel će navesti da postoje i njima odgovarajuće vrline. U tom pogledu Aristotel navodi etičke ili ćudoredne vrline koje su dio nerazumskog dijela duše te dianoetičke, razumske ili umne vrline koje čine dio razumskog dijela duše. Unutar prve knjige daje opću definiciju kojom u etičke ili ćudoredne vrline ubraja *plemenitost* i *umjerenost* dok u umske ili razumske vrline ubraja *mudrost*, *rasudnost* i *razboritost* (*NE*, I, 13, 1103a5-10). Ukupna lista vrлина koju Aristotel prezentira unutar ovoga djela je međutim duža te će se prezentirati u nastavku. U pogledu odgojno obrazovnih znanosti podjela na razumski i nerazumski dio važna je za daljnje razumijevanja načina stjecanja vrline. Za njega ona nije prirodna te će navesti da, kada je riječ o razumskim vrlinama, one se usvajaju učenjem a o nerazumskim, navikom (*NE*, II, 1, 1103a15-17). Važno je istaknuti da osim pojedinačnog, Aristotel daje i opće određenje vrline kao *sredine*⁵⁶ pri čemu navodi da je ona stvar izbora i da se odnosi na određeno stanje. U općem definiranju vrline on navodi: „Dakle, krepost je stanje s izborom, zapravo srednost u odnosu prema nama, a određena načelom, naime onim kojim bi je odredio razborit ćovjek. Ona je srednost između obaju poroka, onoga prema suvišku i onoga prema manjku; a i zbog toga što poroci ili ne dostižu ili premašuju potrebnu mjeru u ćuvstvima i djelatnostima, dok krepost i nalazi i izabire sredinu. Otuda, prema bivstvu te odredbi koja govori što je ona u biti, krepost je srednost, ali prema najboljem i pravednom, ona je krajnost“ (*NE*, II, 6, 1106b36-1107a9).

Važno je napomenuti da se ukupnost Aristotelovih vrлина određuje kao određeni *telos*, odnosno svrha koja se prepoznaje već unutar prve knjige njegove etike. „Svako umijeće i svako istraživanje, te slično djelovanje i pothvat, teže, ćini se, nekom dobru. Stoga je lijepo rećeno da je dobro ono ćemu sve teži“ (*NE*, II, 6, 1094a1-4). Za Aristotela, krajnje dobro kao apsolutno

⁵⁶ Aristotel razlikuje dva pojma sredine: (1) sredina „u samoj stvari“, i (2) sredina u odnosu na nas. Prvu vrstu sredine Aristotel određena je kao „ono što je jednako udaljeno od oba kraja, što je jedno i isto svima ljudima“ (*NE*, II, 6, 1106a27-29), a drugu vrstu određuje kao „ono što nije ni suvišak ni manjak, koje opet nije ni jedno ni isto svima ljudima“ (*NE*, II, 4, 1106a30-35).

dobro predstavlja ostvarivanje blaženstva ili sreće⁵⁷ po pitanju čega će on sam navesti da se svi (obrazovani i neobrazovani) jednako slažu (*NE*, I, 4, 1095a18-20).

Analiza etičkih vrlina detaljno se razmatra unutar III, IV, V i VIII knjige a dianoetičkih vrlina unutar VI i X knjige *Nikomahove etike*. Pojedine vrline, kao *etičke i odgojne vrijednosti*, prezentiramo slijedom kako su iskazane unutar knjiga. Unutar III knjige prezentirane su slijedeće vrline:

Hrabrost⁵⁸ – predstavlja prvu vrlinu koju Aristotel predstavlja te je za njega ona „sredina između drskosti i strašljivosti“ (*NE*, III, 6, 1115a7-8). Aristotel će navesti da biti hrabar predstavlja ispran način odnošenja prema strahu. „Dakle čovjek koji se boji onoga čega treba i zbog čega treba, i to izdržava, te onako kako treba i kad treba, taj je hrabar“ (*NE*, III, 7, 1115b17-19). U pogledu određenja hrabrosti Aristotel tvrdi: „Dakle, strašljivac, drznik i hrabar čovjek tiču se istih stvari, ali se različito odnose prema njima; dok ona dvojica pretjeruju i manjkaju, treći posjeduje sredinu, kao što i treba; drznici su prenagli, i žustri su prije pogibelji dok u njima odstupaju, a hrabri su na samome djelu hitri, a prije toga smireni“ (*NE*, III,7, 1116a4-10). Određenje hrabrosti tiče se također i čovjekova odnosa prema ugodi. Aristotel stoga tvrdi: „hrabrost uključuje bol, i s pravom se pohvaljuje; jer teže je podnijeti stvari koje su bolne negoli odustati od ugoda“ (*NE* III,9, 1117a35).

Umjerenost – definiciju umjerenosti Aristotel prezentira na slijedeći način: „Rekli smo, da je umjerenost srednost u odnosu prema užicima, jer se manje i na drugi način bavi bolovima; a među tima se pojavljuje i razuzdanost“ (*NE*, III, 10, 1117b25-28). U pogledu poroka kao suviška ona se prezentira kao razuzdanost dok manjka kao bešćutnost ili neosjetljivost u pogledu užitka. Užitak sam po sebi međutim nije nužno shvaćen kao loše već se kao loša prezentira samo mjera u kojoj čovjek u njima uživa. Osim tjelesnih, Aristotel će navesti i užitke u kontemplaciji i sreći. Umjerenost se po Aristotelovom razumijevanju najviše vezuje uz osjetila jer ona pružaju ugodu u kojoj je potrebno biti umjeren. Čovjek po prirodi teži ugodi i stoga se njegove žudnje suprotstavljaju razumu. U odgojnom smislu Aristotel će stoga navesti da žudnje „trebaju biti umjerene i malobrojne i nipošto se ne smiju suprotstavljati razumu — i to je ono što nazivamo poslušnim i obuzdanim —, pa kao što dijete treba živjeti prema naputku odgojitelja, tako i željni dio u nama prema načelu razuma“ (*NE*, III, 12, 1119b10-15).

Unutar IV knjige prezentirane su slijedeće vrline:

⁵⁷ Grč. εὐδαιμονία (*eudaimonia*) – prevodi se u našem jeziku kao sreća no budući da termin sugerira kratkotrajno i prolazno stanje on ne odgovara najbolje Aristotelovom razumijevanju. Stoga pored ovoga postoje i drugi prijevodi poput blaženstva, dobrog života, ispunjenog života i najboljeg mogućeg života.

⁵⁸ „Glavno određenje hrabrosti tiče se njezina odnosa spram straha“ (Senković, 2007, 48).

Darežljivost – vrлина koju Aristotel definira na slijedeći način: „Ona se čini srednošću u odnosu prema novcu“ (NE IV,1, 1119b20). Darežljiv čovjek se prema Aristotelu najbolje odnosi prema vlastitom bogatstvu. On tvrdi; „darežljivac će davati radi lijepoga, i ispravno: onima kojima treba, koliko i kada treba, te sve ostalo što prati ispravno davanje; i to s ugodom ili bez bola, jer što god je u skladu sa krepošću ugodno je i bezbolno, a još je najmanje bolno“ (NE, IV,1 1120a25-27). Važno je uočiti da se darežljivost ne odnosi na nužno davanje velike količine novca već samo na onoliko koliko je netko spreman izdvojiti u odnosu prema onome što ima. Manjak darežljivosti definira se kao škrtost a višak kao rasipnost.

Izdašnost – vrлина koja se jednako poput *darežljivosti* tiče odnosa prema novcu. Aristotel je definira kao „trošenje koje dolikuje po veličini“ (NE IV,2 1122a23). „Manjak u dotičnome stanju naziva se sitničavost, suvišak prostaštvo i neukusnost i slično, a ne pretjeruje se veličinom u onome što treba, nego se razmeće u čemu ne treba i kako ne treba“ (NE, IV, 2, 1122a29-22). Izdašnost se prema tome odnosi na trošenje novca na primjeren način. Primjereno trošenje je „radi onoga što je lijepo, koje je zajednička značajka krepostima; a i rado i široke ruke, jer je potanko računanje sitničavo“ (NE IV,2 1122b6-8). U skladu s tim Aristotel će utvrditi; „Neukusnik troši velike svote na pogrešan način, a sitničavac žali i oklijeva u trošenju“ (NE, IV, 2, 1123a27-30).

Velikodušnost – određenje *velikodušnosti* Aristotel prezentira na slijedeći način: „Dakle, čini se da je velikodušan onaj tko misli kako je dostojan velikih stvari, a zbiljski je takav tko se opet bez zasluga smatra takvim lud je, a nitko od onih koji su kreposni nije ni lud ni nerazborit.“ (NE, IV, 3, 1123b1-5). U tom smislu se *velikodušnost* odnosi na čovjekov odnos prema vlastitim zaslugama. Čovjek koji smatra da su njegove zasluge veće nego što ih zaslužuje je ohol, dok se onaj tko si pripisuje manje zasluge od onih koje mu pripadaju, malodušan. Velikodušnik također radije čini dobročinstva nego što ih prima.⁵⁹

Blagoćudnost – vrлина koja se iskazuje u čovjekovu odnosu prema ljutnji odnosno srdžbi. Blagoćudnost se definira kao „srednost u odnosu prema srdžbi“ (NE, IV,4, 1125b26). Aristotel će utvrditi; „Naime, oni što se ne srde na one stvari na koje se treba srditi smatraju se ludima, kao i oni koji toga ne čine onako kako treba, kad treba i na ljude na koje treba“ (NE, IV,5, 1126a3-5). Srdžba dakle nije opisana kao nešto nepoželjno već se samo odnos prema njoj mora regulirati na prikladan način. Blagoćudan čovjek „teži biti neuznemiren i ne povodi se za čuvstvom, nego se srdi samo onako kako načelo nalaže“ (NE, IV, 5, 1125b33-35). U skladu s

⁵⁹ U tom pogledu Aristotel (1992) spominje vrlinu koju nije imenovao a srodna je *velikodušnosti*. Onda predstavlja sredinu između častohleplja i nečastohleplja kao težnje za pridavanjem časti na veći ili manji način nego što je to primjereno (NE, IV, 4, 1125b1-11).

tim, čovjek koji se srdi mora biti u stanju pružiti oprost. Višak u odnosu prema srdžbi možemo opisati kao ludost dok manjak rasrdljivost.

Prijatnost – vrлина kojoj Aristotel ne daje precizan naziv ali je određuje kao blisku prijateljstvu. Unutar ovoga rada, radi lakšeg snalaženja i jasnijeg preciziranja je određujemo kao *prijatnost*. Aristotel će navesti: „Nu to se stanje razlikuje od prijateljstva utoliko što je dotičnik bez čuvstva i naklonosti prema onima s kojima se družī“ (NE, IV, 6, 1126b23-26). Opisuje se kao određena vrsta ugode u društvu koja je prikladna. Suvišak ove vrline Aristotel određuje kao laskavost dok se manjak određuje kao zlovoljnost ili svadljivost (NE, IV, 6, 1126b12-35).

Istinitost – makar joj Aristotel sam vrlini govorenja *istine* neće nadjenuti naziv on će navesti: „srednji je onaj tko je istinit, i nek se srednost zove istinitost“ (NE, II, 6, 1108a18). Određenje kao *istinitost* može se poistovjetiti s *istinoljubivosti* jer će on utvrditi da „čovjek sredine, koji je iskren, drži se istine i u životu i u riječi te priznaje ono što ima, pa niti uvećava niti umanjuje“ (NE, IV, 7, 1127a20-25). Poroci kao određenja višnja i manjka u vrlini *istine* određuju se kao hvalisavost i podrugljivost.

Tankoćutnost/dosjetljivost – vrлина koja karakterizira onoga čovjeka koji u društvu nastoji „govoriti i slušati one stvari što dolikuju uljudnu i plemenitu čovjeku; postoje stvari što takvomu pristaje govoriti i slušati u šali; i šala plemenita čovjeka razlikuje se od onoga tko je ropske naravi, upravo kao i šala obrazovana od one neobrazovana čovjeka (NE, IV,8, 1128a16-22) . Aristotel će stoga navesti: „Srednjem stanju pripada tankoćutnost“ (NE, IV,8, 1128a15). Onaj tko pretjeruje u šalama i dosjetkama Aristotel naziva prostaštvom a manjak neotesanošću.

Unutar V knjige prezentira se slijedeća vrлина:

Pravednost⁶⁰ – predstavlja jedinu vrlinu kojoj je određenje i viška i manjka nepravednost te jedinu vrlinu koja se može shvatiti kao ukupnost svih vrlina i pojedinačna vrлина. Pravednost Aristotel definira kao „savršenu krepost“ jer se, za razliku od drugih, ona očituje u odnosu prema drugome a ne prema samome sebi te stoga podrazumijeva sve druge vrline (NE, V, 1, 1129b29-35; 1130a5). Jedna od općih odrednica pravednosti koju on navodi sadržana je u definiciji: „Tako je pravedno ono što je zakonito i jednako, a nepravedno ono što je protuzakonito i nejednako“ (NE, V, I, 1129a35-37).

⁶⁰ Aristotel razlikuje više različitih vrsta pravednosti, osnovna podjela je na distributivan i izjednačavajući oblik. Za više vidi; Cikovac, D. (2009). Pojam pravednosti u Aristotelovoj *Nikomahovoj etici*. Završni rad. Odsjek za filozofiju filozofskog fakulteta u Osijeku.

Unutar VIII knjige prezentira se slijedeća vrlina:

Prijateljstvo⁶¹ - unatoč tome što ga Aristotel ne navodi eksplicitno kao vrlinu on će spomenuti da je prijateljstvo „nekakva krepost ili sadržava krepost“ (*NE*, VIII,1 1155a2). Bez prijateljstva smatra da nam sva ostala dobra ne bi bila potrebna jer nitko ne bi znao živjeti bez prijatelja. „Prijateljstvo pomaže mladima, da ne pogriješe, i starima pružajući im dvorbu i obavljajući za njih posao koji sami zbog slabosti ne uzmažu; dočim onima u najvećem cvatu pomaže postići lijepa djela Prijateljstvo kao potrebu on će iskazati tvrdnjom: „kad su ljudi prijatelji, ne treba im pravednosti; dočim kad su pravedni, treba im prijateljstva; kad dva zajedno idu, uzmožniji su i u zamisli i na djelu. Ono je, čini se, po naravi ucijepljeno roditelju prema potomstvu i potomstvu prema roditelju“ (*NE*, VIII,1, 1155a13-18).

Aristotelovo određenje *razumskih* ili *dianoetičkih* vrlina prikazano je u slijedećim redom. Unutar VI knjige on ih definira kao „stanja pri kojima najbolje stižu do istine“ (*NE*, VI, 2, 1139b12-14).

Znanost – vrlina koja se može učiti jer je sve što je spoznatljivo i naučivo (*NE*, VI, 3, 1139b25). Aristotel definira znanost kao moć zaključivanja. „Znanost je dakle dokazna moć, s ostalim značajkama koje izložismo u *Analitici*, jer kad tkogod na stanovit način vjeruje i kad su mu poznata počela, on znanstveno spoznaje; ako mu nije poznato ništa više od samog zaključka, posjedovat će znanost samo prema pripatku“ (*NE*, VI, 3, 1139b33-36).

Umnost – vrlina kojom se obuhvaćaju sama počela a koja se ne mogu dokazati putem zaključivanja odnosno dokazivanja kao što je slučaj sa znanosti (*NE*, VI, 6, 1141a5-6).

Mudrost – vrlina koju Aristotel naziva najpotpunijom od svih spoznaja. „A mudrac mora znati ne samo ono što proizlazi iz počela nego i istinu o samim tim počelima. Stoga mudrost mora biti i umnost i znanost, kao znanost 'koja ima glavu', a tiče se najuzvišenijih stvari“ (*NE*, VI, 6, 1141a17-20). *Mudrost* ne smijemo miješati s određenjima koja se tiču samo vrsnoće u obavljanju umijeća.

Umijeće – ili tvorbeno (proizvoditeljska) sposobnost kao vrlina definira se na slijedeći način: „Svako se umijeće bavi nastankom, naime: iznalaženjem i razmišljanjem kako da postane što god od onih stvari koje mogu i biti i ne biti, i kojima je počelo u tvorcu, ne u tvorevini. Jer umijeće se ne bavi onim stvarima koje jesu ili nastaju po nužnosti, niti pak onima što su takve po naravi; tima je počelo u njima samima“ (*NE*, VI, 4, 1140a10-16). Umijeće je dakle stupanj izvrsnosti tvorca u stvaranju određenih tvorevina.

⁶¹ Grč. φιλία (*filia*) - uz to što znači 'prijateljstvo', znači i ljubav, naklonost, pa i strastvenu pohotu, iako najčešće znači bilo koje ljubavno čuvstvo između ljudi, od prijateljske ljubavi do poslovne naklonosti (Aristotel, 1992, 165). Aristotel razlikuje tri vrste prijateljstva radi; (1) koristi, (2) ugone i (3) vrline ili samoga dobra.

Razboritost – vrлина koja „mora biti sposobnost činidbe ljudskih dobara, istinski i prema razumu“ (NE, VI, 5, 1140b21). Razborit čovjek je onaj koji „uzmaže lijepo promišljati o stvarima koje su mu dobre i probitačne, i to ne dijelom, kao što je korisno radi zdravlja ili pak snage, nego koje stvari pridonose dobru životu u cijelosti“ (NE, VI, 5, 1140a25-27).

Unutar *Tablice 11.* prezentiran je sažeti prikaz Aristotelovih etičkih vrлина kao sredine između dva poroka (manjka i suviška) slijedom kojim se analiziraju unutar teksta dok *Tablica 12.* pruža sažeti prikaz Aristotelovih dianoetičkih (razumskih) vrлина.

Tablica 11. Aristotelove etičke vrline

	Porok (manjak)	Vrlina	Porok (suvišak)
1.	Strašljivost	Hrabrost	Drskost
2.	Beščutnost	Umjerenost	Razuzdanost
3.	Škrtost	Darežljivost	Rasipnost
4.	Sitničavost	Izdašnost	Neukusnost
5.	Malodušnost	Velikodušnost	Oholost
6.	Nečastohlepnost	Bezimena vrлина (čestitost)	Častohlepnost
7.	Bezimeni porok (ludost)	Blagoćudnost	Rasrdljivost
8.	Svadjljivost	Bezimena vrлина (prijatnost)	Laskavost
9.	Podrugljivost	Istinitost	Hvastavost
10.	Neotesanost	Tankoćudnost/dosjetljivost	Prostaštvo
11.	Nepravednost	Pravednost	Nepravednost
12.	/	Prijateljstvo	/

Tablica 12. Aristotelove dianoetičke (razumske) vrline

	Umski dio duše	Rasudbeni dio duše
1.	Znanost	Umijeće
2.	Umnost	Razboritost
3.	Mudrost	/

2. Rimsko razdoblje

Povijesni izvori različito prezentiraju točan kraj razdoblja helenizma i početak Rimskog razdoblja te se tako period početka označava od 201. g. pr. Kr. kada je završen Drugi punski rat do 30. g. pr. Kr. kada Egipat, kao posljednje kraljevstvo pod helenističkom dinastijom, pada pod vlast Rima. U pogledu početka navedenog razdoblja nemoguće je utvrditi egzaktan datum.

Rimsko razdoblje svakako da se svojom kulturom, mišljenjem i učenjem u pogledu razvoja etičkih vrijednosti, moralne i odgojne misli uvelike oslanja na razdoblje stare Grčke. Odgojne ideje, razmatranje etičkih dilema i opreka u vidu razumskog i afektivno determiniranog djelovanja i dalje zauzimaju važnu ulogu u etičkom i odgojnom aspektu mišljenja. Stoička misao dominira razdobljem starog Rima te najveći procvat doživljava unutar djela Cicerona, Seneke i cara Marka Aurelija. Stoga unutar ovog razdoblja poglavito prezentiramo ideje istaknutih mislilaca dane škole. Također se svrhu prezentiranja poveznice s razdobljem stare Grčke predstavljaju ideje neoplatoničke škole kao jedne od dominantnih tradicija u mišljenju danoga doba putem analize Plotinovog djela kao njenog osnivača i glavnog predstavnika.

Kraj razdoblja se unutar historiografskih izvora označava različitim događajima glede kojih ne postoji jasan konsenzus. Kao neki kojima je obilježen završetak ovoga razdoblja spominju se zadnje održane starovjekovne Olimpijske igre 393. godine te svrgnuće Romula Augustula kao posljednjeg cara Zapadnog Rimskog carstva 476. godine. Kraj Rimskog razdoblja predstavlja ujedno i kraj starog vijeka. U kulturnom pogledu ga obilježava slabljenje moći Rimskog carstva i sve veći utjecaj kršćanske religije.

2.1. Marko Tuliuje Ciceron

Marko Tuliuje Ciceron (106. pr. Kr. – 43. pr. Kr.) bio je poznati rimski govornik, pisac, državnik i filozof. Filozofiju je studirao u Ateni kod Antioha iz Askalona i epikurejca Zenona iz Sionda. Priklonjen je skepticizmu i eklekticizmu te u moralnoj filozofiji stoicizmu. Po povratku iz Atene djeluje u Rimu. Vrhunac njegove moralne filozofije predstavlja djelo *O dužnostima* (*De officiis*) unutar kojeg predstavlja svoje oglede o ljudskoj prirodi, vrlini i koristi.

Djelo *O dužnostima* koje Ciceron objavljuje 44.g. pr. Kr. te ga posvećuje svom sinu Marku. Sastavljeno je od tri knjige unutar kojih su predstavljene rasprave o **dobru** (*honestum*) i **koristi** (*utile*) te njihovom uzajamnom sukobu. Naime, Ciceron je smatrao da sve ljudske dužnosti proizlaze bilo iz jednog ili drugog dok je dvojba između njih prividna te ništa ne može biti korisno ukoliko nije istinski moralno ispravno. Pružajući uvid u temeljna načela stoicizma oblikuje ideal ljudskog karaktera koji treba poslužiti mladima koji se žele ostvariti u političkom djelovanju. Temeljne vrline koje su Ciceron ističe su **mudrost**, **pravednost**, **hrabrost** i **umjerenost** a one trebaju poslužiti ostvarivanju uspjeha kako u politici tako i bilo kojem drugom vidu života.

Ciceron po uzoru na Platona navodi da sve što je časno proizlazi iz četiri dijela te ukoliko bi se moglo opisati očima Platon bi to opisao kao neopisivu ljubav prema mudrosti (Ciceron, 2016, 38).

Mudrost i razboritost - vrline među kojima Ciceron ne vrši jasnu *distinkciju* već ih prezentira kao dio istoga te ih opisuje kao dio *časnog*. One su posvećene istraživanju i pronalaženju istine te je to njihova karakteristična funkcija (Ciceron, 2016, 39). „Prema tome, onaj tko jasno opazi ono što je u svakoj materiji najistinitije, tko najoštrije i brže može vidjeti i objasniti razlog, ta se osoba prikladno naviknuta da ju se smatra razboritom i mudrom. Stoga je predmeta tema, kako se kaže, da se ta vrlina bavi i tiče istine“ (Ciceron, 2016, 39).

Pravednost – vrlina koja se definira na slijedeći način: „prva funkcija pravednosti je da nitko ne može nauditi drugom ukoliko nije izazvan u zabludi; druga, da treba koristiti javno vlasništvo u ime javnih interesa, privatno vlasništvo u ime vlastitih interesa“ (Ciceron, 2016, 40-41). Ciceron će također navesti da „temelj pravednosti je povjerenje – to jest postojanost i iskrenost tvrdnji i sporazuma. Slijedom toga, premda će se to nekima činiti previše krutim, ipak, usudimo se dopustiti si imitirati Stoike koji željno istražuju podrijetlo riječi, i prihvatimo da se povjerenje (*fides*) tako naziva, jer ono što je rečeno, također treba učiniti (*fiat*)“ (Ciceron, 2016, 41-42). Biti pravedan znači biti vjerodostojan dok se temeljni princip pravednosti sastoji u tome

da povezuje ljude u društvo i zajednicu u kojoj nitko nikome neće nanositi zlo i spreman je po uzoru na prirodu doprinosti zajedničkom dobru.

Dobročinstvo (*beneficentia*) – pod kojom Ciceron podrazumijeva **ljubaznost** i **darežljivost** vrline su koje 'prate' *pravednost*. On tvrdi: „moramo se prije svega pobrinuti za to da naš čin dobrote ne uzrokuje povredu niti objektu našeg dobročinstva niti drugima; na drugom mjestu, da ne bude preko naših mogućnost; te na zaključno, da bude proporcionalan vrijednosti primatelja; jer to je temelj pravednosti“ (Ciceron, 2016, 66).

Putem ostvarivanja vrlina *dobročinstva* ljudi postaju bliski. Premda ga ne definira kao vrlinu, vrijednost **prijateljstva** će istaknuti kao važnu. On tvrdi: „Ali od svih okova zajedništva, nema ništa plemenitije, niti moćnije od onog kad se dobri ljudi čestitog karaktera pridruže intimnom prijateljstvu; jer doista, ako u drugome otkrijemo onu moralnu dobrotu na koju se toliko oslanjam, ona nas privlači i čini prijateljima s onim u čijem karakteru se čini se da počiva. I dok nas svaka vrlina privlači i čini da volimo one za koje se čini da ih posjeduju, ipak, pravednost i dobročinstvo to čine najviše. Ništa, štoviše, ne pogoduje *ljubavi* i intimnosti od kompatibilnosti karaktera kod dobrih ljudi; jer kada dvoje ljudi imaju iste ideale i isti ukus, prirodna je posljedica da jedni druge vole kao sebe“ (Ciceron, 2016, 78).

Hrabrost – Ciceron je predstavlja stoičkom definicijom koji je određuju kao „vrlinu koja brani uzrok prava“ (Ciceron, 2016, 86). Razlog tome leži u njegovom određenju prema kojem nitko nije dostigao istinsku slavu ukoliko je stekao ugled za hrabrost izdajništvom i lukavstvom jer ništa čemu nedostaje pravednost ne može biti moralno ispravno. Ukoliko je hrabrost koja za suočavanje s opasnošću nije nadahnuta javnim duhom već vlastitim sebičnim svrhama treba nositi naziv drskosti. „Zbog toga zahtijevamo da ljudi koji su hrabri i velikodušni u isto vrijeme budu dobri i izravni, ljubitelji istine i neprijatelji obmane“ (Ciceron, 2016, 86). Ciceron će hrabrog čovjeka opisati na slijedeći način: „duša koja je posve hrabra i velika obilježena je prije svega s dvije karakteristike: jedna od njih je ravnodušnost prema vanjskim okolnostima; jer takva osoba njeguje uvjerenje da ništa osim moralne dobrote i poštenja ne zaslužuje divljenje, želju ili težnju te da ne treba biti podložan ni jednom čovjeku, ni strasti ili bilo kakvoj lošoj sreći. Druga karakteristika je da, kad je duša disciplinirana na gore spomenuti način, treba činiti djela ne samo velika i u najvišem stupnju korisna, nego i izuzetno naporna i teška te preplavljena opasnošću kako po život tako i za mnoge stvari koje čine život vrijednim življenja“ (Ciceron, 2016, 88-89). Pod tim Ciceron podrazumijeva **hrabrost** ne samo za činiti nego i podnositi određena djela, biti suzdržan i ne prepustiti kako strahovima tako i razuzdanosti u užiticima i strastima. *Hrabrost* kao vrlina se također odražava na **domoljublje** i vlastitu žrtvu za dobrobit drugih. Ciceron naime smatra da je društvena dobrobit važnija od osobne i stoga je

potrebno vlastite napore usmjeriti prema ostvarivanju ciljeva koji se ne odnose samo na čast pojedinca.

Umjerenost – je vrлина u kojoj „pronalazimo obzirnost i samokontrolu, koji, kao da su neka vrsta dotjerivanja života; ona također obuhvaća umjerenost kao potpunu podčinjenost svih strasti i umjerenost u svim stvarima“ (Ciceron, 2016, 114). U okviru govora o umjerenosti Ciceron napominje da smatra potrebnim dodatno uključiti *pristojnost* koju smatra neodvojivom od moralne vrline umjerenosti. Prema njemu, sve što je pristojno moralno je ispravno dok je ono što je moralno ispravno ujedno i pristojno (Ciceron, 2016, 114). No, on primjećuje da *pristojnost* može postojati samo ondje gdje već postoji određena moralna ispravnost te se stoga ona može lakše osjetiti nego li opisati. Ciceron *pristojnost* definira na slijedeći način: „Pristojnost je ona koja se uklapa u čovjekovu superiornost u onim aspektima u kojima se njegova priroda razlikuje od ostatka životinjskih stvorenja“ (Ciceron, 2016, 116). Pristojnost u svojoj biti uključuje *obazrivost* te će Ciceron navesti „zadaca je pravednosti ne načiniti zlo svojim bližnjima; obzirnosti ne povrijediti njihove osjećaje“ (Ciceron, 2016, 120-121). Pristojnost nadalje analizira kroz slijedeće kategorije; izvanjski izgled, unutarnja samokontrola, govor i razgovor.

Ciceron sastavlja tri temeljne dužnosti kojih se treba pridržavati kako bi se održala pristojnost; (1) impuls (nagon) se treba pokoravati razumu, (2) pomno treba procijeniti važnost objekta koji želimo ostvariti te (3) trebamo biti oprezni i promatrati umjerenost u svemu što je bitno za vanjski izgled i dostojanstvo gospodina (Ciceron, 2016, 162).

2.2. Lucije Anej Seneka

Lucije Anej Seneka (4. pr. Kr – 65.) bio je rimski filozof i književnik. U filozofskim i moralnim pogledima sljedbenik stoičke tradicije kojom se silno trudio odgajati i istraživati vrline. U pogledu razlike u odnosu na svoje prethodnike zastupao je nazor prema kojem treba odbaciti iracionalni dio duše i emocije kao tvorevine koje se manifestiraju kada razum donosi pogrešne vrijednosne prosudbe. Mudrac treba biti vjeran samome sebi i to je ujedno i njegova najveća vrlina. Moralna slabost proizlazi iz iracionalnih žudnji i strasti a ukoliko čovjek sam sebe podredi prakticiranju života koji je spram njih indiferentan, postiže savršenu vrlinu. Seneka stoga tvrdi „Kroz čitav život treba učiti živjeti i, što će te još više začuditi, čitav život treba učiti umirati“ (Seneka, 1995, 108). Na taj način čovjek je spreman na sve životne neprilike te ga strasti ne mogu uznemiriti i iznenaditi. Ideal stoga predstavlja postizanje duševnog mira kao *ataraksije*.⁶² Aktivni aspekt strasti u obliku žudnje i zavisiti prividna su dobra koja proizlaze iz težnje za posjedovanjem dok se pasivni aspekt odnosi opterećenost duše tugom ili strahom. Strasti uzrokuju bolest čovjekove duše te ih se stoga treba u potpunosti kloniti. Ispravan život sastoji se u vrlini a sposobnost čovjeka da usmjeri svoj život prema vrlini a time i sreći leži u njemu samom. Pregled Senekinog moralno filozofskog učenja o vrlini prezentira se iz zbirke njegovih djela *Ideal i kult stoicizma*.

Razum(nost) – ili savršeni razum (*ratio perfecta*) predstavlja temeljnu vrlinu Senekinog učenja o vrlini jer pretpostavlja određenu *mudrost* (kao znanje) i *razboritost* koje objedinjuje sve ostale vrline. Istinski mudar čovjek ujedno je i sretan. Nemoguće je imati jednu vrlinu a nemati ostale. „Zanimljivo je da je vrlina kao takva ipak jedinstvena jer se objavljuje kao pravednost u postupanju i davanju, kao muževnost u podnošenju napora i patnji, i kao razboritost u vođenju svojih obaveza i poslova“ (Seneka, 1995, 36). Vrlina ukoliko je „božanska, razumna i skladna, onda će živjeti u skladu s prirodom, odnosno prema božanskom zakonu prirode, znači biti svjestan božanskog, razumnog i skladnog. Za stoike su vrlina i zakon prirode prisutni u vladanju sobom. Prema tomu, vladanje sobom vodi čovjeka savršenstvu“ (Seneka, 1995, 35).

Jakost/muževnost/hrabrost – kao dio vrline proizlazi iz čovjekove spremnosti za suočavanjem a ne izbjegavanjem nepravde. Seneka tvrdi: „Znaj, dakle da je jačeg karaktera, mudrac kojemu nijedna nepravda ne škodi, nego onaj kojem se nije dogodila ni jedna (...) Nepravda ima za cilj pogoditi nekog zlom; mudrost pak ne ostavlja mjesta zlu – jedino što njoj

⁶² Grč. ἀταραξία (*ataraksia*) – stanje bez srtrasti, neuznemirenost

može biti zlo jest sramota, koja ne može stupiti tamo gdje već prebiva čestitost i vrlina“ (Seneka, 1995, 118). U odgojnom pogledu za izgrađivanje jakosti Seneka će također navesti: „Što je u tome čudno, da Bog tvrdo kuša plemenite duše? Mekoća nikad nije bila dokazom vrline. Dužni smo izlagati se udarcima sudbine da u odnosu na nju postanemo jači upravo zahvaljujući njoj: postupno će nas učiniti sebi ravnima i stalno izlaganje opasnostima rodit će u nama prezir prema opasnosti“ (Seneka, 1995, 132). Također će navesti: „Probom zlata jest oganj, nesreća kuša hrabre“ (Seneka, 1995, 133).

Pravednost – kao dio vrline mudraca iskazuje se u Senekinoj tvrdnji: „Pravednost ne može pretrpjeti nepravdu jer suprotnosti ne idu jedna s drugom. Nepravda se može učiniti samo na nepravedan način: mudracu se dakle ne može nanijeti nepravda, niti mu itko može učiniti uslugu“ (Seneka, 1995, 120).

Nematerijalna dobra – kao vrijednost kojoj treba težiti iskazuju se u Senekinoj tvrdnji: „Najvećim dobrom jest duh koji prezire usputna dobra, obradovan vlastitom vrlinom, ili nepobjediva snaga duha, vješta u stvarima, lagodna u djelovanju, brižljiva i blaga u ophođenju s drugima“ (Seneka, 1995, 125).

Prisebnost - promatrajući odnos materijalnih dobara i ljudskih afekata dovodi Seneku do zaključka da afekti vođeni prolaznim i materijalnim dobrima pomućuju um i nanose štetu duhovnom skladu. On tvrdi: „Kad si naime prezreo naslade i bol tada se umjesto tih beznačajnih i prolaznih stvari, štetnih kroz svoje sramotne posljedice, javlja velika radost, nepomućena i stalna, zatim mir, duhovni sklad, veličina povezana s blagošću“ (Seneka, 1995, 125).

Pobožnost – kao vrlina iskazuje se kroz Senekin zaključak: „Bog, slično kao i mudar čovjek, hoće pokazati da ono što puk želi ili čega se boji nije ni dobro ni zlo. Pokazat će, pak, da je dobro samo ono što Bog dodjeljuje dobrim ljudima i da je zlo ono što daje lošim“ (Seneka, 1995, 133). Također će ukazati na povezanost Boga i sudbine kao one koja kuša narav čovjeka.

Blagost – koja se kao vrlina opisuje u njegovom djelu *O blagosti* najviše od svih pristaje vladarima te nije ista poput samilosti ili popustljivosti. On tvrdi: „Odlikom je velikog duha biti miran i blag, te nepravde i napade gledati s prezirom“ (Seneka, 1995, 138) te: „Blagost je suzdržanost duha u mogućnosti primjenjivanja osвете ili također, popustljivost jačega u primjenjivanju kazne prema slabijem od sebe“ (Seneka, 1995, 141).

Umjerenost – referirajući se na vrlinu umjerenosti Seneka navodi: „Neumjerena naslada je štetna. Kod vrline se treba bojati daće biti previše jer u njoj samoj jest prava mjera; ono pak što se napinje od vlastite veličine ne može biti dobro... Osobinom čovjeka koji ne poimlje ništa što je vliko jest učiniti od vrline, ove najuzvišenije gospodarice, sluškinju užitka“ (Seneka, 1995, 126).

2.3. Marko Aurelije

Marko Aurelije (121.-180.) bio je rimski car i filozof. Od moralno filozofskih rasprava ističe se njegovo djelo *Meditacije* poznate pod naslovom *Razgovori sa samim sobom* u kojima unutar deset knjiga prezentira nazore koji su u skladu sa filozofijom stoicizma. Čovjeka vidi kao dušu i tijelo. Duši pripadaju načela i principi dok tijelu pripadaju nagoni i strasti. Snažno ističe potrebu za samokontrolom, obuzdavanjem emocija, racionalizmom i apatijom.

Vrline koje su istaknute kao srž etičke misli istaknute su unutar treće knjige njegovih *Meditacija* gdje on tvrdi:

„Ako ti ovaj život može ponuditi išta bolje od pravde i istine, samokontrole i hrabrosti - što znači smireni um koji djeluje u skladu sa zakonom razuma, smireni um u svim sudbinskim situacijama - ako možeš naslutiti neki viši ideal, zašto mu se ne okreneš čitavom svojom dušom, zašto se ne veseliš nagradi koju si našao? Ali ako smatraš da ništa nije vrijednije od božanstva koje u tebi boravi, koje upravlja svakim tvojim impulsom, važe svaki utisak, odriče se (Sokratovim riječima) tjelesnih iskušenja i očituje odanost bogovima i suosjećanje prema ljudskom rodu; ako ti je u usporedbi s tim sve ostalo jadro i bezvrijedno, tada u sebi ne ostavlja prostora ni za kakve druge težnje. Jer ako jednom uzmakneš, zauvijek će nestati postojane odanosti idealu koji si izabrao. Nijedna druga težnja ne može se mjeriti s valjanošću koja pripada razumu i građanskoj dužnosti; ni odobravanje čitavoga svijeta, ni moć, ni bogatstvo, ni slast zadovoljstva. Na trenutak može izgledati kako među tim stvarima nema nepodudarnosti, no one vrlo brzo prevladaju i čovjeka izbace iz ravnoteže“ (Aurelije, 2003, 30).

Sve kardinalne vrline (**pravednost, umjerenost, hrabrost i razboritost**) se prezentiraju već unutar prve rečenice danoga odlomka. Putem kardinalnih vrlina ostvaruje se smireni um koji djeluje u skladu s **razumom** koji predstavlja objedinjeni ideal stoičke vrline. Nadalje se iskazuje pobožnost te stoički ideal odricanja od žudnji i usmjeravanja prema nematerijalnim vrijednostima. U prilog razuma kao temeljnog principa usmjeravanja ljudskog djelovanja Marko Aurelije će navesti:

„Uvijek se drži ova dva pravila: prvo, čini samo ono što razum, naš vladar i zakonodavac, nalaže za opće dobro, i drugo, preispitaj svoju odluku ako netko ukaže na tvoju krivu prosudbu. No, moraš biti siguran da takvo uvjerenje proizlazi iz pouzdanja da se služi pravdi, zajedničkom dobru ili sličnoj stvari. Ovo mora biti tvoja jedina briga, a ne mogućnost zadovoljstva ili slave“ (Aurelije, 2003, 34-35).

2.4. Plotin

Plotin (205.-270.) bio je grčki filozof koji je djelovao u Rimu gdje je naučavao. Razumijevanje vrline vezuje se na Platonističku tradiciju a jedini izvor koji imamo o njegovom učenju o vrlini se nalazi unutar knjige *Ennéades*. Plotinov učenik Porfirij prikupio je i nakon Plotinove smrti izdao njegova predavanja objavivši ih u šest devetoknjižja prema čemu je djelo dobilo naziv *Eneade*.

U poglavlju o vrlinama Plotin će navesti da se oko „ovog predjela“, mislivši pritom na ovozemaljski život, po nužnosti okreću razna zla. „Vrlina pak, pripada duši, a ne umu ili onome Iznad“ (Plotin, 1984, 30)⁶³. Ljudska duša se po naravi od njih želi očistiti kako bi se približila božanskom. Čišćenje duše podrazumijeva čišćenje od strasti, žudnje, straha, boli i ljubavne naslade (ugode). Plotin tvrdi; „Građanske vrline koje smo gore spomenuli, nas zaista čine boljim time x i što je ono bezmerno i neodređeno izvan, a postoji ono izmereno“ (Plotin, 1984, 29). Onim što je neodređeno i bez mjere Plotin naziva materiju koju smatra sasvim nesličnom onome što je božansko. Sličnim se može smatrati samo duh koji je oblikovan a čine ga vrline. Same vrline mogu biti više ili manje „čiste“ dok se savršenom vrlinom smatra ona koja je sasvim pročišćena te je tako slična ili bliska bogu. Temeljem približavanja, odnosno, udaljavanja Plotin razlikuje više i niže vrline u pogledu njihove istaknutosti unutar duše. Svo dobro vrline sastoji se u tome da se čovjek približi bogu dok je zlo porok kojim se od njega udaljava. Time Plotin čini korak dalje u odnosu na klasično Platonovo i Aristotelovo tumačenje vrline čija je svrha usmjerena prema postizanju blaženstva kao ispunjenog građanskog života. Plotin će navesti da „sličnost s dobrim ljudima je kao sličnost dvije slike koje obije prikazuju isto. Sličnost s bogom pak, je kao sličnost s uzorom“ (Plotin, 1984, 33). Stoga je potrebno izabrati drugi put koji vodi prema bogu. Konačno ispunjenje u smislu postizanja krajnje *sreće* ostvaruje se tek putem sjedinjenja s bogom. Plotin razlikuje um i dušu. Um neposredno posjeduje *mudrost* i *razboritost* dok se u duši one moraju razvijati. *Mudrost* i *razboritost* su dvostruke te pripadaju i umu i duši ali samo one koje su unutar duše Plotin naziva vrlinama (Plotin, 1984, 32). U ostale vrline duše Plotin jednako poput Platona ubraja *umjerenost*, *hrabrost* i *pravednost*. Pojedična Plotinova određenja vrline predstavljamo u nastavku:

Mudrost – vrlina koju Plotin opisuje kao mišljenje koje nije upravljano tijelom već dušom kada bi sama bila aktivna (Plotin, 1984, 29).

⁶³ Koristići se terminom „On“, „Onim“, „Njemu“ itd. Plotin se referira na boga.

Razboritost – vrлина kojom se „daje mjera“ (Plotin, 1984, 33). Sposobnost motrenja onoga što kao mudrost posjeduje um te „unutrašnji okret ka umu“ (Plotin, 1984, 32).

Umjerenost – vrлина koju Plotin opisuje kao lišenost duše trpnji tijela (Plotin, 1984, 29).

Hrabrost – vrлина koju Plotin prvotno određuje kao stanje duše s obzirom na strah (Plotin, 1984, 27). Drugo određenje hrabrosti je s obzirom na strah duše od odvajanja od tijela (Plotin, 1984, 29). Treće određenje je „bestrpnost po sličnosti onome ka čemu duša gleda i što je bestrpno po prirodi“ (Plotin, 1984, 32). Time Plotin misli na božansku narav.

Pravednost – jednako poput Platona predstavlja sklad između svih dijelova duše te je Plotin definira kao izvršavanje vlastitog zadatka s obzirom na vladanje i podčinjavanje (Plotin, 1984, 27). Druga definicija pravednosti je sposobnost duše za upravljanje razuma ili uma ostalim dijelovima iako se tome protive (misli na požudni dio). Posljednje određenje pravednosti je stanje u kojem nema razlike dijelova duše.

Važno je napomenuti da u razmatranju pojma dobra Plotin istaknuti da je ono ujedno i najveća ljepota te izvor i načelo lijepoga. U tom pogledu se naglašava i dalje prisutna povezanost antičkog ideala ljepote i dobrote.

3. Razdoblje srednjega vijeka

Povijesno razdoblje srednjega vijeka označava razdoblje između antike i novoga vijeka te se zbog toga označava kao srednji. U Europi razdoblje srednjega vijeka započinje u 5. stoljeću. Njegov početak je obilježen padom Zapadnog Rimskog carstva a traje sve do 15. stoljeća kada je završava pojavom novih tehnoloških i geografskih otkrića od kojih se kao referentno uzima Kolumbovo otkriće Amerike 1492. godine.

U pogledu istraživanja razvoja etičkih vrijednosti predstavljamo dva mislioca koja su svojim djelovanjem predstavljala dva temeljna autoriteta u pogledu razvoja antičke tradicije etičke misli. U prvom pogledu oslanjamo se na Aurelija Augustina koji premda nije živio u srednjem vijeku, svojim je mišljenjem, učenjem i utjecajem svrstavan u razdoblje skolastičke misli srednjega vijeka. Sljedeći Platoničku tradiciju sv. Augustin oblikuje filozofsku misao koja predstavlja vrhovni autoritet na koji se pozivaju svi relevantni mislioci danoga razdoblja. U pogledu etičkih vrijednosti Augustin postavlja temelje rane kršćanske misli u kojoj se razvijaju i oblikuju njihova teološka objašnjenja.

Drugi dominantni predstavnik i autoritet na području etičkih vrijednosti svakako je Toma Akvinski koji unutar svog djela *Summa Theologica* pruža iscrpan, detaljan, sustavan i cjelovit pregled etičkih vrijednosti u obliku vrlina. Oba predstavnika etičkim vrlinama dodaju teološke vrline koje smatraju važnijima od svjetovnih. Toma Akvinski se u pogledu filozofske tradicije mišljenja nadovezuje na Aristotela na kojeg se često unutar djela referira dajući mu jednostavan naziv "filozof". U pogledu isticanja važnosti teoloških vrlina i religije možemo zaključiti da je njome u srednjem vijeku oblikovan i u odnosu na antiku preusmjeren sam izvor moralnosti koji je time smješten izvan čovjeka te sadržan u Bogu.

3.1. Aurelije Augustin

Kršćanski svetac i filozof Aurelije Augustin (354. – 430.) slijedeći neoplatoničku tradiciju utjecao je na oblikovanje rane kršćanske teologije. Premda nije živio u razdoblju srednjeg vijeka univerzalno je prihvaćen kao autoritet u teološkim i filozofskim pitanjima a njegova misao ostaje aktualna kroz naredna stoljeća oblikujući temelje skolastike. Augustinov literarni opus je opsežan te ga čini preko 90 djela pretežito filozofskog i teološkog sadržaja. Među najistaknutija djela ubrajaju se njegove *Ispovijesti (Confessiones)* te *O državi božjoj (De civitate Dei)*. Etička promišljanja kao temelj za razvojnu analizu učenja o vrlini preuzimamo iz nama dostupnih literarnih i mrežnih izvora.

Slijedeći misao rimskog polihistora Varona (116. pr. Kr. – 27. pr. Kr.) Augustin se vodi određenjem prema kojem je vrlina umijeće vođenja života koje se sastoji od dobara duše i tijela a one predstavljaju najviše dobro po kojem čovjek postaje blažen (*De civ. Dei* XIX, 3). Razmatrajući narav ljudskog djelovanja Augustin će uvidjeti da se svako djelovanje može odrediti kao težnja određenom dobru poradi njega samog te kad ga se dostigne „ništa nam drugo više nije potrebno tražiti kako bi bili blaženi“ (*De civ. Dei* VIII, 8). Temelj Augustinovog etičkog učenja prema tome počiva na *eudamonizmu*. Međutim, njegovo se gledište razilazi s razumijevanjem antičkih filozofa u vidu razumijevanja prema kojem je sreću ili blaženstvo moguće postići samo putem života u vrlini usmjerenoj na ovozemaljski život. U tom smislu Augustin će navesti:

*„Izabrali smo platonike, zasluženo najpoznatije od svih filozofa, zbog toga što su usmogli spoznati kako čovjekova duša, iako besmrtna te razborita ili razumska ne može postati blažena ako ne sudjeluje u svjetlosti onoga Boga, od kojega je stvorena ona sama kao i sav svijet; isto tako ono što svi ljudi žele, to jest blažen život, oni ničeću da itko može postići, ukoliko čistoćom čedne ljubavi ne pristane uz ono jedino i najbolje, koje je nepromjenjivi Bog“ (*De civ. Dei* X, 1).*

Određenja dobra kao svojstva duše ili tijela stoga jednako tako ne mogu pružiti konačno ispunjenje koje čovjek pronalazi tek u Bogu te će on utvrditi da je uživajući u Bogu blažen onaj koji je uz ljubio Boga (*De civ. Dei* VIII, 8).

Vrlina sama je dostatna kako bi se ostvarilo blaženstvo međutim bitno je naglasiti da Augustin kritizira samo antičko razumijevanje pojma tvrdnjom: „I od vrline (Virtus) načiniše božicu (...) Nu, budući da ona nije božica nego dar od Boga, nek je zatraže od Onoga koji je jedini može dati“ (*De civ. Dei* IV, 20). Time ukazuje na to da je potrebno vrlinu shvatiti kao dar božje milosti. Njegova je najkraća definicija vrline; „krepost je red u ljubavi“ (*De civ. Dei*

XV, 22). Pod tim podrazumijeva da se dobro djelovanje ostvaruje putem čina *ljubavi* prema Bogu i zamjenjuje tradicionalno stoičko učenje o vrlini kao djelovanju koje je usklađeno s *razumom*. Vrlina se u tom smislu ne shvaća iracionalno već, upravo naprotiv, kao intencionalan čin uređene ljubavi usmjerene prema Bogu kao najvišem dobru. Augustin će navesti: „Što se tiče vrline koja nas vodi do sretnog života, držim da vrlina nije ništa drugo nego savršena ljubav prema Bogu“ (*De Moribus* I, 15). Četiri kardinalne vrline Augustin pobliže definira na slijedeći način:

Umjerenost je ljubav koja se u cijelosti predaje onome što je voljeno; ljubav koja se održava cijelom i nepokvarenom za Boga;

Hrabrost je ljubav spremna podnositi sve stvari radi objekta ljubavi koju predstavlja sam Bog;

Pravednost je ljubav koja služi samo voljenom objektu i stoga vlada pravedno; ljubav koja služi samo Bogu i stoga dobro vlada svim ostalim, podložnim čovjeku;

Razboritost je ljubav koja mudro razlikuje ono što je ometa i ono što joj pomaže; ljubav koja na pravi način razlikuje što joj pomaže prema Bogu i što bi je moglo omesti (*De moribus, I, 15*).

U pogledu kardinalnih vrline koje su objedinjene su u činu *ljubavi*. Augustin će navesti:

„Ne želim više ništa reći o ispravnom ponašanju. Jer ako je Bog glavno dobro čovjeka, što ne možete poreći, jasno slijedi, otkad tražiti glavno dobro znači dobro živjeti, da živjeti dobro nije ništa drugo nego ljubiti Boga svim srcem, svom dušom i svim umom; i, što proizlazi iz toga, da ta ljubav mora biti očuvana cjelovita i netaknuta, što je dio umjerenosti; da ne ustupi mjesto pred nevoljama, što je dio hrabrosti; da ne služi nikome drugome, što je dio pravde; da bude obzirna u uvidu u stvari lošije izrade ili prijevare koja potkrada iznutra, što je dio razboritosti“ (*De moribus* I, 25).

U formalnom smislu Augustin slijedi Platonovu odrednicu kardinalnih vrline ali ih sadržajno redefinira i stavlja u funkciju teološke misli gdje se *pobožnost* kao čin *uređene ljubavi* može smatrati jedinom vrlinom koja je čovjeku istinski potrebna za sretan život. Takva vrlina je istinska kršćanska vrlina koja se razlikuje u odnosu na vrlinu po sebi koja premda čini dobro može biti usmjerena pogrešnim motivima. Augustin će u tom smislu navesti: „Koliko god se hvalila i odobravalala ona vrlina koja bez istinske pobožnosti služi slavi ljudi, ona se ne može usporediti ni s najnezatnijim počecima svetaca, kojima je nada u milosti i milosrđu istinskoga Boga“ (*De civ. Dei* V, 19).

Platoničke vrline se prema tome svrstavaju pod dobra koja su svojstvena ovome životu a temeljna im je uloga usmjeriti čovjeka prema Bogu. Sukladno tome on tvrdi: „Vrlina usavršava dušu, duša stječe vrlinu slijedeći Boga a slijedeći Boga postiže se ispunjen i sretan

život“ (*De Moribus* I, 6). U duhu stoičke tradicije vrlina se prezentira kao djelovanje u kojem se niži dijelovi duše podvrgavaju vladavini **razuma** čija je zadaća usmjeravati čovjeka kroz trajna životna iskušenja koja se očituju u osjetnim užicima (*De moribus* I, 20; 22). Ponašanje se karakterizira kao dobro ili zlo ovisno o postupcima koji proizlaze iz dobre ili zle volje a u Augustinovom razumijevanju je jednaka činu ljubavi koji je ispravan ili izopačen. Stoga on tvrdi: „prava volja je dobra ljubav, a izopačena volja – zla ljubav“ (*De civ. Dei.* 14, 7). Stoičko razumijevanje emocija kao manifestacija loših posudbi racionalnog dijela duše se stoga prezentira u blažem obliku gdje se iskazuju kao htijenja koja su predmet volje a mogu se odrediti kao dobra ili loša ovisno o objektu žudnje. Augustin će, opisujući vrlinu **hrabrosti**, navesti: „Pa ipak, čak i ovdje možemo vidjeti s kojom snagom um pritiska neumornu energiju, usprkos svim uzburanama, prema onome što voli; i učimo da bismo trebali podnositi sve stvari, a ne napustiti Boga“ (*De moribus* I, 20). U tom smislu se u odnosu na volju umu ipak daje primat pri određivanju usmjeravanja ljudskog djelovanja.

U činu **ljubavi** izrazito važnim će se u Augustinovom shvaćanju pokazati ljubav prema bližnjemu jer upravo putem nje se iskazuje ljubav prema Bogu kao stvoritelju svih živih bića ali i nesebična ljubav čija narav je više u skladu s vrlinom od one koja je usmjerena samo prema sebi. Augustin će također navesti da se Bog kao najviše dobro treba štovati putem **vjere, nade** i **ljubavi** (*Enchiridion* 1, 3). Upravo dane odrednice putem kojih se Bogu iskazuje štovanje predstavljaju teološke vrline putem kojih se čovjek približava najvećem dobru i koje nadilazi sva ovozemaljska dobra te ih ujedno omogućuje kako bi se putem njih on sam mogao spoznati. Augustin tvrdi da teološke vrline djeluju zajedno; vjera vjeruje dok nada i ljubav mole no vjera je na prvom mjestu jer bez nje ništa drugo nije moguće te stoga smatra da se i vjera moli (*Enchiridion* 2, 7). U činu molitve ne odaje se samo počast već i kontemplira nad moralnim karakterom vlastitog djelovanja te budući da nikada ne možemo biti sasvim sigurni u ispravnost vlastitih postupka pozvani smo ih propitivati kako bismo ih kroz dijalog s Bogom učinili boljima. Augustin će stoga nebrojeno puta u *Ispovijestima* započeti dijalog poniznim i ponekad prijekornim riječima koje upućuje samome sebi kako bi osvijestio da čovjek, usmjeren na ovozemaljsko i bez božje ljubavi nije u mogućnosti voditi krajnje ispunjen i dobar život.

3.2. Toma Akvinski

Kršćanski svetac i filozof Toma Akvinski (1225.-1274.) autor je znamenitih filozofskih i teoloških djela putem koji je izvršio značajan utjecaj na razvoj skolastičke filozofije. Njegovo tumačenje Aristotelove misli smatra se jednim od detaljima i sadržajem najkompletnijih analiza ikad napisanih. Pregled Tominog učenja o vrlinama iznosi se unutar druge knjige njegovog najvećeg djela *Summa Theologica*. Etičko učenje Tome Akvinskog uključuje spoj dvije naizgled različite tradicije Aristotelove etike s jedne strane te kršćanske teologije s druge. Toma slijedi Aristotelovu etičku misao da je svako djelovanje usmjereno prema nekom dobru (*NE*, I, 1, 1094a). Konačno dobro kao svrha djelovanja predstavlja ostvarivanje sreće ili blaženstva. Postizanje sreće međutim zahtjeva njegovanje i razvoj niza intelektualnih i moralnih vrлина koje na prikladan način omogućuju njeno istraživanje i ostvarivanje. Vrline u načelnom pogledu usavršavaju ljudsku prirodu ali same za sebe ne mogu čovjeka usmjeriti prema ostvarivanju konačne sreće. Toma će utvrditi da se ljudska vrlina definira kao „navika koja usavršava čovjeka u pogledu njegova činjenja dobrih djela“ (*ST I-II*, Q58, A3, co.).

Odmak od Aristotelovog učenja Toma čini u pogledu mogućnosti ostvarivanja potpune sreće jer naučava da u ovozemaljskom životu savršenu sreću ili blaženstvo nije moguće postići. Potpuna ili savršena sreća se ostvaruje tek kada se duša sjedini s Bogom. Sama ljudska priroda je nesavršena i stoga joj je potrebna božja pomoć kako bi se usmjerila prema savršenstvu koje predstavlja sudjelovanje u božjem blaženstvu. Moralne vrline ostaju nepotpune i nesavršene sve dok neuspjevaju čovjeka usmjeriti prema Bogu (*ST I-II*, Q65, A2). Čovjek je po svojoj prirodi grješan jer teži zadovoljavanju vlastitih požuda koje mu pružaju ugodu. Svaka ugoda se međutim ne određuje kao zla te postoje ugone u kojima čovjek može uživati bez da se njegovo djelovanje odredi na takav način. Toma pod takvim ugodama podrazumijeva ugone koje nastaju iz razuma. Takva je primjerice ugoda koja nastaje iz kontemplacije, uživanju u bogu ili pak ugoda koja nastaje u snu kada je razum okovan. Toma će stoga vrlinu kao i ono što je korisno odrediti na način njihove usklađenosti s razumom. On tvrdi: „Posljedično svaki objekt ugone nije dobar u moralnom redu koji ovisi o razumu“ (*ST I-II*, Q34, A2, ad.1). Ugoda međutim nije nešto izvanjsko djelovanju vrline, već je prati kao odgovor na sudjelovanje u dobru (*ST I-II*, Q34, A3, ad.2).

Jednako poput Aristotela, Toma razlikuje intelektualne i moralne vrline ali im za razliku od njega dodaje nadljudske ili teološke vrline. Primjećuje da budući da ljudski razum, čiji su objekti fakultativne prirode, služi usmjeravanju moralnih vrлина u nerazumskom dijelu duše, moglo bi se učiniti da postoji samo jedna moralna vrlina - *razboritost*. Njeno se određenje

sastoji u usmjeravanju moralnog djelovanja putem razuma. Toma će ipak istaknuti da budući da postoji više različitih moći duše, moralna se vrlina ne može reducirati na samo jednu (ST I-II, Q60, A1, s.c.).

U intelektualne vrline ubraja *znanost, mudrost, umnost, razboritost* i *umijeće* (ST I-II, Q58, A3, arg.3). U moralne vrline ubrajaju se *razboritost, pravednost, hrabrost* i *umjerenost* te se one nazivaju još i kardinalnim vrlinama (ST I-II, Q61, A2, co.). Kada su u pitanju kardinalne vrline važno je istaknuti da Toma razlikuje tri njihova dijela a to su:

- (1) *integralni* koji mora biti prisutan za svaki potpuni ili savršen čin vrline;
- (2) *subjektivni* koji povezuje specifične dijelove vrline s istim rodom;
- (3) *potencijalni* koji nemaju punu snagu kardinalne vrline premda s njom dijele nešto zajedničko te se raspoređuju prema sekundarnim aktima.

U teološke ili nadljudske vrline ubraja *vjeru, nadu* i *milosrđe* te ih određuje kao vrline za ljudsko sudjelovanje u milosti Božjoj (ST I-II, Q58, A3, ad.3).

Razboritost – „Razboritost je vrlina najpotrebnija za ljudski život. Jer dobar se život sastoji od dobrih dijela. Kako bismo činili dobra djela, nije važno samo što čovjek čini, već kako to čini; da to čini iz ispravnog izbora a ne samo iz nagona ili strasti. Budući da se izbor odnosi na stvari u odnosu na svrhu, ispravnost izbora zahtijeva dvije stvari; naime, krajnju svrhu i nešto prikladno određeno toj krajnjoj svrsi. Sada je čovjek prikladno usmjeren prema svojoj krajnjoj svrsi vrlinom koji usavršava dušu u apetitivnom dijelu, čiji je objekt i svrha dobro. (...) Posljedično, intelektualna vrlina je potrebna u razumu, kako bi usavršila razum, i učinila ga prikladnim utjecaju stvari određenih prema svrsi; a ta vrlina je razboritost. Posljedično, razboritost je vrlina neophodna za vođenje dobrog života“ (ST I-II, Q57, A5, co.). *Razboritost* usmjerava djelovanje prema najprikladnijem putu za ostvarivanje određene svrhe koju smo si unaprijed postavili.⁶⁴ Premda razboritost prožima ostale moralne vrline, ona je zasebna vrlina te ne postavlja cilj i svrhu moralnih vrlina već regulira načine na koje te vrline djeluju prema svojim postavljenim svrhama (ST II-II, Q47, A6). U tom smislu razboritost ne diktira što moralne vrline trebaju činiti već koji je pravi način da se nešto učini. Kao kardinalna vrlina, *razboritost* će imati značajnu ulogu o kojoj ovisi mnoštvo drugih izvrsnosti koje uključuju: pamćenje, inteligenciju, poslušnost, razum, predviđanje, obrezivanje i oprez (ST II-II, Q49, A1-8). *Razboritost* kao vrlina je stoga presudna za čitav niz odluka i prosudbi o tome što je stvarno

⁶⁴ Usmjeravanje svrhe (cilja) djelovanja putem razboritosti sastoji se u tri stupnja; (1) savjetovanja, prilikom kojeg razmatramo najprikladnija sredstva za postizanje određene svrhe, (2) prosuđivanja, prilikom kojeg određujemo odgovarajuća sredstva za postizanje određenog svrhe i (3) naredbe, pri čemu primjenjujemo ono što smo prosudili (ST II-II, Q47, A8).

dobro u odnosu na naše strasti koje je potrebno obuzdavati kako ne bi kvarile ispravno prosuđivanje i djelovanje. Dijelovi razboritosti čine specifične kvalitete i izvrsnosti koje su na određeni način s njom povezane. Budući da se radi o kvalitetama koje su toliko slične samoj razboritosti Toma ih naziva kvazi-integralnim dijelovima. Prepoznaje ih ukupno osam: *pamćenje, razumijevanje, gipkost, razumnost, predviđanje, obazrivost i oprez*. Kvazi-subjektivni dijelovi pravednosti odnose se na njen učinak u raznim okolnostima te se tako razlikuju; kućna, vladajuća, vojna i politička razboritost. Svi ostali oblici razboritosti kao kvazi-potencijalni dijelovi predstavljaju njene sekundarne učinke poput dobrog savjetovanja i prosuđivanja (ST II-II, Q51, A1-4).

Pravednost – usmjerava čovjekove odnose s drugima te označava neku vrstu jednakosti kao što joj samo ime implicira. Budući da je usmjerena na djelovanje pram drugima, gotovo sve vrline u odnosu prema drugima je moguće promatrati kao povezane s pravednosti (ST II-II, Q80, A1). Pritom se ne misli samo na odnose s ljudima već i Bogom a u takve vrline ubrajaju se *pobožnost, istinoljubivost, poštovanje i zahvalnost* koja uključuje uvažavanje *ljubaznosti* drugih. Toma razlikuje *legalnu* pravednost kao opću i izvanjsku od *moralne* pravednosti kao unutarnje i pojedinačne. Premda nas legalna pravednost usmjerava da činimo dobro prema drugima, ona to čini indirektno pružajući nam opće upute (poput ne ubij, ne kradi) u kojima ima ulogu odražavanja općeg dobra u djelovanju (ST II-II, Q58, A7, ad.1). U pogledu pojedinačne pravednosti kao njenih subjektivnih dijelova Toma razlikuje *komutativnu* i *distributivnu* pravednost. U pogledu integralnog dijela vrline *pravednosti* podrazumijeva se odbijanje činjenja zla i činjenje dobra (ST II-II, Q79, A1). U pogledu potencijalnog dijela vrline pravednosti razlikuju se:

*Religija*⁶⁵ – unutar osobe predstavlja vrlinu. Definira se kao trajna kvaliteta i navika kojom se postojano odaje čast i štovanje prema Bogu (ST II-II, Q81, A2). Toma je ujedno smatra i glavnom moralnom vrlinom jer je njen čin usmjeren direktno na čast i slavu Boga dok ostale vrline usmjeravaju čovjeka prema Bogu kroz medij religije. Stoga se religija smatra plemenitijom i izvrsnijom od ostalih moralnih vrlina (ST II-II, Q81, A6). Čovjeka čini duša i tijelo, a za vrijeme zemaljskog života duša je ovisna o tijelu jer intelekt ne može pojmiti stvarnost bez prisustva osjetila. Religija kojom se odaje počast Bogu ima ulogu usavršavanja sposobnosti ljudskog uma i volje kao i tjelesnih sposobnosti putem kojih se izražava u obliku

⁶⁵ Ciceron smatra da riječ religija potječe od lat. *relegere* što znači „da se iznova čita“, potiče na sposobnost čitanja i razmišljanja, opet i iznova, o onome što pripada božanskom štovanju. Sv. Augustin smatra termin dolazi iz lat. *religare*, "sputati ili vezati", te označava vezu ili vezu između čovjeka i Boga. U kojem god pogledu da se prihvati etimologija riječi ona znači dijeljenje, stajanje i odnos između čovjeka i Boga (ST II-II, Q82, A1, co.).

postupaka, činova, znakova ili obreda (ST II-II, Q81, A7). Unutarnji dijelovi vrline *religije* predstavljaju *predanost* i *molitvu* dok se pod izvanjskim dijelovima razlikuju *divljenje*, *žrtvovanje*, *pričešćivanje*, *zavjet* i *zakletva*.

Pobožnost – vrlina kojom se iskazuje dužno poštovanje i čast prema onima koji imaju mjesto u izvrsnosti i dodjeljuju nam određenu korist. U primarnom smislu se odnosi na Boga kao vrhunsku izvrsnost koja je ujedno i pružatelj svih dobrih darova. U sekundarnom smislu odnosi se na poštovanje i čast koja se ukazuje roditeljima. Također se daljnjem smislu određuje kao poštovanje prema rođacima, nadređenima u Crkvi ili državi, vladi i njenim saveznicima i prijateljima (ST II-II, Q101, A1). Pobožnost prema roditeljima naziva se također i filijalna pobožnost podrazumijeva više od primjerenog ponašanja te uključuje skrb, potporu, žrtvu i utjehu kada je to potrebno.

Poštovanje – kao vrlina je bliska je pobožnosti te se iskazuje putem odavanja počasti onima koji su na pozicijama dostojanstva. Pobožnost je međutim uzvišenija vrlina jer iskazuje odavanje počasti vrhovnom autoritetu (Bogu) ili onima koji su nam bliski dok se poštovanje odnosi na počasti onih koji su nam nisu nužno bliski (ST II-II, Q102, A1, 3). Unutar ove vrline razlikuje njene zasebne dijelove a to su: (1) **poštovanje** prema onima koji su na visokim pozicijama (*dulia*); (2) **poslušnost** kao vrlinu kojom čovjek prilagođava svoje ponašanje naredbi onoga tko mu je nadređen (ST II-II, Q104, A2, co.).

Zahvalnost – vrlina kojom se posebno odaje počast dobročiniteljima te se iskazuje riječima i djelima ovisno o okolnostima i prilikama. Može se iskazati i darovima dobročinitelju kao povratna usluga ali ona nužno ne znači i zahvalnost te se stoga ona prije određuje kao nešto što se daje besplatno (ST II-II, Q106, A1, 3, 5). Toma će se pozvati na Seneku koji spominje da smo ponekad pod većom obvezom prema onome tko pruža veću uslugu s velikim srcem, nego prema onome koji daje nešto još veće ali to čini u nevoljkom duhu (ST II-II, Q106, A5).

Osveta/opravljanje – definira se kao vrlina kojom se vraća jednakost pravde koja je narušena određenim prijestupom a teži sprječavanju zla. Toma navodi da će savršeno i trajno uspostavljanje jednakosti pravde biti uspostavljeno na kraju vremena (ST II-II, Q108, A1). Drugim određenjem se osveta opisuje kao vrlina kojoj je cilj ukloniti počinjenu štetu i spriječiti njezino ponovno pojavljivanje. Primjerice kod roditelja koji kažnjava neposlušno dijete ili sudac koji određuje primjerenu kaznu. Griješi se kada se osveta primjenjuje sa okrutnošću kao suviškom ili pak pretjeranom blagošću kao manjkom korektivne snage s kojom bi se trebala primijeniti (ST II-II, Q108, A3). Toma također smatra da osveta nikada ne pogađa one čiji je pristup nehوتيčan te stoga se ne može smatrati grješnim.

Istinoljubivost – kao vrlina podrazumijeva podudaranje govora s činjenicom te slaganje onoga što je na umu i onoga što je izgovoreno (*ST II-II, Q109, A1*). Istinoljubivost također usmjerava čovjeka da se izražava umjereno i izbjegava preuveličavanje te ne zahtjeva od osobe da izgovori sve što zna već samo ono što izgovori bude istinito (*ST II-II, Q109, A4*).

Ljubaznost kao vrlina je dio pravednosti kojom se čovjek treba održavati u postajućem redu prema drugom u pogledu međusobnih odnosa jednih s drugima, u smislu djela i riječi (*ST II-II, Q114, A1, 2*). Kao vrlina traži ravnotežu i red svih stvari pa tako i ljudske odnose.

Darežljivost/liberalnost kao vrlina koja je dio pravednosti određena je kao korist drugima davanjem ili dijeljenjem dobara koje posjedujemo (*ST II-II, Q117, A1, 2, 5*). Prvenstveno se odnosi na brigu oko upravljanja s novcem. Darežljiv čovjek je široke ruke te je spreman 'osloboditi' novac koji je u njegovom posjedu i tako pokazati da nije za njega izravno vezan i tako usmjeren samo na ispunjavanje vlastitih želja. Darežljivost ne znači zanemarivanje štednje i podmirivanja troškova.

Pravičnost – kao vrlina podrazumijeva sposobnost tumačenja i primjene zakona koji u pojedinim i specifičnim slučajevima može narušiti pravednost među ljudima. Stoga je potrebno zakon primijeniti na onaj način na koji je prikladan određenoj situaciji. Toma kao primjer navodi slučaj čovjeka koji u plog daje svoj mač i zatim ga nakon što ga obuzme ludost traži natrag. Tada postaje razvidno da je loše slijediti zakon te je dobro slijediti naloge pravde i općeg dobra (*ST II-II, Q120, A1, co.*).

Hrabrost – ili **jakost** je vrlina koja omogućuje čovjeku da podnese najveće poteškoće koje ga sprječavaju u postizanju svog istinskog cilja. Usmjeravanje volje putem objekta koji nam čini ugodu može biti u suprotnosti s onim što sam razum nalaže. Sama razboritost, premda tada uklanja takav problem, ne čini to postupno jer on može ostati postojan. U tom smislu se prezentira vrlina *jakosti/hrabrosti* (*ST II-II, Q123, A1, co.*). Toma razlikuje hrabrost/jakost uma i tijela. Umna jakost se sastoji u prevladavanju intelektualnih poteškoća koje se čovjeku prezentiraju te je tako povezana sa razumom dok se ona tjelesna odnosi na poteškoće koje nam predstavlja naše tijelo. Ova vrlina također pomaže čovjeku prevladati strah koji ga sputava u suočavanju s opasnošću i ublažava *smjelost* i *odvažnost* koja ga može odvesti u nepromišljenu impulzivnost. U krajnjem smislu ova se vrlina može razumjeti kao odvažnost u suočavanju sa opasnošću koja može uzrokovati sigurnu smrt (*ST II-II, Q123, A2, co.*). Čovjek koji je hrabar njeguje ovu vrlinu kao nešto što je dobro samo po sebi, nastoji je zadržati, očuvati i prikazati djelovanjem kada to najčešće neočekivana prilika od njega zahtjeva. Kao kardinalna vrlina, ona

služi ujedno kao i pomoć pri ostvarivanju svih drugih vrlina. U vrline srodne *hrabrosti* Toma ubraja: *velikodušnost, veličanstvenost, strpljenje i upornost*.

Velikodušnost – koja se u svom doslovnom značenju može prevesti i kao velika svijest podrazumijeva reguliranu i ustaljenu naviku uma kojom se on širi prema ostvarivanju velikih djela. Djelo se smatra velikim ukoliko se (1) najbolje koriste najbolje stvari i tada je to apsolutna veličina; ili (2) kada se dobro upotrebljava manje stvari i tada je to proporcionalna veličina. Ova vrлина se odlikuje u velikoj hrabrosti kojom se pokušava pronaći ili braniti ono što je plemenito i časno (*ST II-II, Q129, A3*). *Velikodušnost* je skladna s hrabrosti u jačanju uma i volje za podnošenjem poteškoća s obzirom na plemenitu svrhu. Stoga je možemo smatrati dijelom *hrabrosti/jakosti* (*ST II-II, Q129, A5*).

Veličanstvenost – kao posebna vrлина odnosi se na činjenje nečeg velikog u pogledu količine, kvalitete, vrijednosti i dostojanstva te kao riječ označava za korištenje bogatog prikaza onoga što zaista znači činiti velike stvari. Toma je opisuje kao vrlinu koja se odnosi na korištenje i uporabu novca te zahtijeva teško predavanje velikih količina nečije imovine. S jedne strane ona ograničava ljubav prema novcu i njegovu potrošnju te sprječava njegovo puko prikazivanje. Na taj način dostojno ispunjava visoke zahtjeve istinski velikog vanjskog djela (*ST II-II, Q134, A1-4*).

Strpljenje – vrлина kojom se čovjek nosi protiv zala koja ga čine tužnim i narušavaju njegov duh (*ST II-II, Q136, A1*). U vidu podnošenja zala, koje nam nanose drugi bez pomučivanja našeg uma, strpljenje je vrлина koja se može nazvati i smatrati dijelom *hrabrosti*. Pomoću strpljenja podnosimo teške kušnje života a Toma će stoga navesti da Sv. Augustin tvrdi da je ona kao vrлина veliki poklon od Boga (*ST II-II, Q136, A1, 5*).

Upornost - vrлина koja čovjeku nalaže da se čvrsto drži dobre svrhe, držeći svoju svrhu čvrsto u vidu usprkos odgodama, zamoru i iskušenjima ravnodušnosti (*ST II-II, Q137, A1*). Toma je smatra djelom vrline *hrabrosti/jakosti*.

Umjerenost – kao kardinalna vrлина koja potiče čovjeka da djeluje u skladu s razumom ukazuje na potrebu razuma za mjerom. Umjerenost kontrolira želje i užitke te ublažava apetite za osjetilnim i tjelesnim užicima. Ona ujedno regulira našu potrebu za dobrima koja pružaju ugodu i umanjuje tugu ili žalost prouzrokovanu nedostatkom takvih dobara (*ST II-II, Q141, A3, co.*). Budući da je osjet okusa usko povezan s taktilnim osjećajem (jer hrana dolazi u nepotpuni tjelesni kontakt s organom okusa), okusi i ukusi kao i količina hrane u neposrednoj su mjeri podložni regulaciji vrlinom umjerenosti. Vrлина umjerenosti dakle moderira i usmjerava čovjekove apetite prema svrsi u kojoj će koristiti ugodna dobra u skladu s potrebama života (*ST II-II, Q141, A6*). Pod integralnim dijelom umjerenosti Toma podrazumijeva:

Sram - kao sklonost da se čovjek stidi onoga što je sramotno i

Iskrenost kao sklonost da se čini ono što je časno radi sebe.

Pod subjektivnim dijelovima umjerenosti razlikuju se:

Apstinencija ili uzdržljivost – kao posebna vrlina u vidu umjerenosti označava suzdržavanje od nečega u određenom stupnju ili u potpunosti. Konkretno, Toma koristi primjer uzdržavanja od hrane i pića u određeno vrijeme ili određenim okolnostima. Kad je apstinencija ordinirana te u skladu s ispravnim razlogom ona je kao dobra navika smatrana vrlinom (ST II-II, Q146, A1). U skladu s apstinencijom objašnjava se i post kao čin vrline apstiniranja dok se halapljivost prezentira kao njena suprotnost.

Trijeznost kao posebna vrlina koja pripada umjerenosti sastoji se u razumnoj i umjerenoj upotrebi opojnih pića. Čovjek se smatra trijeznim kad ne pije opojna sredstva ili kada pije do te mjere umjereno da se njegovi izbori nikada ne narušavaju. Sama riječ trijeznost proizlazi iz riječi koja označava mjeru i stoga upućuje da je pravo značenje termina mjera ili umjerenost u piću (ST II-II, Q149, A1). Toma će istaknuti da ni jedna hrana ili piće samo po sebi nije protuzakonito jer u svetom se pismu tvrdi: „Ono što uđe u usta, čovjeka ne uništava“ (Mt. 15,11). Ispijanje opojnih sredstava može biti loše zbog niza slučajnih razloga te pijenje postaje zlo: (a) kada je osoba koja pije nenormalno je podložna utjecaju alkohola; (b) kada se osoba obvezala da neće piti; (c) kada osoba pije previše; (d) kada se pije kao loš primjer (ST II-II, Q149, A3). **Trijeznost** je nužna vrlina za sve a posebno za (a) mlade koji se spremno prepuštaju višku u užicima i koji brzo razvijaju navike; (b) žene čija se prirodna rafiniranost brzo opovrgava i postaje gadljiva opijanjem; (c) učitelje, svećenike i roditelje te sve koji poučavaju druge i čije dostojanstvo ili položaj traže pobožan i pažljiv um i primjer trijeznog ponašanja (ST II-II, Q149, A4).

U vidu dijelova **umjerenosti** koji se tiču seksualne ugone Toma razlikuje:

Čednost – kao vrlina proizlazi iz obuzdavanja ili korenja pohote. Suzbijanjem i kontroliranjem strasti se drže u usklađenima s razumom koji ih nadzire te se u tom vidu iskazuje sama vrlina (ST II-II, Q151, A1). Čednost se često smatra istovjetnom vrlini apstinencije no važno je istaknuti da Toma u tom pogledu razlikuje jednu od druge budući da se pod apstinencijom misli na uzdržavanje od užitaka nepca dok se čednost odnosi na kontrolu seksualnih užitaka. Jednako je tako i sa **čistoćom** koja se smatra sinonimnom **čednosti**. Osoba može biti nečista zbog misli, mašte, riječi, želja i radnji koje nisu legitimne. Nečednost uključuje nečistoću, ali nečistoća može postojati i bez čednosti (ST II-II, Q151, A4).

Djevičanstvo – kao vrlina podrazumijeva svjestan izbor za trajno suzdržavanje od seksualnih užitaka. Toma ga ne smatra ne razumnim jer je čovječanstvo dovoljno

rasprostranjeno da je zajamčen porast i nastavak civilizacije a uporaba seksa za te svrhe je nužna, dobra, prirodna i razumna. Ipak, ukoliko se prakticira kao slobodan izbor te žrtva obiteljskih radosti u svrhu potpunog služenja Bogu i razmišljanja o božanskim stvarima, ona se smatra najplemenitijom vrlinom (ST II-II, Q152, A3). Kao vrlina nadmašuje čednost bračnog stanja i stanja udovstva te budući da je usmjerena na dobro duše dok su navedena stanja usmjerena samo na širenje rase (ST II-II, Q151, A4, 5). Suprotnost čednosti kao porok je *požuda* koja uključuje nezakonito uživanje u seksualnim ugodama koje remete poredak razuma.

Pod potencijalnim dijelovima *umjerenosti* predstavljaju se:

Kontinencija/ustrajnost – kao vrlina potpunog suzdržavanja od svih seksualnih užitaka i osoba koja prakticira takvu vrlinu se trajno odbija predati snažnim i primamljivim strastima u pogledu seksualnog zadovoljstva. Toma je opisuje kao vrlinu volje koja se odupire čak i pravilima razuma (ST II-II, Q155, A1-4).

Blagost i krotkost – su vrline koje se predstavljaju zajedno ali među njima postoji određena razlika. Blagost ublažava gnjev nadređenog prilikom kažnjavanja ili izricanja kazne onome tko je podređen te je tako usmjerena na drugoga. *Krotkost* ublažava gnjev u vlastitoj duši te je tako usmjerena prema sebi (ST II-II, Q157, A1).

Skromnost – se definira vrlina koja u kao dio umjerenosti regulira stvari koje su od manje važnosti i težine po pitanju kontrole. Stoga se ne ukazuje potreba za uključivanjem više vrline koju predstavlja sama umjerenost i tu na snagu stupa skromnost (ST II-II, Q160, A1, co.). Vezuje se uz čovjekovo izvanjsko stanje (pokret, odjeća) i unutarnje stanje (studioznost). Sama *studioznost* definira se kao vrlina ublažavanja čovjekove prirodne želje za znanjem (ST II-II, Q166, A2, co.).

Poniznost - vrlina koja obuzdava čovjeka ukoliko je neumjeren u svojim nastojanjima da postigne visoke ciljeve (ST II-II, Q161, A1). Definira se kao određena vrsta skromnosti koja se prepoznaje u redu ljudskih apetita a ne redu znanja. Usmjerava čovjeka prema poimanju sebe na realan način a ne više nego što to činjenice nalažu. Poniznost kao vrlina ukazuje na to da je sva izvrsnost i dobro stvoreno i dolazi od Boga te stoga prepoznaje Boga u bližnjima i klanja se onome što je božansko (ST II-II, Q161, A3).

Vjera – vrlina putem koje se uzvisujemo do otkrivanja istine natprirodnih principa koje Toma naziva „člancima vjere“ a sadržani su u svetom pismu. „Vjerom držimo mnoge istine o Bogu, kakve filozofi nisu bili u mogućnosti otkriti prirodnim razumom, na primjer Njegovu providnost i svemoć“ (ST II-II, Q117, A1, 2, 5). Vjera se kao vrlina sastoji u moći dostizanja Boga a jednako je i s drugim nadljudskim vrlinama (ST II-II, Q4, A5).

Nada – za ovu vrlinu Toma tvrdi: „objekt nade je buduće dobro, koje je teško ali moguće priskrbiti. Dakle, moguće je na dva načina: prvi, samostalno; drugi, sredstvima drugih, kao što je navedeno u Etici III. Stoga, u onoj mjeri u kojoj se nadamo bilo čemu kao nama mogućem pomoću božanske pomoći, naša nada postiže Boga samoga, na čiju se pomoć oslanja. Stoga je očito da je nada vrlina, budući da uzrokuje da ljudski čin bude dobar i postigne svoju vlast“ (ST II-II, Q17, A1, co.). Čovjek koji se nada je nesavršen u pogledu odnosa prema onome što nadom želi priskrbiti ali još nije; ipak savršen je, u pogledu ostvarivanja ispravne vlasti, Boga, na čiju se pomoć oslanja (ST II-II, Q17, A1, ad.3).

Milosrđe – Toma određuje kao vrlinu jer dostiže Boga i ujedinjuje nas s Bogom. U pogledu određenja ove vrline Toma se slaže s autoritetom sv. Augustina te ga citira tvrdnjom; „Milosrđe je vrlina koja, kada su naše sklonosti u savršenom poretku, nas ujedinjava s Bogom, jer putem nje ga volimo“ (ST II-II, Q22, A3, s.c.). Vrlina srodna milosrđu je *ljubav* kao *ljubav prema Bogu* te *ljubav prema bližnjemu* a Toma će utvrditi da budući su naši bližnji prirodne slike Božje, ne možemo voljeti Boga ukoliko ne volimo svoga bližnjega (ST II-II, Q25, A1). *Milosrđe* ispravlja neuspjeh ljudske volje koja naginje prema sklonostima te je usmjerava prema Bogu kao pravom izvoru ljudskog ispunjenja. Stoga se milosrđe opisuje kao *ljubav prema Bogu* radi njega samog. Toma će opisati da budući da je sama ljubav usmjerena prema nekom određenom dobru ona se može promatrati kao vrlina dok je ljubav prema božanskom dobru podrazumijeva posebnu ljubav pa tako i posebnu vrlinu odnosno *milosrđe* (ST II-II, Q23, A4, co.).

4. Razdoblje renesanse i humanizma

Renesansa kao razdoblje označava intelektualni i umjetnički procvat koji je započeo u Italiji u 14. stoljeću a svoj vrhunac doživio vrhunac u 16. stoljeću imajući veliki utjecaj i u drugim dijelovima Europe. Riječ renesansa dolazi od franc. *renaissance* što znači obnova, preporod. Razdoblje općenito odlikuje obnavljanje antičkih kulturnih zasada, razvoj novih umjetničkih oblika te postupna afirmacija individualizma odnosno svestrana, intelektualno radoznala, čovjeka (Ravlić, 2020a).

Renesansna misao je za razliku od skolastičke nauke i teologije prvenstveno usmjerena na čovjeka koji postaje središtem njenog istraživačkog interesa. Središte u tom smislu više nije Bog već čovjek a sukladno tome se obnavlja i sve više istražuje antički ideal čovjeka. Renesansni predstavnici odlikuju se slobodnim načinom mišljenja koji je nevezan uz bilo koje oblike dogmatskih, religijskih ili drugih znanstvenih autoriteta čime ukazuju na odmak od srednjevjekovnog razumijevanja svijeta kojem pristupaju racionalno i kritički. Ojačani individualizam i razvoj samosvijesti vode postupnom razvoju novih pristupa znanosti te istraživanju čovjeka ali i prirode koji će svoj vrhunac doživjeti u prosvjetiteljstvu. Centar razvoja renesansnih ideja smješten je u Italiju a nastavlja zatim kroz ostale zemlje čitave Europu. Renesansa je svakako jedno od najznačajnijih stvaralačkih razdoblja, koje ostvaruje jednu novu filozofsku sliku svijeta i čovjeka, sliku, koja se izgrađuje u suprotnosti sa starom teološkom slikom, koju negirajući hoće da zamijeni (Filipović, 1956, 11).

Temeljne su značajke renesansnoga mišljenja sastoje se u odbacivanju autoriteta, povjerenju u vlastiti um, oslanjanju na iskustvo, uspostavi nove slike svijeta kao beskonačnoga kozmosa, prirodoznanstvenom »discipliniranju« fantazije, odvajanju prirodnih znanosti od teologije, razvoju eksperimentalne metode i izgradnju kulture na temeljima ovostrane, zemaljske povijesti (Ravlić, 2020a).

Kao temeljne predstavnike ovoga razdoblja prezentiramo talijanske mislioce Nichola Machiavellija i Tomaso Campanella čijim se literarnim izvorima služimo u analizi razvoja etičkih vrijednosti.

4.1. Nicholo Machiavelli

Talijanski politički teoretičar, filozof i književnik Nicholo Machiavelli (1469.-1527.) znamenit je po svom djelu *Vladar (De Principatibus)* u kojem se bavi političkim pitanjima vladavine, državnih uređenja te načinima stjecanja i održanja političke moći. Djelo je izvorno zamišljeno kao priručnik namijenjen obitelji Medici. Premda se Machiavelliev *Vladar* ne smatra djelom koje se u svojem predmetu bavi isključivo moralnim pitanjima, u određenim segmentima pruža moralne implikacije koje nagovještavaju odmak u odnosu na tradicionalnu skolastiku te u tom smislu predstavlja nov razvojni stupanj u kojem se ogleda renesansna misao. U prvom redu Machiavelli će pokazati da iako religiju smatra vrijednom u pogledu društvenog uređenja i moralnih pravila, ona je stvorena od čovjeka i ne treba je se slijepo pridržavati ukoliko to očuvanje vladavine zahtijeva (Machiavelli, 1985, 129 - 130). Machiavellijevu etičku poziciju je prema tome moguće tumačiti kao svojevrsan *utilitarizam* unutar kojeg, osim što se čini jasna distinkcija između moralnog i političkog. Moral je sekundaran u odnosu na politiku te njihovo odvajanje također implicira odvajanje privatnog i javnog te općeg i pojedinačnog. Opće dobro se ne može izjednačiti s pojedinačnim kao što je to bio slučaj kod antičkih mislioca te se jedno od drugog prakticira neovisno. Tumačenje dobra u tom pogledu postaje ključno a njegovu interpretaciju putem pojma vrline prikazati ćemo u nastavku. Machiavellijeva postavka je da cilj opravdava sredstvo te ukoliko postizanje cilja znači očuvanje političke moći, sva potrebna sredstva da bi se cilj postigao su dopuštena. Moralna dimenzija u kojoj je porok zlo a vrlina kao dobro se mora preobraziti u formu unutar koje se djelovanje vrednuje isključivo prema njegovom učinku a ne moralnoj vrijednosti. Iz takvih odrednica postaje razvidno da u renesansnoj misli središnju ulogu u određenju morala zauzima čovjek.

Koncept vrline u *Vladaru* razlikuje se od antičkog i kršćanskog razumijevanja danog pojma. Machiavelli koristi izraz '*virtu*' kako bi označio vrlinu te premda se ona u pojedinim razmatranjima pokušava jezično adaptirati kroz određenje koje proizlazi iz latinskog termina *vir* (čovjek) i stoga prevodi kao 'muževnost', ono se ipak ne smatra sadržajno prikladnim.⁶⁶ Objašnjavajući pojam u kontrastu spram antičkog razumijevanja koje se prezentira kod Aristotela, možemo uočiti znatnu razliku. Naime, kada Aristotel govori o *vrlini* on je predstavlja kao određeno dobro samo za sebe te uzima ljudsku hvalu kao njen realitet i bit. Machiavellijevo se razmišljanje razlikuje u potpunosti. „Kad hvalimo druga ljudska bića, aspiraciju shvaćamo kao činjenicu i dodvoravamo se čovječanstvu; pohvale drugih predstavljaju samopohvale.

⁶⁶ Vidi Mansfield, H. C. (1998). *Machiavelli's Virtue*. Chicago: University of Chicago Press, str. 36

Vrlina nikada nije sama po sebi; ona mora biti radi nečeg drugog; njena svrha je stjecanje“ (Mansfield, 1998, 13). Stjecanje kao materijalni aspekt ljudskog života se odvija iz nužnosti te stoga ne postoji ništa što bi čovjeka usmjerilo na put u kojem ono samo nije kranja svrha ljudskog djelovanja. Aristotel u tome uviđa opasnost. Stoga osim što tvrdi da kako bi se prakticirala vrlina čovjek mora biti materijalno osiguran također će utvrditi da se stjecanje unutar države mora ograničiti na količinu koja je dostatna čovjeku za život u vrlini jer u suprotnom vodi u porok. Machiavelli se međutim ne ograničava niti smatra da bi na bilo koji način bilo moguće odrediti mjeru kojom bi se odredile potrebe jednog čovjeka te se stoga jedino mjerilo može biti odraz njegovih sposobnost (Mansfield, 1998).

Virtu je stoga moguće u određenom smislu razumjeti kao sposobnost ili vještinu. Definiranje vrline kod Machiavellija predstavlja se na slijedeći način.

„Za Machiavellija je vrlina lišena tradicionalnog etičkog sadržaja i suprotstavljena kršćanskoj vrlini kao strpljivom podvrgavanju božanskoj volji u očekivanju izvanzemaljske nagrade, ali je istodobno suprotstavljena i Aristotelovoj vrlini kao moralnoj perfekciji, pravednom sredstvu i prevlasti razuma; suprotstavljena je i stoičkoj koncepciji vrline kao rezigniranom prihvaćanju sudbine, epikurejskom shvaćanju vrline kao sredstva postizanja duševnog mira. Machiavellijeva vrlina je sinteza energije, volje, hrabrosti, snage, sposobnost prilagođavanja okolnostima, i ona istodobno znači oprez, postojanost, marljivost i objektivnu procjenu raspoloživih snaga te njihovo prilagođavanje cilju koji se želi postići. Machiavellijeva vrlina, tako, nije individualna kvaliteta čovjeka, već je ona, prije svega, politička vrijednost, sposobnost političkog čovjeka da djeluje u skladu sa spoznatom nužnošću“ (Grubiša, 1985, 32-33).

Premda Machiavelli *vrlinu* opisuje kao kvalitetu vladara, brojni će intelektualni autoriteti kritizirati njegovo stajalište te će tako primjerice Spinoza (1632.-1677.) kao njegov sljedbenik istaknuti da je možda Machiavelli htio ukazati na opasnosti koje se mogu uslijediti ukoliko se sva moć preda u ruke jednome čovjeku. Rousseau (1712.-1778.) će pak u *Društvenom ugovoru* iznijeti tezu da je *Vladar* napisan s namjerom da u uvijenoj formi upozori narod na to kako da se obrani od vladara. Stoga, koliko god se unutar Machiavellijeva djela nastojala načiniti distinkcija unutar dijalektičkog odnosa između vladajućih i podređenih, nemoguće ga je u potpunosti lišiti moralne osude koju nalaže tradicija. Vladar je prije svega djelo koje ukazuje na to da je temeljna ljudska vrijednost biti *pragmatičan*. Machavellijeva *virtu* dovodi se u suprotnost s pojmom *fortuna* i na taj način predstavlja klasičnu renesansnu dijalektiku. „*Fortuna* je shvaćena kao danost, ali ne više metafizička determiniranost srednjeg vijeka, već splet nepredvidivih okolnosti kojima se može ovladati pameću, umijećem, mudrošću i lukavstvom vladara, jednom riječju sposobnošću *virtu*“ (Kutleša, 2012, 710).

Virtu predstavlja pokretačku snagu koja se suprotstavlja *fortuni* a umješan vladar će nepredvidive okolnosti koje ona karakterizira uvijek putem vrline znati preokrenuti u vlastitu korist. Vrlina stoga podrazumijeva aktivno djelovanje prije nego pasivno iščekivanje povoljnih okolnosti koje se pripisuju determinizmu sudbine. „Vrlina pobjeđuje nad sudbinom svojom fleksibilnošću, mijenjajući se ovisno o vremenima“ (Mansfield, 1998, 51). Opisujući narav vladara Sva sredstva kojima se vladar pritom koristi su legitimna te se podrazumijevaju kao dio njegove vrline. Ambivalentnost u određenju vrline proizlazi iz pozicije prihvaćanja mogućnosti da se čini zlo a kao razlog za njegovo prihvaćanje Machiavelli će izjaviti; „dobrota nije dovoljna“ (Machiavelli, *D III*, 30, prema, Mansfield, 1998, 25). Bez obzira na to, Machiavelli u potpunosti ne odbacuje moralnu vrijednost dobrote pri određenju vrline. Razlog zbog kojeg to čini leži tu tome što „dobrota je potrebna za impresivnost vrline; vrlina vladara može biti impresivna samo ako može šokirati dobrotu dobrih ljudi. Preciznije, iluzija moralnosti je njena realnost“ (Mansfield, 1998, 25). Kako bi vrlina mogla šokirati dobre ljude potrebna joj je savjest koju Machiavelli vidi kao Božji odgovor na individualne misli, namjere i djela a upravo ona razvija u čovjeku strah od kazne ili motivaciju za nagradom ukoliko djeluje sukladno ili protivno onome što je dobro. Dobrota je dovoljna samo ukoliko se prakticira putem religije koja ju na određeni način usmjerava. Vladaru stoga ne smije biti ništa važnije od stvaranja privida da posjeduje kvalitetu religioznosti (Mansfield, 1998, 26).

O vrlini je moguće učiti iz povijesnih primjera vladara koji se smatraju časnim i uzornim a interpretacija njihovih vrijednosti će ovisiti o naravi političkog i društvenog odgoja. Machiavelli će unutar *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija* utvrditi: „Ni na koji se način također jedna republika ne smije nazvati nesređenom, kad ima toliko primjera vrline, jer dobri su primjeri posljedak dobra odgoja, dobar odgoj dobrih zakona, a dobri zakoni nereda koje mnogi nesmotreno osuđuju jer tko dobro bude istraživao njihov cilj, uvidjet će da oni nisu uzrokovali nikakav progon ili nasilje nauštrb općeg dobra, nego zakone i uredbu za dobrobit javne slobode“ (Machiavelli, 1985 161). Na drugom mjestu će međutim navesti: „koliko se lako ljudi potkupljuju i, premda dobri i dobro odgojeni, potpuno promijene narav“ (Machiavelli, 1985, 210). Ljudska narav je prema Machiavellijevoj viziji potkupljiva a prosječan čovjek po prirodi previše zaslijepljen strastima da bi slijedio *razum*. Premda je učiteljica života i izvor *mudrosti*, povijest se prema njemu ponavlja. „Razlog je tome činjenica da su sve to djela ljudi, kojima su vladale i kojima uvijek vladaju iste strasti, pa zato nužno dolaze i do istih rezultata“ (Machiavelli, 1985, 348). Vrlina se stoga ne treba težiti perfekcionizmu a ponajmanje onom u moralnom smislu jer ga je u ovom životu nemoguće postići. Najbolje što je u određenim

okolnostima za djelovanje vladara moguće učiniti je donijeti najbolju odluku koja podrazumijeva najmanje moguće zlo.

Vrline Machiavelli opisuje od 15. do 23. poglavlja unutar *Vladara*. Važno je napomenuti da se ne radi o vrlinama kojima će vladar nužno činiti **dobro** u svrhu izgradnje vlastitog moralnog karaktera već vrlinama koje će mu omogućiti **korist** u odnosu prema prijateljima i podanicima. Početni pregled u obliku njihovih suprotnosti Machiavelli prezentira na slijedeći način; **darežljivost – škrtost, milosrđe – okrutnost, tvrdo vjeran – vjerolomac, srčanost – plašljivost, pristupačnost – osornost, kreposnost – razbludnost, iskrenost – podmuklost, upornost – popustljivost, ozbiljnost – lakomislenost, pobožnost – bezbožnost** (Machiavelli, 1985, 126). Prezentirajući navedene vrline Machiavelli će izjaviti:

„Ja dobro znam da će svatko priznati kako bi bilo najbolje da se od navedenih svojstava u vladaru steku ona za koje se smatra da su dobra; ali, kad je tako da ih jedan čovjek ne može sva imati niti ih se u cijelosti držati (jer to slaba ljudska narav ne dopušta), mora biti toliko razborit i vješt da se ne ozloglasi svojstvima koja bi mu otela državu, a onih svojstava koja mu je ne bi otela, da se čuva, ako je moguće; nije li moguće, može se to bez mnogo brige zanemariti“ (Machiavelli, 1985, 126).

Osim što njegov zaključak ponovno sugerira pridržavanje načela učinkovitosti, pred kraj poglavlja će zaključiti da ukoliko se čovjek samo drži onog što je dobro to ga u poziciji vladavine može odvesti u propast dok ukoliko se povede za porokom može si osigurati sigurnost i dobrobit. „Stoga on mora imati duh sposoban da se okrene već prema tome kako mu to nalaže vjetar varljive sreće i neprestana promjenljivost okolnosti; ne smije se, kako već gore rekoh, ako može udaljavati od dobra; ali mora znati i zagaziti u zlo, bude li prisiljen“ (Machiavelli, 1985, 130). Unutar 18. poglavlja prezentirati će se moralne vrline za koje je svakom vladaru dobro prikazati da ih ima a to su; **vjernost, milosrđe, čovječnost i vjera** kada Machiavelli napominje: „vladar, a navlastito nov vladar, ne može se držati svega onoga zbog čega ljude smatraju za dobre, jer je, da bi održao vlast, vrlo često primoran raditi protiv onoga što nam zapovijeda vjernost, milosrđe, čovječnost i vjera“ (Machiavelli, 1985, 130). Navedenim vrlinama također se pridružuju **pobožnost i iskrenost** koje on tumači kao štetne ili korisne ovisno o prigodi. Govoreći o moralnim vrlinama vladara on tvrdi: "Dapače, usudit ću se kazati i to da su mu štetne ako ih ima i uvijek ih se drži, a korisne ako se čini da ih ima; isto je tako kad se čini da si milosrdan, da si tvrda vjera, čovječan, iskren i pobožan, odnosno kad jesi takav; ali moraš imati takav duh, da po potrebi mogneš i znadeš okrenuti obratnu stranu“ (Machiavelli, 1985, 130).

Unutar 19. poglavlja Machiavelli razmatra na koji način će se vladar obraniti od prezira i mržnje te navodi da u političkim odnosima treba prakticirati *veličinu*, *srčanost*, *ozbiljnost* i *jakost* dok se u privatnim građanskim odnosima treba prakticirati *dosljednost* (u smislu da njegova presuda bude neopoziva i da ga nitko ne pomisli prevariti). Na taj način izgraditi će *poštovanje*. Također se ističe i vrijednost *prijateljstva* te smatra da će vladar imati dobrih prijatelja ukoliko bude imao dobru vojsku ali i ukoliko bude prakticirao *odlučnost* i *iskrenost*. Vrlinu *pravednosti* i *blagosti* pripisuje Aleksandru velikom za kojeg tvrdi da je bio toliko dobar da se mislilo da s njim upravlja majka i smatralo ga se popustljivim mekušcem te ga se zbog toga preziralo i na kraju se protiv njega urotila vojska i smaknula ga (Machiavelli, 1985, 133).

Unutar 23. poglavlja Machiavelli će iskazati da je među vrlinama vladarevih podanika svakako potrebno cijeniti *istinitost* u govoru koju suprotstavlja laskanju koje ocjenjuje kugom koja je prisutna na svakom dvoru. Ukoliko pak svatko može vladaru kazati *istinu*, obara mu *ugled*. Stoga je iznimno važno da bez obzira na to koliko imao vrsne savjetnike i pomoćnike vladar bude *razborit* i *mudar* jer „vladar koji sam po sebi nije mudar ne može biti dobro savjetovan (...) Stoga zaključujem da dobri savjeti, od koga god potekli, moraju biti posljedica vladarove razboritosti, a ne da razboritost vladarova bude posljedica dobrih savjeta“ (Machiavelli, 1985, 141).

4.2. Tomaso Campanella

Talijanski filozof, teolog, astrolog i pjesnik Tomaso Campanella (1568.-1639.) poznat je po svom kratkom djelu *Grad Sunca (Civitas Solis)* napisanom 1602. g. a objavljenom na latinskom jeziku u Frankfurtu (1623.) i u Parizu (1638.). Unutar djela Campanella se bavi pitanjima vladavine, državnog uređenja, odgoja i morala. Temeljna ideja djela sadržana je u zamišljanju ustroja idealne države po uzoru na antičke mislioce oslanjajući se prvenstveno na Platona oblikujući djelo u dijaloškoj formi. Campanellin je *Grad Sunca* po načinu na koji je zamišljen utopija, no njegovo djelo je značajno jer postavlja novi odnos između vjere i vlasti kojim se kao idealan oblik vladavine zamišlja teokracija⁶⁷.

„Naravno, i Campanella je, ponesen renesansnim duhom i vjerom u razum, prilično olako pretpostavljao razna znanja i tehnička rješenja koja bi život građana njegove "idealne" države učinila lagodnijim, no to i nije ono što njegovu "ideju filozofske države" presudno čini neprihvatljivom. U pogledu načina kako želi utemeljiti svoju "idealnu" državu Campanella se ne razlikuje od ostalih popravljča svijeta, pa kao što njen temelj vidi u općoj moralnosti građana tako u odgoju vidi sredstvo kojim se do te moralnosti stiže“ (Polić, 1993, 73).

Daljnji Problem Campanellinog koncipiranja idealne države leži u njegovoj ideji da cjelokupna društvena reprodukcija, uključujući i ljudsku biološku reprodukciju, treba postati predmetom državnog ovladavanja. U tom smislu Campanella izvodi ideje „o sparivanju (upravo tako) žena i muškaraca u cilju uzgoja određenog biološkog materijala koji bi kasnije bio podvrgnut "odgojnoj" doradi“ (Polić, 1993, 74).

U pogledu određenja etičkih vrijednosti Campanella unutar Grada Sunca ističe slijedeće:

„Koliko je među nama imena vrlina, toliko je među njima i sudaca. Postoji sudac koji se zove Velikodušnost, drugi Hrabrost, treći Čednost, četvrti Sloboda, peti Kaznena i građanska pravda, šesti Ugodnost, sedmi Istina, osmi Ljubaznost, deseti Zahvalnost, jedanaesti Vedrina, dvanaesti Vježba, trinaesti Trijeznost, itd. Oni su izabrani na dužnosti takve vrste, svatko na dužnost za izvrsnost u kojoj je od dječaćkih dana najprikladniji. Stoga se među njima ne mogu naći ni pljačka ni pametna ubojstva, ni razvrat, incest, preljub ili drugi zločini za koje se međusobno optužujemo. Optužuju se za nezahvalnost i zloćudnost kad netko drugome uskrati zakonsku zadovoljštinu za nerad, tugu, bijes, skromnost, klevetu i laž, što je prokletstvo koje temeljno mrže“ (Campanella, 2014, 15).

⁶⁷ Teokracija (grč. θεοκρατία) oblik vladavine koji se legitimira božjom voljom u kojoj državni (svjetovni) i religijski poredak predstavljaju jedinstvo.

Prema tome, Campanella kao etičke vrijednosti unutar ovoga odlomka prepoznaje trinaest vrlina izostavljajući devetu a one su prezentirane slijedećim redom: **velikodušnost, hrabrost, čednost, sloboda, pravda (pravednost), ugoda, istina, ljubaznost, zahvalnost, vedrina, vježba i trijeznost.**

Raspravljajući o hijerarhijskom odnosu moći Campanella kao vrhovnog vladara države vidi svećenika koji se naziva Hoh a s njim u vlasti temeljno mjesto zauzimaju tri sudca koja prezentira kao **moć, mudrost i ljubav.** Oni su nadređeni ostalim sudcima. U tom pogledu se nazire njegova hijerarhijska struktura odnosa vrlina. On tvrdi:

„Tada se nakon osam dana svi sudci okupe, prvo, Hoh, a s njim i Moć, Mudrost i Ljubav. Svaki od trojice posljednjih ima pod sobom tri suca, što čini svih trinaest, i oni razmatraju poslove umjetnosti koji se odnose na svakog od njih: Moć, rat; Mudrost, znanosti; Ljubav, hrana, odjeća, obrazovanje i uzgoj“ (Campanella, 2014, 44).

Ljubav kao vrlina iskazuje se u Campanellinom kontroverznom stavu o ulozi države u spajanju i razmnožavanju najboljih sa najboljima. Važno je istaknuti da ljubav smatra važnom za odgoj i obrazovanje djece. On tvrdi:

„Ljubav je ponajprije u brizi za puninu rase. Uviđa da su muškarci i žene toliko spojeni da rađaju najbolje potomstvo. Doista, smiju nam se mi koji pokazujemo studiosnu brigu za našu pasminu konja i pasa, ali zanemaruju uzgoj ljudi. Stoga je obrazovanje djece pod njegovom vlašću“ (Campanella, 2014, 11).

Prijateljstvo – premda nije određeno kao vrlina, zauzima važnu ulogu unutar Campanellina ustroja idealnog grada i stoga je prepoznajemo kao etičku vrijednost. Raspravljajući o međusobnoj povezanosti građana on navodi:

„Prijateljstvo se među njima prepoznaje u ratu, nemoći, na umjetničkim natjecanjima, što znači da si međusobno pomažu poučavanjem. Ponekad se međusobno poboljšavaju pohvalama, razgovorom, postupcima i izvan stvari koje trebaju. Svi oni iste dobi jedni druge nazivaju braćom. Oni zovu starije od dvadeset i dvije godine očevi; oni koji imaju manje od dvadeset i dva imenovani su sinovima“ (Campanella, 2014, 14-15).

Ljubav i mudrost kao vrline iskazuju se na mjestu kada objašnjavajući ulogu svećenika Campanella navodi: „Pjevaju himnu Ljubavi, jednu Mudrosti i po jednu svim ostalim vrlinama, i to čine pod vodstvom vladara svake vrline“ (Campanella, 2014, 52).

5. Razdoblje prosvjetiteljstva

Prosvjetiteljstvo predstavlja intelektualni i duhovni pokret 17. i 18. st., temeljna značajka kojega je povjerenje u um i spoznatljivost svih prirodnih i društvenih pojava. Nasuprot teocentričnoj slici svijeta, koja prirodu i društvo objašnjava polazeći od Boga, prosvjetiteljstvo je »zlatno doba humaniziranja«, u središtu kojega je čovjek (antropocentrizam) sa svojim duhovnim i tjelesnim moćima; pritom se posebno ističe individualna odgovornost (Ravlić, 2020b).

U glasovitom spisu »Što je prosvjetiteljstvo?« (»Was ist Aufklärung?«, 1783) Immanuel Kant kaže: »Prosvjetiteljstvo je čovjekov izlazak iz samoskrivljene nezrelosti«, a »nezrelost« je prije svega čovjekova nesposobnost da se samostalno služi svojim razumom. U tom smislu prosvjetiteljstvo je »hrabrost« da se čovjek osloni na samoga sebe i na svoje duhovne moći te da sukladno tomu preuzme odgovornost za svoja djela i svoje spoznaje. Samo tako čovjek može postati svjestan svoje slobode: sloboda se zadobiva »javnom upotrebom uma«, onkraj vjerovanja i slijepe pokornosti bilo kojoj vrsti autoriteta; zahtijeva se tolerancija prema tuđemu mišljenju, nepovrjedivost ljudskoga dostojanstva i slobode u svim njezinim očitovanjima. Zato ključnom riječju prosvjetiteljstva postaje kritika u smislu podvrgavanja svih dotadašnjih metafizičkih sustava i na njima počivajućih dogmi i autoriteta sudu uma (Ravlić, 2020b).

Unutar ovoga razdoblja predstavljamo slijedeće teoretičare: Thomasa Hobbesa, Barucha de Spinozu, Johna Locka, Jeana Jacquesa Rousseaua, Immanuela Kanta i zaključno, kao utemeljitelja moderne pedagogije Johanna Friedricha Herbarta.

5.1. Thomas Hobbes

Engleski filozof Thomas Hobbes (1588.-1679.) poznat je kao tvorac teorije društvenog ugovora i doktrine prirodnih prava. Unutar njegovog istaknutog djela *Levijatan (Leviathan)* iznosi kontroverzne stavove o prirodnom stanju čovjeka kao ratu svih protiv sviju odakle potječe njegova glasovita izreka *čovjek je čovjeku vuk*. Hobbesovo određenje ljudske naravi proizlazi iz njegovog razumijevanja praktične psihologije. On zaključuje da na individualnoj razini svi ljudi ne teže istim stvarima te je stoga nemoguće odrediti što je za koga dobro ili loše. Svaki će čovjek takvo određenje stoga vršiti prema sebi. U moralnom pogledu Hobbes ruši tradicionalnu koncepciju u kojoj se djelovanje može odrediti bilo kao apsolutno dobro ili zlo već je ono determinirano porivima ili željama koje su u stalnoj mjeni. On tvrdi:

„No, što god bilo predmet nečijeg poriva ili želje, to je ono što on sa svoje strane naziva dobro, dok predmet svoje mržnje i odbojnosti naziva zlom, a predmet svega prezira ništavnim i bezvrijednim. Naime, te riječi dobro, zlo i bezvrijedno koriste se uvijek u odnosu prema osobi koja ih koristi. Nema ničega što je apsolutno takvo niti pak postoji ikakvo opće pravilo za dobro i loše koje bi se moglo uzeti iz prirode samih predmeta, već samo iz osobe čovjeka (tamo gdje ne postoji država), ili iz nekog presuditelja ili suca koga nesložni ljudi postavljaju sporazumno i uzimaju njegovu presudu za pravilo“ (Hobbes, 2013, 41).

Hobbes će prema tome zastupati poziciju *moralnog relativizma* u kojoj kriterij moralnog djelovanja postavlja sam čovjek neovisno o predmetu ili nekom drugom izvanjskom autoritetu. U tom pogledu čini odmak od crkvenih učenja i jednako poput Machiavellija u centar razmatranja smješta čovjeka. Moralno pitanje stoga postaje pitanje ljudske prirode a ona se u Hobbesovoj misli ne čini daleka životinjskoj. Budući da je svo djelovanje usmjereno prema nekom dobru, čovjeku je potrebno sredstvo kojim će ga ostvariti. Hobbes kao sredstvo vidi moć. On tvrdi: „Moć nekog čovjeka (uzeta instrumentalno) jesu njegova sadašnja sredstva za postizanje nekog budućeg dobra. Ona je ili izvorna ili instrumentalna“ (Hobbes, 2013, 66). Izvorna ili prirodna moć je izraženost sposobnosti duha ili tijela a pripada im *razboritost, rječitost, darežljivost, plemenitost te snaga ili umijeće*. Instrumentalnoj moći pripisuju se sve stečevine koje proizlaze iz prirodne moći a pod njih Hobbes ubraja *prijateljstvo, ugled i bogatstvo*. Čovjekova težnja za moći je nezasićna i prestaje tek kada nastupi smrt. Hobbes čovjeka vidi kao egoističnog pragmatika koji potrebu za moći širi samo zbog jednog temeljnog cilja koji za njega predstavlja glavni prirodni zakon. Hobbes ga definira kao ljudski nagon za *samoodržanjem*.

U svojoj moći kao *prirodnoj* ili *instrumentalnoj* ljudi se ne razlikuju previše jedni od drugih te Hobbes smatra da bez obzira na njihov različit omjer on nije dovoljan da bi načinio toliku razliku u kojoj jedan čovjek drugome ne može nauditi ili oduzeti život. Jednakost moći među ljudima rezultira općim stavom u kojem gotovo svi smatraju da na korist od određenog dobra imaju jednako pravo. Neprestana težnja za ostvarivanjem i povećavanjem moći povezana je sa nagonom za samoodržanjem i bez obzira na to što se čovjeku može učiniti da u određenom trenutku ima dovoljno, on nastoji ostvariti još više kako bi se osim trenutnog osigurao i za ono buduće. „Stoga, ako dvojica žele istu stvar koju ipak ne mogu uživati obojica, oni postaju neprijatelji i na putu prema cilju (a to je u prvom redu vlastito održanje, a samo ponekad zadovoljstvo) pokušavaju uništiti ili podčiniti jedan drugoga“ (Hobbes, 2013, 90). Strah i nesigurnost nastaju kao posljedica prirodne jednakosti a ona rezultira stanjem koje naziva ratom svih protiv sviju. Moral u takvom stanju postaje sekundaran jer ne postoje nikakve moralne norme, zakoni i prava te stoga ni represivni aparat koji bih održavao. Hobbes će navesti: „Za pojmove pravog i krivog, pravde i nepravde tamo nema mjesta. Gdje ne postoji zajednička vlast, ne postoji zakon; gdje nema zakona, nema ni nepravde. Sila i prevara u ratu dvije su najglavnije vrline“ (Hobbes, 2013, 93). *Vrline* se stoga ne se ne definiraju kao pojedinačni oblici određenog *dobra* već kao moralno ogoljena ljudska *sposobnost* i *vještina* preživljavanja. Stanje u kojem je takav čovjek smješten je za Hobbesa prirodno stanje a u njemu dominira prirodno pravo koje se definira kao „sloboda svakog čovjeka da koristi svoju snagu kako hoće, radi očuvanja svoje vlastite naravi, to jest, svog vlastitog života, te dosljedno tome, da čini sve što po svom vlastitom sudu i razumu bude smatrao najprikladnijim za to“ (Hobbes, 2013, 94).

Hobbes će ipak zaključiti da je takvo stanje trajno neodrživo i ljudi zbog potrebe za sigurnošću racionalno izvode pravila kojima se voljno podvrgavaju kako bi ostvarili mir. Unutar svakog čovjeka usađene su strasti koje ga vode prema miru a to su; strah od smrti, težnja ugodnom životu i pouzdanje u vlastite sposobnosti putem kojih se on može ostvariti. *Razum* je prema tome temeljni kriterij putem kojih se izvode pravila prirodnog zakona koji se definira kao „propis ili opće pravilo, iznađeno pomoću razuma, po kojemu je nekom zabranjeno da čini ono što je štetno po njegov život ili što mu oduzima sredstva za očuvanje života“ (Hobbes, 2013, 94). Hobbes formulira ukupno devetnaest prirodnih zakona no temeljna tri glase:

(1) „da svaki čovjek treba težiti miru tako dugo dok se nada da ga može postići; ako ga ne može postići, onda smije tražiti i koristiti svu pomoć i prednosti rata“ (Hobbes, 2013, 94);

(2) „da čovjek bude voljan, ako to jesu i drugi i koliko to smatra nužnim za mir i svoju samoobranu, odložiti to svoje pravo na sve i zadovoljiti se s onoliko slobode prema drugima koliko bi drugima dopustio prema samome sebi“ (Hobbes, 2013, 95) i

(3) „da ljudi izvršavaju učinjene sporazume“ (Hobbes, 2013, 103).

Uspostavom vladavine zakona koja je nastala temeljem uzajamnog dogovora između svih ljudi konstituira se ugovor kojim se osigurava *mir* i *sloboda*. Granice slobode determinirane su zlatnim pravilom pod kojeg se mogu svesti svi prirodni zakoni a ono glasi; *što god tražiš da drugi čine tebi, čini ti njima*. Hobbesov kontraktualizam pojam morala svodi na pojam ljudskog nagona za samoodržanjem. Biti moralan u prirodnom stanju čovjeku ne jamči sigurnost ni dobrobit te je stoga on prisiljen ono što je dobro definirati prema sebi. Čovjek ne teži dobru radi samog dobra ili toga što postoje ugovoreni zakoni već konstituira zakone kako bi zaštitio samoga sebe od drugih koji po prirodi polažu jednako pravo na određeno duhovno ili materijalno dobro poput njega. Ideja morala formira se tek kada se zadovolji osnovna potreba za samoodržanjem koja se ostvaruje kada je čovjek pod zaštitom ugovornog zakona. *Levijatan* predstavlja ugovorenu, neraskidivu i suverenu državnu vlast koja je sastavljena od svih ljudi i potrebna je kako bi se oni prisilili na očuvanje *mira* i *slobode*. Hobbes će istaknuti:

„To je rođenje onog velikog Levijatana ili, bolje rečeno (govoreći s većim poštovanjem), rođenje onoga smrtnog Boga kojemu dugujemo mir i zaštitu pod besmrtnim Bogom. Jer preko te ovlasti koju mu je dao svaki pojedinačni čovjek u državi, on ima na raspolaganju toliko moći i snage da tim zastrašivanjem bude u stanju uskladiti volje svih njih prema miru kod kuće i prema uzajamnom pomaganju protiv neprijatelja izvana“ (Hobbes, 2013, 122).

Čineći jasnu razliku između smrtnog i nesmrtnog Boga Hobbes reformira teološko razumijevanje izvora morala te naglašava da se ljudska priroda pripitomljava i dovodi u red silom, zastrašivanjem i konstituiranjem represivnih mjera koje djeluju pod okriljem suverene države. Suverena država je ta koja uspostavlja crkvenu vlast a ne obrnuto te je stoga po pitanju moći vlast suverena apsolutna. Centralnu poziciju moći zauzima suveren kojem su uzajamnim ugovorom ljudi povjerali vlast nad sobom. Moment konstituiranja ugovora u Hobbesovoj političkoj teoriji ujedno predstavlja i njen najveći nedostatak. „Hobbesov kontrakt je temelj društvenog života u smislu da prethodno ugovoru ne postoje uzajamna pravila ili standardi; ustvari, priča o ugovoru funkcionira kao nekakvo objašnjenje kako su ljudi došli do uzajamnih društvenih normi“ (McIntyre, 2006, 131). Međutim bilo kakav oblik razmjene iskustava, komunikacije i sporazuma uvjetuje već uspostavljene uzajamne kulturne i društvene norme bez

kojih ona ne bi bila moguća. Ljude u tom smislu već moraju imati izgrađeno uzajamno povjerenje kao i određeni oblik morala bez kojeg bi samo uspostavljanje ugovora bilo nemoguće. Hobbes prirodno stanje opisuje upravo suprotno kao vladavinu straha, nepovjerenja i individualizma koji se prevladava tek njegovom uspostavom. Ugovor služi kao temelj kojim se uspostavljaju i određuju sva uzajamna pravila i standardi. Upravo je iz tog razloga koncept njegove teorije sam sebi kontradiktoran. Drugi problem predstavlja činjenica da u moralnom pogledu Hobbes ne određuje nikakva načela ili standarde prema kojima bi se odredio način života pojedinca nakon što iz prirodnog stanja pređe u stanje društvenog ugovora. Hobbes čovjeka jednostavno vidi kao biće čije su želje nepromjenjive i krajnje determinirane sasvim određenim objektima. Nakon što se zadovolji jedna želja, prelazi se na drugu i taj lanac se nastavlja koliko i sam ljudski život. Apstrahiranje u smislu odabira određenog načina života kao i složeniji koncepti u kojima čovjek kritički i racionalno preobražava vlastite želje nemaju mjesta u Hobbesovom sustavu (McIntyre, 2006, 134).

Determiniranje pojedinih želja iz općeg sustava vitalnih kretanja vrši se prema načelu ugone i neugode u kojem jedno predstavlja ono što se smatra dobrim i poželjnim te nam čini radost dok je drugo ono što se smatra zlim i odbojnim te uzrokuje tugu. Hobbes ugodu prezentira kao načelo koje pojačava a neugodu načelo koje umanjuje ili ometa vitalno kretanje. Svi oblici ljudskog djelovanja objašnjavaju se putem zadovoljavanja poriva ili želja bilo kao pojedinačnih ili složenih koje su sastavljene od više pojedinačnih u nizu. Neke od temeljnih želja i poriva predstavljamo u nastavku:

Nada – poriv praćen uvjerenjem o postizanju;

Hrabrost – poriv praćen uvjerenjem o povredi predmetom (koji se definira kao strah) te izbjegavanjem te povrede putem pružanja otpora;

Dobrohotnost/milosrđe – želja za dobrim nekome drugome;

Častoljublje – želja za položajem ili prednošću;

Velikodušnost – prezir prema sitnim pomoćima i smetnjama;

Darežljivost – velikodušnost u trošenju bogatstva;

Ljubaznost – ljubav prema drugima radi želje za društvom;

Religija – strah od nevidljive sile izmišljene u svijesti ili zamišljene iz javno dopuštenih priča jest religija; iz nedopuštenih – praznovjerve. Ako je zamišljena sila uistinu takva kakvu je zamišljamo, onda je to istinska religija;

Samilost/suosjećanje – žalost zbog nesreće drugih koja nastaje uslijed zamišljanja da ista nesreća može zadesiti i nas same (Hobbes, 2013, 42-45).

Prilikom definiranja intelektualnih vrlina Hobbes će utvrditi da vrlina „kod svih vrsta predmeta, jest nešto što se cijeni zbog vrsnoće, a sastoji se u upotrebi. Jer kad bi sve u ljudima bilo jednako ništa se ne bi cijeno. Pod intelektualnim vrlinama uvijek se razumijevaju one umne sposobnosti koje ljudi hvale, cijene i žele po sebi samima“ (Hobbes, 2013, 52).

Pod intelektualnim vrlinama razlikuju se *prirodne* i *stečene*. U prirodnim vrlinama ljudi se ne razlikuju previše jedni od drugih te se pod njima misli na sposobnost koju dobivaju rođenjem a određuje se kao *pamet* „koja se stječe samo korištenjem i iskustvom, a bez metode, kulture ili podučavanja“ (Hobbes, 2013, 52). *Pamet* se sastoji od *bistrine predočavanja* kao sposobnosti brzog slijeda misli te *postojane usmjerenosti* prema odabranom cilju. Nedostatak pameti kao sporog predočavanja naziva se *tupost* ili *glupost*. Razlika u hitrosti povezana je sa ljudskim strastima a Hobbes smatra da je tome uzrok što ljudi nešto vole ili ne vole te zbog toga slijed misli kod ljudi teče različitim putem. Pod intelektualnim vrlinama prezentiraju se slijedeće:

Dovitljivost – sposobnost opažanja sličnosti misli te svrhe za što i kako služe;

Maštovitost – sposobnost dovitljivosti koja je rijetka;

Prosuđivanje/rasuđivanje - sposobnost opažanja različitosti i nesličnosti misli;

Oštroumnost – sposobnost razlikovanja misli gdje razlika nije lako prepoznatljiva;

Odmjerenost – sposobnost dobrog lučenja vremena, mjesta i osoba (Hobbes, 2013, 52).

Promišljenost – sposobnost „kad netko slijedi određenu namjeru i čije misli preljeću mnoštvo stvari, razmotri kako one vode do te namjere ili do koje namjere bi mogle voditi“ (Hobbes, 2013, 54).

Lukavstvo – promišljenost uz „korištenje nepravednih i nečasnih sredstava, kakva ljudima obično nameću strah ili neimaština“ (Hobbes, 2013, 55). Hobbes lukavstvo naziva još i pokvarena mudrost;

Razboritost – sposobnost rasuđivanja cjeline ljudskog iskustva koja se stječe radinošću;

Mudrost – sposobnost posjedovanja velike količine znanja koje se sastoji u mogućnosti objašnjavanja slijeda i međusobne ovisnosti činjenica (Hobbes, 2013, 37-38).

5.2. Baruch de Spinoza

Nizozemski filozof Baruch de Spinoza (1632.-1677.) poznat je kao autor djela *Teološko-politički traktat* i *Etika, dokazana geometrijskim redom*. Djela sadrže radikalnu kritiku uplitanja crkve u politička pitanja kao i reformirane stavove o vjerskim učenjima i razumijevanju Boga prema kojima svaka reprezentacija Boga kao osobe nije ništa više od obične projekcije ljudske mašte. Objava njegovih djela dovela je do burnih reakcija crkvene zajednice u Amsterdamu koja ga je pod optužbama za bogohuljenje, krivovjerstvo i iskvareno učenje osudila te u dobi od dvadesetitri godine ekskomunicirala. Spinoza se tada još više posvećuje svome radu kroz kojeg razvija jedinstven i cjelovit filozofski sustav čija su temeljna pitanja aktualna i danas.

Spinozina *Etika* razmatra probleme koje nadilaze moralnu tematiku te se upušta u područje metafizike, epistemologije, antropologije i psihologije. Spoznaje do kojih Spinoza dolazi unutar četvrte i pete knjige *Etike* ga međutim najviše usmjeravaju prema razmatranju moralnih pitanja po kojima se smatra da je i samo djelo dobilo naziv. Spinozino se moralno učenje temelji na tome da se naša sreća i blagostanje ne sastoji u životu koji robuje strastima te trenutnim i prolaznim dobrima, niti u životu koji kroz nepromišljena praznovjerja prelazi u religiju već u životu koji je usmjeren *razumom*. U tom pogledu je u Spinozinoj misli duboko prisutan utjecaj stoika koji *razum* također smatraju temeljnim načelom moralnog učenja. Poveznica sa stoicizmom postaje još dublja kada Spinoza zaključuje da se svi prirodni zakoni svemira odvijaju kao određena *nužnost*. Budući da smo dio prirode te se iz nje putem povezivanja s vanjskim stvarima ne možemo ukloniti i mi jednako tako podliježemo odvijanju *nužnosti*. Pored spoznaje nužnosti dobro i zlo postaje sekundarno. Zadatak ljudskog mišljenja se prema tome ne sastoji u nastojanju da se izmjeni ono što je nužno jer je to nemoguće već da spozna zakone po kojima se ona odvija. Spoznaja *nužnosti* omogućuje slobodu da se čovjek suprotstavi strastima te ih kontrolira jer uviđa da je nužnost o njima neovisna. Širenjem spoznaja o zakonima nužnosti čovjek dolazi do *mudrosti* koja pruža vječno samozadovoljstvo duha. „Radost čovjeka koji se oslobodio putem znanja o prirodi i samome sebi kao dijelu prirode je sreća. Prava vrlina je jednostavno razumijevanje ovog stanja u kojem znanje, sloboda i sreća udružene“ (McIntyre, 2006, 139).

Slično poput Hobbesa, Spinoza će konstatirati: „Svaka stvar, ukoliko do nje stoji, trudi se da istraje u svom biću“ (Spinoza, 1983, 109). U tom pogledu svi ljudi teže samoodržanju a kako bi ga ostvarili traže način kako bi povećali vlastitu moć i time povećali svoju prednost nad drugima. *Dobrim* nazivamo ono što povećava našu moć te nam pruža *korist* a zlim ono što je umanjuje te nam je oduzima. „Apsolutno iz vrline delati, nije u nama ništa drugo nego po

vodstvu razuma delati, živeti, održavati svoje biće (ovo troje znači isto), i to na osnovu traženja sopstvene koristi“ (Spinoza, 1983, 194). Stoga apsolutno dobro i zlo ne postoje po sebi već su to samo modaliteti mišljenja o stvarima koje nam pružaju ili oduzimaju korist te adekvatno tome našu moć. Spinoza će zaključiti da mi ni za čim ne žudimo zato što što to sudimo kao dobro već nešto sudimo kao dobro zato što za tim žudimo. „Vrlina je sama ljudska moć, koja se objašnjava samom čovekovom suštinom; to će reći, koja se objašnjava samim naporom, kojim se čovek trudi da istraje u svome biću. Dakle, što se neko više trudi i može da održava svoje biće, tim više je obdaren vrlinom“ (Spinoza, 1983, 192). Put stjecanja vrline znači put stjecanja moći a moć može biti tjelesna i duhovna.

Stanje tijela pod kojim se moć djelovanja tijela povećava ili umanjuje Spinoza naziva afektom a „svi afekti svode se na žudnju (požudu), radost ili žalost“ (Spinoza, 1983, 156). Afekti se upravljaju mehanizmima asocijacije, imitacije i anticipacije kao njihove podvrste. Ostali afekti poput primjerice ljubavi i mržnje, sažaljenja i ogorčenja izvode se iz radosti (kao ugone) i žalosti (kao neugode) u našoj predstavi određenog predmeta. Spinoza će zaključiti da svo djelovanje afekata koje se odnosi na duh koji ih je svjestan te ih spoznaje se može uračunati u jakost duha. Pod jakosti duha razlikuje *jakost volje (ustrajnost)* i *plemenitost*. On navodi:

„Naime pod jačinom volje razumem žudnju (požudu) kojom se svako trudi da održi svoje biće, po samoj zapovesti razuma. Pod plemenitošću pak razumem žudnju, kojom se svako trudi da, prema samoj zapovesti razuma, pomaže druge ljude, i da ih vezuje za sebe prijateljstvom. Dakle, one radnje koje imaju za cilj samo korist onoga što radi, računam u jačinu volje; a one koje imaju za cilj korist drugoga, računam u plemenitost. Dakle, umerenost, trezvenost, prisustvo duha i opasnostima itd. jesu vrste jačine volje; a skromnost, blagost itd. jesu vrste plemenitosti“ (Spinoza, 1983, 156).

Dana dva aspekta jakosti duha predstavljaju temelj kolebanja duše u kojem se dva aspekta vrline sastoje u usmjeravanju razuma prema vlastitom ili tuđem probitku. Uloga razuma u njihovom razlikovanju ključna je jer čovjeku omogućuje dublje razumijevanje vlastitih postupaka kao i afekata koji ih potiču. Spinoza će stoga navesti: „Dok nismo pritisnuti afektima, koji su suprotni našoj prirodi, dotle imamo moć da uređujemo i da vezujemo afekcije tela, prema redu koji odgovara razumu“ (Spinoza, 1983, 256). Postavljajući određene principe i pravila *razum* usmjerava ljudsko djelovanje te pomaže čovjeku u nastojanju da se suoči sa životnim okolnostima na krepostan način. Afekte nije moguće obuzdati ili ograničiti istinskom spoznajom dobrog ili lošeg već jedino putem same spoznaje da su afekti te kao takvi odražavaju

trenutna i prolazna stanja tijela. „Dakle afekt je tim više u našoj moći, i duh tim manje trpi od njega, što nam je on poznatiji“ (Spinoza, 1983, 251).

Budući da je čovjek nije samo tjelesno već i duhovno biće, ljudski razum spoznaje da se moć povećava putem stjecanja *znanja*. Spinoza će stoga navesti: „Sve čemu težimo shodno razumu, nije ništa drugo nego saznanje; i ukoliko duh čini upotrebu od razuma, on sudi da mu je korisno samo ono što vodi saznanju“ (Spinoza, 1983, 195). U tom pogledu možemo izvesti zaključak da je znanje moć a dobro i zlo je samo ono što nas prema njemu vodi ili nas u njemu sprječava. Spinoza će ujedno zaključiti: „Pod vrlinom i moći razumem isto“ (Spinoza, 1983, 177). Prema tome, istinsko znanje je vrlina. Znanje nije trenutno i prolazno već ukoliko je istinsko, trajno je i omogućuje čovjeku da putem obrazovanja duha sudjeluje u vječnosti. Rastom istinskog *znanja* povećava se duhovna moć te sukladno tome sve više umanjuje moć afekata. Spinoza će zaključiti: „prava vrlina nije ništa drugo, nego živeti isključivo prema vodstvu razuma; a, prema tome, nemoć se sastoji samo u tome što čovek podnosi da ga vode stvari koje su van njega, i od njih je opredeljen da radi ono što zahteva opšte stanje spoljnih stvari, a ne ono što zahteva njegova sopstvena priroda, posmatrana po sebi samoj“ (Spinoza, 1983, 205). Pod vrstama *znanja* Spinoza podrazumijeva hijerarhiju spoznaje koja nastaje putem; (1) slučajnog iskustva, (2) racionalizacije iskustva, (3) intelektualne intuicije o biti stvari kao nužnosti vječnih zakona prirode koja se predstavlja kao sam Bog. Stoga će Spinoza zaključiti: „Najviše dobro duha jeste saznanje Boga, a najviša vrlina duha jeste da sazna Boga“ (Spinoza, 1983, 196); „Najviši napor (težnja) duha i najviša vrlina jeste saznati stvari trećom vrstom saznanja“ (Spinoza, 1983, 267).

Prema tome, Spinoza nije ateist te prisutnost Boga zauzima ključnu poziciju unutar njegove etike ali se Bog ne shvaća u kršćanskom smislu već kao nestvorena priroda, razum i istina. Spinozina razumijevanje Boga je panteističko te on tvrdi: „Što god postoji, postoji u Bogu, i bez Boga ništa ne može ni da postoji, ni da se shvati“ (Spinoza, 1983, 15). Spoznaja nužnosti oslobađa čovjeka od robovanja afektima te on postaje slobodan samim time što ih sve više spoznaje. Moralna vrlina sastoji se u obuzdavanje afekata jer usmjerava čovjeka da djeluje sukladno načelima razuma koji ga zatim usmjeravaju prema spoznaji Boga. Iz treće vrste spoznaje koja predstavlja spoznaju Boga kao nužnosti „proizlazi najviše zadovoljenje (mirnoća) duha, koja može postojati“ (Spinoza, 1983, 268).

5.3. John Locke

Engleski filozof i politički teoretičar John Locke (1632.-1704.) utemeljitelj je britanskog empirizma. Njegovo djelo *Ogled o ljudskom razumu* (*An Essay Concerning Human Understanding*) u kojem razmatra podrijetlo, sigurnost i granice ljudske spoznaje smatra se temeljem britanske empirijske epistemologije i metafizike sedamnaestog stoljeća. Poznata je njegova izjava „U intelektu nema ničega što prije nije bilo u osjetilu“. Time naglašava da je temelj svake ljudske spoznaje iskustvo a duša je po prirodi *tabula rasa*. Empirijski duh njegove misli ne može se u potpunosti odvojiti od racionalizma te će sukladno tome Locke izjaviti: „Um mora biti naš konačni sudija i vodič u svemu“ (Locke, 1962b, 777). Time će ukazati da unatoč empirijskoj poziciji, prihvaća racionalizam u pogledu suprotstavljanja iracionalizmu i misticizmu. Racionalistička gledišta naročito se odražavaju u njegovim pedagoškim i društveno-političkim spisima. Premda Locke nije pisao djelo u kojem bi cjelovito i sustavno razvio i prikazao moralnu misao, unutar njegovih djela *Ogledi o ljudskom razumu* kao i *Neke misli o odgoju* (*Some Thoughts Concerning Education*) snažno ukazuje na moralnu tematiku a analizom navedenih djela prezentira se uvid u temeljna načela Lockove moralne filozofije.

Locke smatra da je čovjek biće sposobno za moralno znanje i prirodno poboljšavanje. On tvrdi „da je moralnost nauka i zanimanje koje odgovara čovečanstvu uopšte (jer je ono i zainteresovano i sposobno da pronalazi summum bonum⁶⁸)“ (Locke, 1962b, 712). Čovjekovo istraživanje moralnih principa usmjereno je na postizanje krajnje svrhe koja se sastoji u ostvarivanju sreće. Na drugom mjestu on navodi da je ona „sposobnost pravilne upotrebe naših moći i delovanja za postizanje dobrih i korisnih stvari (...) što znači traženje onih pravila i kriterija ljudskog delovanja koji vode ka sreći, i sredstava za njihovo sprovođenje u život. Cilj toga nije prosto spekulacija i spoznaja istine, nego pravda i vladanje koje joj odgovara“ (Locke, 1962b, 795). Lockeov koncept *pravednosti* usko je povezan s pojmom imovine te će on utvrditi: „Ako nema svojine nema ni nepravde“ (Locke, 1962b, 605). Jednako poput Spinoze, Locke zaključuje da dobro i zlo ne postoje za sebe već su samo odrazi naših reakcija na zadovoljstvo i bol. On tvrdi: „Stvari su, naime, dobre ili zle samo u odnosu na zadovoljstvo ili bol. Mi nazivamo dobrim ono što može u nama proizvesti ili povećati zadovoljstvo, odnosno umanjiti bol, ili opet ono što nam pribavlja ili očuvava neko drugo dobro, odnosno obezbeđuje odsustvo nekog zla. I obratno, nazivamo zlom“ (Locke, 1962a, 239).

⁶⁸ Najviše dobro – prev.

Sreća krajnji cilj ljudskog djelovanja i kao takva ona predstavlja određeno dobro. Dobro je ono što čovjeku pruža užitek a zlo je ono što uzrokuje bol. Užitek kao i bol ujedno predstavljaju i temeljni motiv ljudskog djelovanja te ih Locke naziva pokretačem naših strasti. Prema tome, Lockova je moralna teorija utemeljena na **hedonizmu**.

Unutar *Misli o odgoju* Locke glavnim ciljem obrazovanja smatra formiranje moralnih vrlina. Tjelesnu snagu potrebno je održavati samo kako bi ono moglo izvršavati zapovjedi uma a um je potrebno postaviti tako „da u svim prilikama može biti raspoloživ za pristanak ni na što osim na ono što može odgovarati dostojanstvu i izvrsnosti racionalnog bića“ (Locke, 1830, 53-54). Budući da um treba biti taj koji će usmjeravati ljudsko djelovanje njegova snaga treba biti jednaka tjelesnoj a očituje se i u sposobnosti da ustaje u činjenju i onoga što ne želi. Locke prepoznaje da se ljudska nagnuća i želje opiru razumu te je stoga temelj svake vrline sposobnost **samoobuzdavanja**. „Veliko načelo i temelj svake vrline i vrijednosti vrijedi u ovome: da je čovjek u stanju uskratiti sebi vlastite želje, prijeći svoje vlastite sklonosti i čisto slijediti ono što razum usmjerava najbolje, dok želje naginju na drugu stranu“ (Locke, 1830, 54). Na drugom mjestu unutar djela Locke vrlinu opisuje na sličan način tvrdnjom: „Čini mi se jasnim da načelo svake vrline i izvrsnosti leži u moći uskraćivanja zadovoljenja vlastitih želja, tamo gdje ih razum ne odobrava“ (Locke, 1830, 60). Uskraćivanje žudnji putem usmjeravanja razuma se prema Lockovom razumijevanju razvija od najmlađe dobi putem vježbe. Dobar i moralan ljudski karakter koji odlikuje razvoj moralnih vrlina važniji je od akademskog znanja i pojedinih vještina. „Vrlinu je teže dobiti od znanja o svijetu; i ako se izgubi u mladiću, rijetko se oporavi“ (Locke, 1830, 86). Čestitost čovjeka odražava se upravo u njegovoj sposobnosti samoobuzdavanja te stoga je usađivanje takve sposobnosti glavni cilj obrazovanja. „To je vrлина dakle, izravna vrлина, onaj težak i vrijedan dio kojem se treba usmjeriti u obrazovanju; a ne naprednost, ili bilo koje male vještine promjena“ (Locke, 1830, 90). Popustljivost u ranoj dobi loš je odgojni postupak koji vodi u razuzdanost te onemogućuje formiranje principa vrline.

Osim što vrlinu kod djece treba razvijati od rane dobi, Locke uviđa da ništa manju važnost u tom procesu ne zauzima ni uloga učitelja. Stoga će on navesti da „onaj tko na sebe preuzme zaduženje za odgoj mladića, posebno mlade gospode, bi trebao imati u sebi nešto više od latinskog, više čak i od znanja o slobodnim znanostima: on bi trebao biti osoba vrline i razboritosti, s dobrim osjećajem, dobrim humorom i vještinom nošenja s ozbiljnošću, lakoćom i ljubaznošću, u stalnom razgovoru sa svojim učenicima“ (Locke, 1830, 219).

Unutar Lockovih *Misli o odgoju* prepoznajemo slijedeće vrline:

Pravednost – „Ako liberalnost treba poticati, svakako je potrebno posvetiti veliku pažnju tome da djeca ne krše pravila pravednosti; i kad god to učine, trebaju biti ispravljeni i

ako za to bude prilike, strogo ukoreni. Naše prve radnje vodi više ljubav prema sebi nego razum ili refleksija, nije ni čudo što bi kod djece ona trebala biti vrlo sklona odstupanju od pravednih mjera ispravnog i neispravnog; koje su u umu rezultat poboljšanog prosuđivanja i ozbiljne meditacije“ (Locke, 1830, 138). Kao temeljne principe pravednosti Locke navodi **velikodušnost** i **prisebnost (triježnost)**, (Locke, 1830, 88).

Hrabrost – „Hrabrost, koja nas tjera da se suprotstavimo opasnostima kojih se bojimo i zla koja osjećamo, od velike je koristi u posjedu, kao što je i ovaj naš život, izložen napadima svih ruku: i zato je vrlo poželjno djecu smjestiti u ovaj oklop što prije možemo“ (Locke, 1830, 144-145).

Pobožnost – Spoznaju Boga Locke smatra temeljem vrline i putem ostvarivanja sreće kako na ovom tako i drugom svijetu. „Kao temelj ovoga, trebao bi mu postojati vrlo rano utisnut u um istinski pojam Boga, kao neovisnog vrhovnog bića, autora i stvoritelja svih stvari, od kojeg primamo svo dobro, koji nas voli i daje nam sve stvari. I posljedično tome, usaditi mu ljubav i poštovanje prema ovom vrhovnom biću“ (Locke, 1830, 170).

Istinoljubivost – U pogledu govorenja istine pri obrazovanju djeteta Locke će istaknuti da „treba voditi računa da se drži točno govora o istini, te ga na sve moguće načine koji se mogu zamisliti nagovarati da bude dobrodušan. Dajte mu do znanja da će prije biti oprosteno dvadeset grešaka nego iskrivljavanje istine da bi se nekoga prikrilo opravdanjem“ (Locke, 1830, 173).

Mudrost – „Mudrost uzimam u narodnom prihvaćanju, kao čovjekovo upravljanje vlastitim poslom vješto i sa predvidljivošću u ovom svijetu. To je proizvod dobre prirodne naravi, primjene uma i iskustva zajedno, te je stoga izvan dosega djece“ (Locke, 1830, 174). Locke oštro osuđuje lukavstvo kao čin nedostatka razumijevanja koji je najudaljeniji od mudrosti.

U pogledu formiranja moralnih vrlina Locke ne daje specifične naputke osim što na samom kraju djela spominje:

„Znanje o vrlini, od početka, u svim slučajevima za koje je sposoban, podučava se više praksom nego pravilima; i ljubav prema ugledu, umjesto da zadovolji vlastite želje, postaje mu uobičajena, ne znam treba li čitati bilo kakve druge moralne rasprave, već ono što nalazi u Bibliji; ili mu nekakav etički sustav staviti u ruke dok ne bude mogao čitati Tulijeve Dužnosti, ne kao školarac za učenje latinskog, već kao onaj koji će biti informiran u načelima i propisima vrline za vođenje vlastitog života“ (Locke, 1830, 224).

5.4. Jean Jacques Rousseau

Francuski književnik, filozof i pedagog Jean Jacques Rousseau (1712. – 1778.) najpoznatiji je po svom negativnom promatranju utjecaja civilizacije i kulture te zagovaranju povratka prirodi. Napredak znanosti, umjetnosti i tehnike stvara jednakost intelektualizma te za Rousseaua znači nazadovanje i propast izvorne ideje ljudskosti, prirode i sreće koja se ostvaruje u harmoniji s prirodom. Budući da je utjecaj kulture na čovjeka negativan, sam odgoj potrebno je jednako tako uskladiti s načelima prirode. Važno je istaknuti da pod prirodom Rousseau ne misli divljaštvo i ne zagovara povratak primitivizmu već prevladavanje tadašnjeg društva i kulture u smislu uzdizanja na višu razinu. „Prirodni odgoj treba voditi autonomiji ili samodostatnosti čovjeka koja ga štiti od izopačujućih društvenih utjecaja. Izoliran pojedinac jest *tabula rasa*, on se razvija najprije fizički, zatim osjetilno, intelektualno i moralno, prima seksualni odgoj i, naposljetku se ženi mudročću (Sofijom)“ (Kalin, 2015, 224).

U svom prvom djelu *Diskurs o znanosti i umjetnosti (Discours sur les arts et les sciences)* 1749. koje se često naiva *prvom raspravom* pruža negativan odgovor na nagradno pitanje dijonske akademije o tome utječe li znanost i umjetnost na poboljšanje morala. Rousseau konstatira da se vrlina u njegovom vremenu reducirala na puke manire koji su moralno ogoljeni, prazni te ponekad i u potpunoj suprotnosti spram njenog izvornog shvaćanja. U skladu s tim će unutar *druge rasprave* koju predstavlja djelo *Rasprava o porijeklu i osnova nejednakosti među ljudima* (1750) istaknuti da „usred toliko filozofije, čovječnosti, uglađenosti i tananih načela imamo samo neiskrenu i taštu vanjštinu, čast bez vrline, razum bez mudrosti, užitak bez sreće“ (Rousseau, 1978, 70-71). Prema Rousseauovom razumijevanju, društvo je štovanje vrline zamijenilo štovanjem znanosti i umijeća te je stoga vrlina postala predmetom zaborava. Usavršavanje znanosti se u Rousseauovu razumijevanju doima negativnim međutim to nije slučaj već on u unutar *prve rasprave* nastoji ukazati na veći problem individualizma u kojem su ljudi prvenstveno okupirani vlastitim uspjehom koji se ostvaruje na štetu drugih (Delaney, 2006). Taj se oblik ponašanja manifestira se kao nezdravi i nemoralni oblik *ljubavi* prema sebi koji on naziva *amour-propre*. On nastaje kao posljedica orijentiranja na materijalni način života u kojem privatno vlasništvo zamjenjuje i kviri zdravu potrebu za uživanjem prirodnih plodova. Zdrave prirodne potrebe zamijenjene su nezdravim nametnutim i umjetno stvorenim potrebama koje generiraju osjećaj vezanosti za materijalno i tako oduzimaju čovjeku njegovu izvornu slobodu. Ljudski egoizam gradi društvo nezdravih potreba koje jednako kao u Hobbesovom shvaćanju postaju bezgranične svrhe same sebi a čovjek njihov rob.

Stoga unutar *druge rasprave* Rousseau razrađuje tezu o privatnom vlasništvu kao uzroku političke i moralne nejednakosti među ljudima te objašnjava da pojedinac prijevarom prisvaja prirodna dobra koja su po naravi zajednička a ne privatna tvrdeći:

„Prvi koji se ograđujući neko zemljište, usudio reći: Ovo je moje, i naišao na dovoljno glupe ljude da u to povjeruju, bio je istinski osnivač civiliziranog društva. Nije li zločine, ratove, ubojstva, bijedu i užase netko mogao uštedjeti ljudskom rodu da je čupajući kolce i zatrpavajući jarak, doviknuo bližnjima: Ne slušajte tog varalicu! Izgubljeni ste ako zaboravite da plodovi pripadaju svima, a zemlja nikome“ (Rousseau, 1978, 51).

U skladu s time, oslanjajući se na Locka on će utvrditi da „ne bi se znalo što nepravda da nije bilo vlasništva“ (Rousseau, 1978, 55). Moralna nejednakost odobrena je pozitivnim pravom a nalazi se u suprotnosti s prirodnim pravom svaki put kada nije razmjerna fizičkoj nejednakosti. Suprotnost prirodnom zakonu očituje se u njegovim tvrdnjama na kraju druge rasprave kada navodi da je putem pozitivnoga zakona moguće „da dijete zapovijeda starcu, da glupan vodi pametnoga i da šačica ljudi ima u izobilju nepotrebnih stvari, dok izgladnjelom mnoštvu nedostaje najpotrebnije“ (Rousseau, 1978, 71). Besmisao i iskvarenost ljudskog društva i kulture međutim ne treba obeshrabriti čovjeka u nastojanju da na vlastitu budućnost gleda s optimizmom. Temeljni odgovor na pitanje kako je unutar takvog društva, kulture i civilizacije moguće ostvariti naizgled nemogući ideal vrlog i moralnog pojedinca krije se Rousseauvoj najistaknutijoj filozofskoj raspravi o odgoju.

Unutar djelu *Emile ili O odgoju* (1762) ističe povratak prirodi kojim je čovjeku omogućen uvid u istinske vrijednosti za razliku od društva koje ih relativizira. Svrha moralnog odgoja mora se sastojati u razvoju zdravog odnosa prema sebi koji nije iskvaren sebičnim nakanama koje su odražene u *amour-propre*. U odnosu prema *amour propre* razlikuje *amour de soi* koja kao zdrav oblik ljubavi prema sebi podrazumijeva instinktivan nagon za samoodržanjem. Iz njega proizlaze mnoge strasti od kojih neke mogu biti i loše ali se čovjek mora obrazovati kako bi postao svjestan njihovih implikacija. „Ova analiza zamjenjuje onu koja se temelji na razlici između tijela i duše, koja je za uzvrat aktivirala potragu za vrlinom, koja se vidi kao kroćenje i upravljanje tjelesnim željama pod vodstvom duševnog razuma. Pokreće veliku čežnju da budemo svoje ja i mržnju prema otuđenju koja karakterizira svu modernu misao. Cjelovitost, jedinstvo ili jedinstvenost čovjeka - projekt koji je ironično zacrtan u Republici - ozbiljna je Emilova namjera i gotovo sve što je uslijedilo nakon toga“ (Bloom, 1979, 4).

Rousseau odbacuje ideju postojanja **dobra** po sebi te tvrdi: „Dobrota je slomljena i propada pod udarom ljudskih strasti. Čovjek koji je samo dobar, dobar je samo za sebe“ (Rousseau, 1979, 444). Bez obzira na neupitan značaj odgoja u pogledu formiranja moralnog karaktera Rousseau će konstatirati da se sve lekcije posredovane moralnim odgojem ne mogu usvojiti pukim navikavanjem ili podukom već se moraju iskusiti i tek kao takve postaju njegovim sastavnim dijelom. Podučavanje vrlini može rezultirati njenom pukom kontradikcijom jer se zabranjivanjem poroka oni upravo posreduju i tako čine nečim što se u dječjoj znatiželji doima kao poželjno. Pouku je stoga potrebno prilagoditi onoj razini na kojoj je dijete može razumjeti. Rousseau daje primjer poučavanja vrlini **pobožnosti** kroz tjeranje na odlazak u crkvu u kojoj se djeca dosađuju, **darežljivosti** i **velikodušnosti** kroz primjer milodara koji se sastoji u davanju kovanica koje djetetu ne predstavljaju nikakvu vrijednost dok ujedno postaju svjesni toga da će ih u istim okolnostima ponovno dobiti. Učenje vrline stoga mora biti prvenstveno usmjereno na istinske pouke koje će se odraziti i prepoznati u iskustvu. Načelnu definiciju vrline kao osobne kvalitete opisuje na slijedeći način:

„Tko je onda krepostan čovjek? To je onaj tko zna kako obuzdati vlastite sklonosti; jer tada slijedi svoj razum i svoju savjest; izvršava svoju dužnost; održava se u redu i ništa ga ne može natjerati da od nje odstupi. Do sada si bio samo prividno slobodan. Imao si samo neizvjesnu slobodu roba kojem ništa nije naređeno. Sad budi zaista slobodan. Nauči postati vlastiti gospodar. Zapovjedaj svome srcu, Emile, i bit ćeš krepostan“ (Rousseau, 1979, 444-445).

Rousseau odbacuje Hobbesovu ideju da su ljudi koji nemaju nikakvu ideju o dobru po naravi zli i da su poročni samo zbog toga što ne poznaju vrlinu. Održanje i rast ljudske vrste ovisno je o skrbi jednog čovjeka za drugog a Rousseau je prepoznaje upravo u odgoju. Izrazito važnom u tom pogledu smatra vrlinu koja je prema njegovom razumijevanju po prirodi usađena svakom čovjeku a naziva je **milosrdem**. On tvrdi: „Govorim o milosrđu, sklonosti svojstvenoj isto tako slabim bićima i podložnima zlu kao što smo i mi, vrlini to sveobuhvatnijoj i korisnijoj čovjeku što u njemu prethodi svakom razmišljanju i toliko prirodnoj da katkada o njoj osjetne znakove pokazuju čak i životinje“ (Rousseau, 1978, 44). Upravo putem vrline **milosrđa** ostvaruje se mogućnost čovjekova prirodnog razvoja ali i ukazuje na koncepciju prema kojoj je njegovu prirodu nemoguće u potpunosti ocijeniti kao zlu, bezosjećajnu i egoističnu potrebu za samoodržanjem. U prirodnom stanju vrlina milosrđa za Rousseaua zauzima mjesto zakona. U odgojnom pogledu milosrđe je vrlina posredovanjem koje se djeca usmjeravaju na djelovanje koje je moralno. Stoga će njeno njegovanje kao izrazito važno Rousseau ocijeniti kako kod

djece tako i kod njihovih odgajatelja. Najvažnija lekcija o moralnosti koja je „primjerena djetinjstvu, i najvažnija za svako doba, je nikada ne nautiti nikome“ (Rousseau, 1979, 104).

Premda Rousseau ne sastavlja nikakvu orijentacijsku listu vrlina i unutar svog djela nema primarnu namjeru stvoriti zasebnu moralnu teoriju, vrline kao i etičke vrijednosti koje su prepoznate i identificirane kod ranijih mislioca nalazimo i kod Rousseaua. Njihov utjecaj na razvoj moralnosti predstavlja centralni odgojni interes samog Rousseauovog djela. Sažeti prikaz vrlina koje se pored *milosrđa* predstavljaju kao relevantne donosimo u nastavku.

Umjerenost – iskazuje se kada Rousseau govori o higijeni kao korisnom dijelu medicine. On tvrdi; „Umjerenost i rad dva su istinska liječnika čovjeka. Rad mu izoštrava apetit, a umjerenost ga sprječava da ga zloupotrijebi“ (Rousseau, 1979, 55).

Ljubav i prijateljstvo kao etičke vrijednosti tematiziraju se s određenim daškom opreza i uvijek u određenoj relaciji spram slatke *ugode* koja se stvara kao njihova posljedica. Opisane su kao određeni sentiment koji su prirodno usađeni čovjeka. Ipak Rousseau će istaknuti: „S ljubavlju i prijateljstvom rađaju se neslaganja, neprijateljstva i mržnja. Iz njedra toliko raznolikih strasti vidim kako mišljenje uzdiže nepokolebljivo prijestolje i glupe smrtnike, podvrgnute njegovom carstvu, temeljeći vlastito postojanje na prosudbama drugih“ (Rousseau, 1979, 215).

Skromnost i pristojnost se iskazuju više u negativnom kontekstu s tendencijom očuvanja dječje nevinosti. „Iako je skromnost prirodna za ljudsku vrstu, djeca je prirodno nemaju. Skromnost se rađa samo sa spoznajom zla, i kako bi djeca koja to znanje nemaju i ne bi trebala imati, mogla imati osjećaj za njen učinak? Pružati im lekcije iz skromnosti i pristojnosti znači naučiti ih da postoje sramotne i nepristojne stvari. To će im stvoriti tajnu želju da upoznaju te stvari. Prije ili kasnije uspiju, i prva iskra koja dotakne maštu neizbježno ubrzava rasplamsavanje osjetila. Tko se zarumeni već je kriv. Istinska se nevinost ničega ne srami“ (Rousseau, 1979, 217).

Razboritost je predstavljena kao vrлина koja se sastoji u poduci. Rousseau je spominje kroz slijedeći primjer. „Svakako, s obzirom na prirodne dispozicije učenika, ako učitelj unese malo razboritosti i selektivnosti u njegova čitanja, ako mu učitelj podari mali početak na putu prema razmišljanjima koja bi iz njih trebao izvući, ova vježba će za njega biti tečaj praktične filozofije, bolji, sigurno i razumljiviji od svih ispraznih nagađanja kojima se izokreće pamet mladih ljudi u našim školama“ (Rousseau, 1979, 242).

Revnost povezana sa *znanjem* iskazuje se kada Rousseau o poduci Emila tvrdi: „Moramo regulirati njegov interes i njegovo znanje te upotrijebiti njegovu revnost kako bismo ih povećali“ (Rousseau, 1979, 251).

Pravednost kao vrlina povezana sa **dobrotom** iskazana je kada Rousseau navodi: „primarna nagrada za pravednost je osjetiti da je netko prakticira. Ako je moralna dobrota u skladu s našom prirodom, čovjek može biti zdravog duha ili dobro ustrojen samo onoliko koliko je dobar. Ako nije, a čovjek je po prirodi zao, ne može prestati biti takav bez podmićivanja, a dobrota u njemu je samo porok suprotan prirodi. Kad bi ga natjerali da nanese štetu svojoj vrsti, kao što je vuk stvoren da zakolje svoj plijen, humani čovjek bio bi životinja podla poput sažaljivog vuka, a samo bi nas vrlina ostavila s kajanjem“ (Rousseau, 1979, 287).

Čednost kao vrlina opisana je u sljedećim navodima: „Čednost mora biti ukusna vrlina za lijepu ženu koja ima uzdignutu dušu. Dok vidi cijelu zemlju pred svojim nogama, ona trijumfira nad svime i nad sobom. Ona u svom srcu podiže prijestolje kojemu svi dolaze pokloniti se. Nježni ili ljubomorni, ali uvijek s poštovanjem osjećaji oba spola prema njoj, univerzalno poštovanje koje uživa i vlastito samopoštovanje neprestano je nagrađuju počasnom slavom za nekoliko trenutnih borbi. Oskudice su prolazne, ali nagrada za njih je trajna. Kakva radost za plemenitu dušu kad se ponos kreposti pridruži ljepoti“ (Rousseau, 1979, 391).

Mudrost, razumnost i istinoljubivost – iskazane su kao odgojne vrijednosti i moralne vrline kada Rousseau upućuje na potencijalno loše ishode strasti. On se pita gdje je mladi koje je odavao „dušu samo zakonima mudrosti, koji je bio nedostupan predrasudama i strastima, koji je volio samo istinu, koji je popuštao samo razumu i nije ovisio ni o čemu osim o sebi? Sad, omekšan neradnim životom, pušta se da njime upravljaju žene. Njihova zabava su njegova zanimanja, njihova volja je njegovi zakoni; mlada djevojka je arbitar njegove sudbine, a on puzi i savija se pred njom“ (Rousseau, 1979, 431).

Hrabrost/jakost iskazane su u završnim odlomcima kada Rousseau navodi: „Dijete moje, nema sreće bez hrabrosti ni vrline bez borbe. Riječ vrlina dolazi od snage. Snaga je temelj svake vrline. Vrlina pripada samo biću koje je po prirodi slabo, a po volji snažno“ (Rousseau, 1979, 444).

Sloboda i mudrost kao etička vrijednost iskazuje se kada Rousseau tvrdi: „Svugdje si vidio samo individualni interes i ljudske strasti koje vladaju pod ovim imenom. Ali vječni zakoni prirode i poretka postoje. Za mudrog čovjeka oni zauzimaju mjesto pozitivnog zakona. Zapisani su u dubini njegova srca savješću i razumom. Njima bi se trebalo robovati da bi bili slobodni. Jedini rob je čovjek koji čini zlo, jer to uvijek čini usprkos sebi. Sloboda se ne nalazi ni u jednom obliku vladavine; u srcu je slobodnog čovjeka. On je posvuda nosi sa sobom“ (Rousseau, 1979, 473).

5.5. Immanuel Kant

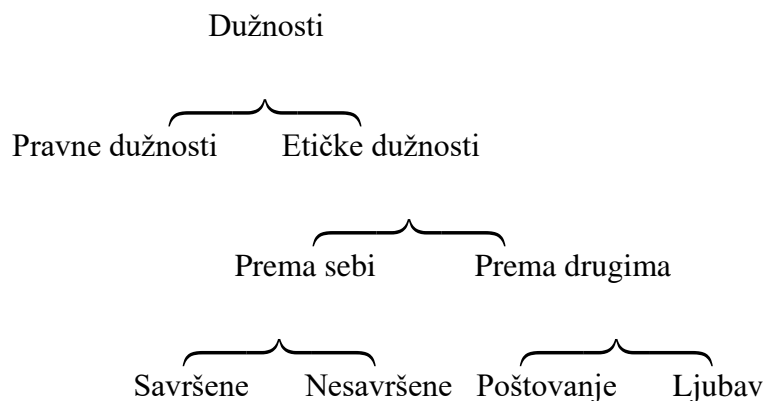
Njemački filozof Immanuel Kant (1724. – 1804.) znamenit kao tvorac deontološke etičke teorije smatran je jednim od posljednjih velikih mislioca prosvjetiteljstva. Premda se deontološka etika u svojoj teorijskoj koncepciji u potpunosti razlikuje od etike vrline isključujući ljudsko iskustvo kao moralno relevantan čimbenik uzdižući pritom moral na razinu objektivnih zakona uma, ona unutar svojih temelja krije vrijednosne odrednice koje se nužno reflektiraju na njeno koncipiranje. Važno je istaknuti da sam Kant nije smatrao da etika može i treba ponuditi zakone moralnog djelovanja jer bi onda predstavljala pravni nauk već samo odrediti subjektivne maksime koje bi tome trebale težiti. Moralna obaveza u pogledu etičkih dužnosti je u tom pogledu za njega daleko šira od onih koje su regulirane pravom. Osobnost i karakter u pogledu moralnosti se pritom ne razmatraju s pozicije materijalnih principa vrijednosti koje predstavljaju same vrline ili kreposti već prvenstveno formalne pozicije dužnosti koja je sadržana u zapovijedi razuma da moralno djelovanje mora biti usmjereno objektivno. Njegova etika s te pozicije ne progovara o moralnoj vrijednosti opisujući kakva ona jest već propisujući kakva ona treba biti.

Pojam vrijednosti u Kantovoj deontologiji prezentira Hartmann (2003) dajući osvrt na Kantov etički sustav iz pozicije materijalne etike vrijednosti. Centralni pojam Kantove etike jest pojam dobre volje. Volja čini subjekt temeljem zakonodavstva, određuje i usmjerava čovjeka prema onome što smatra nužnim. Unutar Kantove deontologije „volja određuje ili stvara vrijednosti, a ne vrijednosti volju. Volja, dakle, tada nije vezana za nešto što je po sebi vrijedno, nego vrednota nije drugo doli izraz za ono prema čemu se ona upravlja. Vrijednosti su pojmovi usmjerenja čiste volje“ (Hartmann, 2003, 104). Utoliko moralne vrijednosti u Kantovoj deontološkoj teoriji čine objektivni principi djelovanja prema kojima se volja određuje, odnosno, moralni zakon iz kojeg proizlaze dužnosti. Moralna vrijednost je shvaćena kao čin ili postupak u određenoj situaciji ali je važno istaknuti da se ne pripisuje samoj osobnosti činitelja već njegovoj odlučnosti da postupa u skladu s osjećajem dužnosti. Razlog tome je što je Kant smatrao da postupci ne određuju u potpunosti ljudski karakter te stoga ni karakter ne određuje u potpunosti postupke. Kantova teorija je zbog toga naišla na kritiku da reducira čitavu etiku na ne mnogo više od zahtjeva za potpunom poslušnošću apstraktnim pravilima (MacIntyre, 2002).

Imajući u vidu da je u Kantovoj etici volja autonomna, shvaćena kao dobra volja, ona je temeljni izvor vrijednosti. Prema Kantovom razumijevanju dobra volja je savršeno racionalna volja (Korsgaard, 1986, 499). Postupati prema dobroj volji jednako je postupanju iz

dužnosti. Kada su u pitanju moralne vrijednosti, Kant daje jasno do znanja da se one nikako ne mogu odrediti kao postupci koji proizlaze iz sklonosti. Međutim, to ne znači da ni jedan postupak koji proizlazi iz sklonosti nema vrijednost. Primjerice, sklonost za širenjem sreće oko sebe zaslužuje pohvalu i poticanje (Kant, 2003). Takva sklonost ima određenu vrijednost ali ta vrijednost nije ujedno i moralna vrijednost. Moralna vrijednost proizlazi iz naših motiva odnosno same svrhe prema kojoj je usmjereno naše djelovanje. Ukoliko je takvo djelovanje usmjereno prema ostvarivanju svrha vođenih temeljem naših subjektivnih sklonosti ono ne može imati moralnu vrijednost. Prema tome samo djelovanje vođeno osjećajem dužnosti se može smatrati moralno vrijedim. Moralna vrijednost očituje se u unutarnjem konfliktu s kojim se pojedinac suočava pri određivanju vlastitog djelovanja. Naime, moguće je činiti postupke koji imaju moralnu vrijednost premda naše sklonosti teže suprotnom. Kant smatra da to ne znači da određeno djelovanje ima moralnu vrijednost samo ukoliko činimo ono što zapravo ne želimo već da naša sklonost ili odbojnost prema određenom činu nije relevantna kada uzimamo u obzir moralnu vrijednost (Stratton-Lake, 2005).

Vrijednosti u njihovom subjektivnom praktičnom (djelatnom) obliku su izražene kao ljudske vrline ili kreposti. Premda se etika vrline po svojoj biti u mnogim nazorima razlikuje od deontologije, Kantova etika, makar u bitno različitom smislu, sadrži određenja vrline.⁶⁹ Unutar *Metafizike ćudoređa* Kant etički elementarni nauk posvećuje dužnostima koje dijeli na etičke i pravne dužnosti čime određuje podjelu *Metafizike ćudoređa* na *nauk o pravu* i *nauk o vrlini*. Kantova podjela dužnosti predstavljena je na sljedeći način:



Slika 9. Kantova podjela dužnosti (Wood, 2009).

⁶⁹ Primjerice Kantov koncept vrline za razliku od etike vrline uopće ne uzima u obzir sreću kao terminalnu odrednicu prema čijem su ostvarivanju usmjerene sve vrline. Unutar *Metafizike ćudoređa* navodi da je sreća stanje kojem čovjek teži po svojoj prirodi bez obzira na moralni zakon uma i djelovanje iz dužnosti. Stoga je ne smatra vrlinom.

Razlika u razumijevanju pravnih i etičkih dužnosti leži u tome što etičke dužnosti ne smiju biti podvrgnute izvanjskoj prisili. Umjesto toga se putem vlastitog razuma te osjećaja i motiva koji apriori proizlaze iz naših racionalnih sposobnosti – osjećaje poštovanja, savjesti, moralnog osjećaja i ljubavi prema drugim ljudskim bićima, moramo ograničiti da ih slijedimo (Kant, 2003). Razumska ograničenja proizlaze iz kategoričkog imperativa kao temeljenog moralnog zakona, posebice njegove druge formulacije. U tom pogledu Kant jasno daje na znanje kako postoje specifične svrhe djelovanja koje doprinose ostvarivanju moralnog zakona te ih naziva dužnostima vrline ili kreposnim dužnostima (Wood, 2009). Budući da se one nikada ne mogu u potpunosti ostvariti kao idealne, Kant ih smatra nesavršenim dužnostima. „Njihovo ispunjenje jest zasluga (meritum) = + a; ali njihovo kršenje nije odmah krivnja (demeritum) = - a, nego samo moralna nevrjednost = 0, osim ako je subjektivno načelo da se tim dužnostima ne pokorava. U prvom se slučaju zapravo samo jakost odluke zove krepost (virtus), dok se njezina slabost u drugome ne zove porok (vitium), nego naprotiv nekrepost, nedostatak moralne jakosti (defectus moralis)“ (Kant, 1999, 177).

Važno je napomenuti da vrlina nije sadržana u nama i nije određena samom razumskom spoznajom onoga što bismo trebali činiti ali je možemo odrediti putem njenog slaganja ili protivljenja moralnom zakonu uma. U skladu s tim imati vrlinu za Kanta ne znači imati samo dobru volju već imati snažnu volju koja je potpuno odlučna i spremna oduprijeti se iskušenjima djelovanja koje nije moralno (Cureton i Hill, 2014). Svjestan činjenice da se ljudsko djelovanje ne vodi uvijek zakonima koje u vidu dužnosti nalaže um, Kant smatra da je vrlina odraz snage volje usmjerene na moralno djelovanje. Stoga, kako bi se vrlina postigla i očuvala tvrdi da je čovjeku potrebna vježba, samopropitivanje i usavršavanje što je ujedno i naša dužnost. Dužnost pritom ne podrazumijeva maksimiziranje vrline u smislu nužnosti stalnog usavršavanja ili pak širenje sreće drugih pod svaku cijenu. Širok spektar dužnosti vrline čovjeku pruža mogućnost autonomnog opredjeljenja prema kojim svrhama želi odrediti svoje djelovanje te u širem smislu i vlastiti život. Autonomni odabir svrhe prema kojoj čovjek nastoji usavršiti svoje djelovanje pruža mu slobodu odabira sadržaja vlastitih dužnosti (Wood, 2009).

Prema Kantu savršenu vrlinu nije moguće u potpunosti postići ali joj treba težiti. Razlog tome s jedne strane leži u samoj ljudskoj prirodi koja nužno čovjeka usmjerava prema djelovanju iz sklonosti. S druge strane Kant smatra da nije moguće u potpunosti zamisliti u čemu bi se takav karakterni ideal trebao sastojati te što bi sve trebao obuhvaćati (Cureton i Hill, 2014). Najšira odrednica moralnog ideala bi bila obuhvaćena pojmom osobe koja uvijek djeluje iz dužnosti. Takva odrednica često se interpretira kao ljudsko djelovanje koje je krajnje

poslušno imperativu moralnog zakona. Kantova etika je zbog toga često smatrana hladnom i bezosjećajnom. No, upravo suprotno, Kant je smatrao da osoba koja postupa na takav način pronalazi osjećaj zadovoljstva u djelovanju koje je samo po sebi dobro. Sukladno tom osjećaju raste i njegova vrlina. Moralni ideal stoga ne predstavlja samo osoba koja djeluje iz dužnosti već i osoba koja djeluje iz vrline. Kant ne određuje strogu listu vrline kojom bi pokušao obuhvatiti cjelinu raznolikosti prirode ljudskog djelovanja već samo skicira temelje dostatne za interpretaciju vlastite teorije.

„Odgovarajuća filozofska predodžba vrline je kombinacija negativne (eliminacijske) koncepcije djelovanja iz dužnosti s pozitivnom (afirmativnom) koncepcijom djelovanja prema savršenstvu sebe i sreće drugih. Kreposna radnja, drugačije rečeno, formalno je utemeljena na ispravnim namjerama (*Tugendpflicht*) i materijalno ostvarena djelovanjem prema zaslužnim svrhama (*Tugendzwecke*)“ (Dierksmeier, 2013, 605).⁷⁰ Vrline su prema tome određene djelovanjem prema sebi ali drugima a Kant ih naziva dužnostima vrline. Vrlina dužnosti u djelovanju prema sebi odnosi se na samousavršavanje, odnosno jačanje odlučnosti volje za čin koji je sam po sebi dobar. Pod vrlinom dužnosti samousavršavanja Kant koncipira slijedeće:

„Čovjekovu dužnost: da se od sirovosti svoje naravi iz životinjstva (*quoad actum*) sve više uzdiže do ljudskosti koja mu jedino omogućuje da sebi postavlja svrhe; da podukom popravi svoje neznanje i ispravi svoje zablude, što ne da mu savjetuje tehničko-praktični um za njegove druge namjere (u umjetnosti) nego mu tu moralno-praktički um upravo nalaže i tu svrhu postavlja za dužnost kako bi bio dostojan ljudskosti koja u njemu prebiva“ (Kant, 1999, 174).

Budući da je čovjek biće koje po svojoj prirodi teži ostvarivanju vlastite sreće, vrlina u djelovanju prema drugima podrazumijeva djelovanje usmjereno prema ostvarivanju sreće drugih. U tom smislu potvrđuje se Kantova druga formulacija kategoričkog imperativa u kojoj navodi da se prema drugome uvijek treba odnositi kao prema svrsi a ne sredstvu za postizanje vlastitih svrha. Ljudskost u postupanju prema drugima nalaže djelovanje kojim se naš um obvezuje uputiti nas da činimo dobro jer ono ima vrijednost samo po sebi. U takvom postupanju očituje se djelovanje iz dužnosti koje se smatra eliminacijskim koncepcijom vrline (Dierksmeier, 2013). Vrlina dakle nije samo snaga naše volje da postupa prema maksimama već i zapovijed našeg razuma da postupamo u skladu s moralnim zakonom. Pod srećom drugih čovjek ima slijedeću dužnost:

⁷⁰ U izvornom tekstu: „The appropriate philosophical notion of virtue is a combination of a negative (eliminative) conception of acting from duty with a positive (affirmative) conception of acting toward the perfection of self and the happiness of others. Virtuous action, to put it differently, is formally premised on right intentions (*Tugendpflicht*) and materially fulfilled through acting toward meritorious ends (*Tugendzwecke*)“ (Dierksmeier, 2013, 605).

„Da kulturu svoje volje uzdigne do najčišće kreposne nastrojenosti, naime dotle da zakon postane ujedno pobuda njegovih dužnih djelovanja i da se zakonu pokorava iz dužnosti, a to unutrašnje moralno-praktično savršenstvo jest moralni osjećaj, jer ono je osjećaj učinka zakonodavne volje u samom čovjeku na moć djelovanja u skladu s njom, tako reći posebno osjetilo (*sensus moralis*) koje se doduše katkada zanesenjački zlorabi, kao da prethodi umu (poput Sokratova genija) ili kao da čak može bez njegova suda“ (Kant, 1999, 174).

U skladu s prvom odrednicom čovjek je dužan razvijati i kultivirati svoje *tjelesne moći* pod kojima su sadržane i njegove sklonosti te *kulturu moralnosti* unutar njega samog. U skladu s drugom odrednicom čovjek je dužan njegovati *tjelesno blagostanje* unutar kojeg se *dobrotvornost* kao dužnost prakticira prema drugima čak i pod cijenu vlastite žrtve s nadom da će biti uzvraćena i *moralnu dobrobit drugih*.

Kant na nekoliko mjesta unutar *Metafizike čudoređa* tvrdi da je vrlina u biti samo jedna te nije ništa drugo nego „jakost čovjekove maksime pri izvršavanju dužnosti“ (Kant, 1999, 181). Stoga je unutar njegove teorije moguće razlikovati dva shvaćanja vrline. „Kant razlikuje vrlinu, koja je snaga volje za ispunjenje svih naših dužnosti iz osjećaja dužnosti, od specifičnih vrlina, koje su predanost određenim moralnim svrhama“ (Cureton i Hill, 2014, 93)⁷¹. U prvom slučaju radi se o vrlini koja se očituje u odlučnosti naše volje da djeluje prema svrhama koje su same po sebi dobre dok su u drugom slučaju takve svrhe samo dodatno određene kao poželjni oblici djelovanja iz dužnosti prema moralnom zakonu. U skladu s tim unutar svog nauka o dužnostima vrline Kant tvrdi da se formalni princip vrline kao 'čvrste nastrojenosti' definirana kategoričkim imperativom. On je uvijek isti i samo je jedan dok se u pogledu na svrhu djelovanja usmjerenu na materijalno može postojati više kreposti. Sama vrlina nije dužnost već „ona zapovijeda i potkrepljuje svoju zapovijed čudorednom prisilom (...) a kako ta prisila treba biti neodoljiva, za nju je potrebna jakost čiji stupanj možemo procijeniti samo na temelju veličine zapreka što ih čovjek sam sebi postavlja zbog svojih sklonosti“ (Kant, 1999, 191).

U pogledu temeljne vrline opisuje se: *hrabrost* (*fortitudo moralis*) – kao čudoredna snaga koja tvori čovjekovu jedinu i istinsku ratničku čast koja se također naziva praktičnom *mudrošću*. Nju smatra istinskom vrlinom. U pogledu specifičnih vrlina koje doprinose ostvarivanju određenih moralnih svrha razlikuju se vrline prema sebi poput *čestitosti*, *umjerenosti*, *dostojanstva*, *istine*, *poštenja*, *iskrenosti* i *poniznosti*. Vrline koje doprinose ostvarenju moralnih svrha u odnosu prema drugima su *ljubav* pod kojom razlikuje *dobrotvornost*, *zahvalnost* i *sućut* te, *čovjekoljublje*, *dobrohotnost*, *umjerenost* i *prijateljstvo*.

⁷¹ U izvornom tekstu: „Kant distinguishes virtue, which is the strength of will to fulfill all of our duties from a sense of duty, from specific virtues, which are commitments to particular moral ends“ (Cureton i Hill, 2014, 93).

Krepostna osoba bi u generalnom smislu trebala biti slobodna od sklonosti a time ujedno i imati kapacitet za vlastiti slobodni izbor prije nego da nesvojevoljno dopusti da je odrede vlastite navike i sklonosti (Cureton i Hill, 2014). Prema danom razumijevanju osoba posjeduje samokontrolu nad vlastitim izborima. Takva osoba ne podrazumijeva pojedinca koji se u potpunosti oslobodio vlastitih sklonosti ili se namjerno podvrgava neugodi već samo osobu koja vlastita zadovoljava kao i svoje osnovne potrebe zadovoljava unutar granica moralnosti bez dopuštanja samoj sebi da o njima postane ovisna (Kant, 1996, prema, Cureton i Hill, 2014). Prema tome, drugo važno određenje vrline sastoji se u tome da nam vrlina u formalnom smislu nalaže djelovanje vođeno razumom a ne sklonostima.

Temeljem razumijevanja utjecaja sklonosti na ljudsko djelovanje definira se Kantovo razumijevanje poroka. Poroke Kant određuje kao djelovanje koje činimo iz sklonosti i interesa za postizanje vlastitih ciljeva bez obzira na dužnosti koje nam podastire um. Smatrao je da su poroci najvećim dijelom posljedica nasilja koje civilizacija čini prirodi iako je sam čovjek dio nje. Jednako poput vrline, razlikuje poroke koji se sastoje u predanosti djelovanju koje nije moralno od specifičnih poroka koje se sastoje u odbijanju prihvatanja određenih moralnih svrha (Kant, 2003). Takve, specifične svrhe, vezane su za djelovanje koje se ogleda u određenim situacijama na način da ih čini svojstvenim za određeni subjekt. Kant, međutim, nije vjerovao da je ljudska priroda po naravi zla te stoga poroke, jednako kao i vrline, nikada nije odredio kao čvrsta svojstva karaktera. Unutar spisa o pedagogiji navodi da čovjek nije moralno ni dobar ni loš jer po svojoj prirodi uopće nije moralno biće (Kant, 1908, 210). On postaje moralno biće kada se njegov um uzdigne do koncepta dužnosti i zakona. Ukoliko se uspije oduprijeti vlastitim sklonostima koje ga vode u poroke tek tada postaje moralno biće. Stoga smatra da čovjek može postati moralno dobro biće tek putem vrline (Kant, 1908).

Svakom je čovjeku na taj način omogućena promjena, usavršavanje i napredak. Postupanje koje bi se moglo okarakterizirati kao zlo smatrao je tek prostim podređivanjem volje vlastitim sklonostima. U tom pogledu, postupanje prema sklonostima ne znači nužno impliciranje nemoralnog djelovanja. Ukoliko je postupanje prema sklonostima unutar granica zakona uma ono ne mora nužno biti nedopušteno, već samo nije moralno relevantno. Takvo djelovanje bi se stoga moglo definirati ne kao nemoralno već amoralno te bi se u Kantovoj terminologiji označilo kao legitimno.

Vrline nisu ujedinjene te ne podrazumijevaju jedna drugu (Kant, 2003). Jedinstvo dužnosti vrlina podliježe samo kategoričkom imperativu. Razmatranje njihovog uzajamnog odnosa u vidu konflikta Kant smatra nemogućim te nikada nije uspostavio njihov hijerarhijski

odnos ili važnost po pitanju dužnosti. U tom pogledu je čovjeku prepuštena autonomija volje da se odredi za djelovanje prema dužnostima koje sam preferira.

Unutar obrazovne teorije dužnosti koje se propisuju djeci za njih predstavljaju veliku vrijednost kroz čitav život jer samo dužnost a ne sklonost ih može ispravno voditi (Kant, 1908). Upravo zbog toga Kant smatra nužnim od rane dobi prakticirati djelovanje koje će biti vođeno dužnostima te njegovati i razvijati osjećaj za vrlinu. Budući da vrlina mora biti stečena te nije nasljedna i na taj način već sadržana u nama, nužno je učiti ali i poučavati vrlinu kako bi se ona razvila i ostvarila. U tom je nastojanju sadržan jedan od temeljnih zadataka Kantove pedagoške misli.

5.6. Johann Friedrich Herbart

Njemački filozof, pedagog i psiholog Johann Friedrich Herbart (1776.-1841.) bio je sveučilišni profesor u Göttingenu gdje je predavao filozofiju i pedagogiju. Nakon Kantove smrti naslijedio je njegovu katedru filozofije i pedagogije u Königsbergu. Etiku i estetiku, naziva praktičnom filozofijom te stoga smatra da je i pedagogija znanost utemeljena na praktičnoj filozofiji i psihologiji. Filozofija ukazuje na cilj, a psihologija na načine, sredstva i zapreke njegovom ostvarenju (Herbart, 1898, 102). Etiku, estetiku i pedagogiju Herbart objedinjava pod pojmom estetičke znanosti. Njihova temeljna uloga je analizirati i oblikovati čovjekove sposobnosti rasuđivanja o materijalnoj i duhovnoj ljepoti. Prema Herbartovom razumijevanju estetički sud je jednako primjenjiv na znanost o etički lijepom (podobnom, poželjnom, dobrom) kao i lijepom (skladnom) u umjetnosti. U Herbartovom je smislu estetiku moguće tumačiti kao znanost o čovjekovoj sposobnosti procjenjivanja (Kutleša, 2012).

Estetika kao znanost o lijepom u umjetnosti razmatra formu i njen odnos spram tonova, linija i boja. Herbart uviđa da se prosuđivanje lijepoga ne odnosi samo na pojedinu formu ili liniju kao zaseban dio u određenom predmetu promatranja već na relaciju kakvu on stvara spram ostalih dijelova kao njegove cjeline. Prosuđivanje lijepoga je prema tome nemoguće temeljiti na pojedinačnoj crti, obliku ili formi ne uzimajući u obzir cjelinu promatranoga predmeta. U skladu s promišljanjima o estetici Herbart oblikuje teoriju etike koju sintezom ukusa kao estetičke kategorije i morala kao etičke kategorije naziva znanost o moralnom ukusu. Poput nedostatnosti estetičkog prosuđivanja ljepote predmeta na temelju njegovog izdvojenog ili pojedinačnog dijela drži nedostatnim prosuđivanje morala kroz djelovanje pojedinačne volje u svijesti čovjeka. Suditi o naravi moralnog prosuđivanja je prema tome moguće tek putem razmatranja odnosa jedne volje spram druge. Takav odnos volje može biti predmetom svijesti jedne osobe ili može predstavljati odnos dvije volje kod dvije zasebne osobe. U prvom slučaju Herbart razlikuje dvije a u drugom tri dodatne relacije volje (Ufer, 1894, 36).

Temeljem relacija volje uspostavlja osnovne ideje moralnog ukusa. Uže određene ideje moralnog ukusa predstavljene su kao zasebne oznake koje čine osnovu Herbartove etičke teorije a u njih spadaju: (1) *unutarnja sloboda*, (2) *savršenstvo*, (3) *dobronamjernost*, (4) *pravo* i (5) *pravедnost* ili *jednakost*. Navedene su oznake modeli, ali i parametri ponašanja putem kojih čovjek može dosegnuti vrlinu te su utoliko i svrha odgoja. Svrha odgoja u tom smislu jest oblikovanje svijesti čovjeka kroz utjecaj na moć procjenjivanja onoga što u etičkom i estetičkom pogledu predstavlja trajnu kulturnu vrijednost (Kutleša, 2012). Najviša svrha odgoja je vrlina koja se odražava kao poklapanje volje s etičkim idejama u izgradnji moralne osobnosti.

Povezanost onog što je lijepo i moralno objedinjava se u čovjeku putem ideala odgoja koji predstavlja put njihovog ostvarivanja. Herbart utoliko slijedi starogrčki odgojni ideal kalokagatije.

Razmatrajući ideju *unutarnje slobode* Herbart navodi primjer suprotstavljenosti dvije volje u čovjekovoj svijesti. Suprotstavljenost volje predstavlja moralno dvojbenu situaciju u kojoj čovjek nije u mogućnosti moralno prosuditi o tome kako ispravno postupiti. Dvojbena nastaje kao posljedica suprotstavljenosti moralnih načela djelovanja. Moralno načelo djelovanja predstavlja mjerilo pri donošenju moralnog suda temeljem kojeg se procjenjuje njegova moralna opravdanost. Suprotstavljenost moralne dvojbene volje kod Herbarta razrješava se pokoravanjem jedne volje drugoj. U tom smislu potrebno je odrediti narav volje kojoj se pri donošenju moralnog suda daje prednost. Narav volje određena je njenom svrhom a „znanje odakle ono potječe postaje vrijedno za pedagogiju koja brine o oblikovanju dobre ili loše volje“ (Ufer 1894, 39). Ukoliko je prioritet čovjeka usmjeren prema moralno opravdanom djelovanju prednost u moralnom prosuđivanju će zauzeti volja koju Herbart naziva zakonodavnom. Takva volja vođena je objektivnom svrhom te ima trajnu moralno relevantnu vrijednost. Stoga zakonodavna volja u Herbartovoj etičkoj teoriji zauzima ulogu *razboritosti* i *razuma*. Zakonodavnoj volji Herbart suprotstavlja sve druge volje koje određuje kao moralno irelevantne te vođene subjektivnim i konačnim svrhama koje određuje žudnja. Ukoliko se volja slaže sa zakonodavnom voljom dobiva pohvalu, ukoliko ne, trpi osudu. Ideju slaganja unutarnje volje sa zakonodavnom voljom on naziva idejom *unutarnje slobode*. Unutarnja sloboda ne počiva na proizvoljnosti odluka te mogućnosti opredjeljenja za određeni čin kao dobar ili loš već na ideji da je čovjek voljan bezuvjetno podčiniti svoje djelovanje zakonodavnoj volji (odnosno razumu). Odlučnost u slijedenju razuma za Herbarta nije shvaćena kao predmet jednostavne odluke i opredjeljenja za ili protiv davanja prednosti određenoj volji u ljudskoj svijesti. Primjerom suprotstavljanja i opreka u htijenju pojedinih volja zaključuje da postoje različite razine u kojima iskazuju nadmoć jedne nad drugom. Njihovo harmoniziranje uvjetovano je kriterijem svrhe koja može biti shvaćena ambivalentno. Ukoliko je subjektivno moralno prihvatljiva svrha u skladu s objektivnom, u čovjeku se rađa osjećaj zadovoljstva, jer nema moralnih dvojbi. Ukoliko to nije, potrebna je odluka kojoj će se dati prednost (Ufer, 1894).

Idejom savršenstva Herbart naziva *snagu* volje da slijedi i ostvari vlastitu svrhu te je utoliko možemo razumjeti kao određenu *ustrajnost*. Budući da se savršenstvo odnosi na samu volju a ne i na svrhu koja se njome postiže ono u tom smislu nije shvaćeno kao sveobuhvatan ideal moralnog djelovanja. Svrha djelovanja u tom smislu može biti moralno irelevantna i težiti

ostvarenju ciljeva koje imaju tek puko subjektivnu vrijednost. Prema Herbartovom razumijevanju svaka volja u sebi sadrži izvjesnu razinu težnje prema samoostvarenju i u potpunosti se u skladu s tim može rangirati na brojčanoj skali procjene njene snage. Temeljem skale prosuđuje se odnos snaga i davanja prednosti jednoj volji nad drugom. Za zakonodavnu volju skala nije konačna i njena se vrijednost konstantno uvećava u odnosu na rast snage svih drugih volja. Međutim, kako raste snaga zakonodavne volje tako raste i razina čovjekove poslušnosti.

Ideju savršenstva u smislu snage volje Herbart predstavlja kao težnju da ostvari svoj puni potencijal. Ideja savršenstva se tako prije svega odnosi na snagu, potpunost i prevlast pojedinačne volje u moralnom rasuđivanju čovjekove svijesti. Ideja savršenstva kao i ideja unutarnje slobode ne predstavljaju izvor moralnosti već temeljem relacija volje objašnjavaju narav ljudskog djelovanja te ih zbog toga Herbart naziva formalnima. Herbart napominje kako i zakonodavna volja sama po sebi unatoč težnji za savršenstvom može biti moralno neutralna ili kvarna ukoliko je vođena idealom krivog odgoja. U tom smislu neće imati mogućnost ispravnog rasuđivanja onoga što je dobro i loše (Ufer, 1894).

Predstavljajući *ideju dobronamjernosti* Herbart razmatra ulogu interesa u moralnoj prosudbi čovjeka. Herbartova ideja *dobronamjernosti* utemeljena je na bezinteresnom i čistom htijenju volje da se podvrgne određenoj izvanjskoj volji te je u tom pogledu slična Kantovoj ideji *dobre volje*. Herbart primjer bezuvjetne, bezinteresne i altruistične ideje dobronamjernosti te blagonaklonosti pronalazi u liku i djelu švicarskog pedagoga i reformatora obrazovanja Johanna Heinricha Pestalozzia (1746.–1827.). Otvorivši dom za nezbrinutu i napuštenu djecu u Stanzu, svrha Pestalozzieva djelovanja biva u potpunosti usmjerena na pomoć i nesebično darivanje drugima, kao što je napisano na njegovom grobu: „Bio je sve za druge, ništa za sebe“ (Ufer, 1894). Ideal moralnog djelovanja i snaga dobre volje se utoliko reflektira tek u praktičnom pogledu, na relaciji djelovanja volje jednog čovjeka kao pojedinca u odnosu spram drugih. Djelovati u skladu s idejom *dobronamjernosti* znači djelovati u svrhu probitka drugih bez vlastitog interesa već radi samog dobra.

Suprotno ideji *dobronamjernosti*, Herbart promišlja moguće uzroke i razloge zbog kojih čovjekova svijest rađa ideju zlonamjernosti. Drži da volja u tom pogledu nema svrhu nadvladavanja druge zbog njene bezuvjetne težnje za potpunošću i prevladavanjem, već svrhu pronalazi u jednostavnom zadovoljstvu koje se sastoji u pukom osporavanju postignuća druge volje. Ideja zlonamjernosti tako postaje sušta suprotnost ideji dobronamjernosti. Njen cilj koji u moralnom pogledu oslikava zlonamjernost postaje svrha samom sebi radi samoga sebe. Oblici takve volje se prepoznaju u aktima ljubomore, zavisti, škrtosti i malodušnosti. Veliku važnost

za razvoj Herbartove ideje *dobronamjernosti* predstavlja kultura *suosjećanja* koja se iskazuje u dvije forme, suosjećanje s patnjom i suosjećanje s užitkom (Ufer, 1894, 47).

Predstavljajući *ideju prava* Herbart navodi da svaka volja u konačnici za cilj ima ostvarivanje i djelotvornost u izvanjskom svijetu. Usmjeravanje volje prema materijalnim objektima odvija se radi zadovoljavanja potreba koje pronalazimo u svakom ljudskom biću. Budući da je izvanjski objekt predmet htijenja pojedine volje, moguće su situacije u kojima dvije volje bivaju istovremeno usmjerene prema istom objektu. Nemogućnost ostvarivanja svrhe pojedine volje i zadovoljenja potrebe bez suprotstavljenosti i konflikta s drugom rezultira nuždom rješenja koje će predstavljati uzajamno prihvaćenu normu. U legalnom smislu pravo za Herbartu predstavlja suglasnost nekoliko volja koje smatra pravilom za prevenciju nesloge (Williams, 1911). Nužno je primijetiti da nesloga ne nastaje samo zbog nemogućnosti dijeljenja istog predmeta volje već i nejednakosti ukoliko on pripadne jednoj od pojedinih volja.

Posljednja ideja moralnog ukusa koju Herbart predstavlja u osnovi etičke teorije jest *ideja pravednosti ili jednakosti*. Njena se ideja prezentira putem razmatranja odnosa dvije volje. Svaka pojedina volja pronalazi svoj realitet kroz djelovanje koje se u moralnom pogledu karakterizira kao *dobro* ili *zlo*. Djelovanje jedne volje na drugu kao dobre ili zle u volji stvara osjećaj nejednakosti. Ona se objašnjava bilo kao suvišak ili nedostatak dobra u iskazivanju ili podnošenju moralnog djelovanja. Ukoliko volja djeluje s dobrom namjerom na drugu, stvara u njoj suvišak dobra i osjećaj zadovoljstva. Ukoliko je djelovanje jedne volje na drugu zlonamjerno, rezultira nedostatkom dobra i osjećajem nezadovoljstva. Osjećaj nezadovoljstva ne prestaje sve dok nanesena pakost nije u obliku kazne uzvrćena volji od koje je potekla. Svjesno djelovanje volje koja drugoj nanosi dobro ili zlo, stvarajući pritom nejednakost, će joj u jednakoj mjeri biti uzvrćeno u obliku nagrade ili kazne prema ideji pravednosti (Ufer, 1894).

IV. INTERPRETACIJA RAZVOJA ETIČKIH VRIJEDNOSTI

1. Grčko razdoblje

Grčko razumijevanje kalokagatije kao jedinstva vrijednosti sadržano je u Sokratovom određenju vrline. Definiranje vrline kao znanja ukazuje na nužnost koncipiranja vrijednosti na inteligibilan način. Vrijednosti nisu shvaćene samo kao moralni fenomeni koji su kao takvi sastavnim dijelom posve nasumičnog i subjektivnog ljudskog iskustva, već se prezentiraju kao dio refleksivne i razumske prirode čovjeka koja ga izdvaja, uzdiže i usmjerava prema djelovanju koje će njegov život učiniti dostojnim ljudskog bića. Znanje i mudrost posljedica su refleksije i obrazovanja kojim se čovjek osim u odnosu na prirodu izdvaja i u odnosu prema drugom čovjeku. Sokratovskim rječnikom, zadaća svakoga postaje spoznati samoga sebe a u kontekstu disertacije iz toga u imperativnom obliku može izvesti tvrdnja: „spoznaj vrijednost u samome sebi“.

Ono što reprezentira i utjelovljuje temeljnu vrijednost čovjeka je u tom smislu vrlina izjednačena sa znanjem. Unatoč tematiziranju i evidentnoj prisutnosti raznih etičkih vrijednosti unutar ranih Platonovih dijaloga, temeljna etička vrijednost za Sokrata jest spoznajna vrijednost znanja. Moralni intelektualizam reflektira ljudsko djelovanje koje je usklađeno, odmjereno i vođeno racionalnim propitivanjem, istraživanjem i učenjem o vrlini kao razvojnoj tendenciji produbljivanja ljudske spoznaje. Vrline kao interiorizirane vrijednosti se mogu sve objediniti pod zajednički element koji pretpostavlja određeni stupanj spoznaje kao samospoznaje. Sukladno Platonovim dijalozima Sokratovo učenje ne daje konačne uvide, definicije i određenje vrline, već pruža implikacije kojima se jasno uviđa buduća razvojna tendencija vrijednosnog fenomena. Njegova neodređenost sugerira potrebu istraživanja koju će kasnije Aristotel opisati kao prirodnu ljudsku težnju k znanju. Ono kao vrijednost podrazumijeva neograničenost te u tom pogledu nužnost perpetualnog nesputanog promišljanja koje omogućuje razvoj ljudskog razumijevanja vlastitosti, a time i odnosa koji se formira u interakciji s drugim. Neizostavan moment u istraživanju Sokratove misli o životu u vrlini kao refleksiji vrijednosnog fenomena svakako predstavlja njegov 'božanski glas' koji ga u vidu sugestije vodi, opominje i usmjerava, a javlja se u ključnim trenucima koji podrazumijevaju izbor, opredjeljenje i adekvatan čin. U suvremenom tumačenju ga prepoznajemo kao glas savjesti koji se u srednjovjekovnom tumačenju kod sv. Augustina poistovjećuje s Božanskim govorom u nama koji usmjerava naše djelovanje.

Iz odgojne perspektive, vrijednosno iskustvo nužno se odražava na ljudski koncept prosuđivanja koji čak u vidu iracionalnog i nesvjesnog konstituira moralne zasade na kojima se reflektira izbor i djelovanje. Utoliko, djelovanje savjesti je s jedne strane povezano s osobnim senzibilitetom za samoodređenje koje se formira u susretu s vrijednosnim fenomenom. S druge strane savjest uključuje svijest koja podrazumijeva spoznaju te stoga i razumsku refleksiju. Shodno tome, vrijednosno iskustvo nužno predstavlja odgojno iskustvo koje se odražava na moralno iskustvo. Odgojno i obrazovno usmjeravanje put je razumijevanja, osvješćivanja i kritičkog promišljanja vrijednosnog iskustva. Oblikovanje savjesti kao unutarnjeg suda takvog iskustva će stoga upravo ovisiti o odgojnom utjecaju kojim se nastoji osigurati mogućnost njegovog autonomnog i kritičkog prosuđivanja.

Razlikovanje inteligibilnog i osjetilnog u jedinstvu antičke kalokagatije kao vrijednosnog fenomena ne ukazuje samo na jedinstvo dobrote i ljepote, već i na izvornu povezanost duhovnih i materijalnih vrijednosti. Njihovo jedinstvo odražava holizam u razumijevanju čovjeka kao duhovnog i tjelesnog bića. Vrijednost ljepote u izvanjskom, materijalnom i osjetilnom smislu analogna je vrijednosti dobrote u unutarnjem, duhovnom i inteligibilnom smislu. Cjelovitost vrijednosnog fenomena kalokagatije oslikava odgojni ideal kojem se u pogledu paideie teži u usklađivanju, tjelesnog i duhovnog kao ljepote i dobrote koja je neskrivena.

U antičkom razdoblju njihova uzajamnost u odgojnom pogledu ne teži samo stvaranju idealnog čovjeka koji kroz vrijednosno oplemenjivanje i humaniziranje nastoji biti idealan kao pojedinac za samoga sebe, već se iskazuje da pojedinac kao takav oslikava ideal u javnom, političkom i društvenom kontekstu kao cjelini. Ono što je smatrano dobrim za pojedinca, smatrano je dobrim i za cjelokupno društvo i obrnuto. Sklad općeg i pojedinačnog kao društvenog i privatnog, političkog i etičkog vidljiv je i detaljno analiziran u Platonovim dijalozima a svoj vrhunac doživljava u djelu *Država*. Razdvojenost i zasebnost danih modaliteta ljudskog života nezamisliva je jednako poput razdvojenosti ljudskog duha i tijela. Vrijednosti kao orijentacijski standardi poželjnog, dobrog i ispravnog posredovane Sokratovim likom tematiziraju se uvijek javno te na taj način reflektiraju slobodu, nesputanost i potrebu za promišljanjem, istraživanjem i usklađivanjem ljudskog života na način uzajamnosti, društvenosti i kolektivnosti. Čovjek tek u svojoj društvenosti a ne pojedinačnosti postaje mjerilom vrijednosti. Individualnost sama za sebe gubi smisao jer čovjek se vrijednosno oplemenjuje, humanizira i obrazuje tek posredstvom drugog čovjeka što znači da je društvenost imanentan element njegove prirode. Prestanak istraživanja ograničava znanje te implicira intelektualno nazadovanje a time i vrijednosnu dekadenciju. Platon će u zaključnom dijelu

dijaloga *Eutidem* međutim jasno iskazati da inteligibilan oblik ljudskog života koji se prezentira kao filozofski život posvećen mišljenju i ljubavi prema mudrosti nije vrijedniji od bilo kojeg drugog života, ali nastojanje vrijednosnog oplemenjivanja čovjeka nužno se vezuje uz produbljivanje njegovog znanja.

Platonova potreba za promišljanjem ljudske pozicioniranosti u društvenom, moralnom i političkom kontekstu proizlazi iz duboke ogorčenosti prilikama javnog života u kojem uviđa nedostatak promišljenosti kao i istančanog senzibiliteta za moralu vrijednost. Neiskorištenost potencijala sadržanog u razvijanju znanja koje se odražava na praktični aspekt ljudskog života temeljna je motivacija za njegovo stvaralaštvo kojim se čovjek u individualnom i kolektivnom duhu nastoji vrijednosno oplemeniti. Analizom ranih, prijelaznih i zrelih Platonovih dijaloga uviđa se izrazita posvećenost razmatranju pitanja ljudskih vrлина koje se kao moralne vrijednosti zasebno prezentiraju u pojedinim dijalozima, a zatim usustavljaju u kardinalnim vrlinama: mudrosti, hrabrosti, umjerenosti i pravednosti koje čine konstitutivne dijelove ljudske duše analogne idealnom društveno političkom uređenju. Istaknutost pojedinog dijela duše u vidu njoj pripadajuće vrline usklađuje i određuje čovjeka za odgovarajuću djelatnost koja je sukladna njegovoj naravi. Na taj način ne samo da se ostvaruje sklad između prirode i zakona, već se postiže i sklad svih pojedinih dijelova društva kojim se ostvaruje pravednost. Pored ostalih vrлина pravednost je najistaknutija jer označava usklađenost i harmoniju svih dijelova duše, a tako i ljudskog društva u konstituiranju državnog uređenja koje joj je analogno.

Platon jasno naglašava da je za ostvarivanje dobrog društva neophodan i dobar odgoj i obrazovanje kojim se sama duša harmonizira, usklađuje i dovodi u red. U tom smislu, odgoj ne predstavlja samo vrijednosno iskustvo pojedinca kojim se njeguju pojedine vrline, već i vrijednosni temelj na kojem čitavo društvo počiva. Usklađenost kao ostvarivanje pravednosti vodi dobru koje za Platona predstavlja najvišu vrijednost, a ostvarivanje dobra znači ostvarivanje sreće i blaženstva. Kako bi spoznaja onoga što je dobro bila čovjeku moguća neophodno je znanje koje ga prema dobru usmjerava. Platonov kao i Sokratov odgovor o tome što čini dobar život sadržan je u ljudskim vrlinama. Sokratovo jedinstvo svih vrлина u znanju je kod Platona specifičnije te unatoč njihovom nužnom promatranju na način cjelovitosti, evidentno je razlikovanje koje uže određuje i time razvija dani pojam. Osim kardinalnih vrлина koje reprezentiraju temelj njegovog etičkog nauka u Platonovim se dijalozima prepoznaju i brojne druge vrijednosti koje su značajne zbog toga što se time: (1) ukazuje na njihovo prisustvo u vrijednosnom prosuđivanju i orijentiranju čovjeka; (2) ukazuje na podvojenost vrijednosne prosudbe između osjetilnog (požudnog dijela duše) i inteligibilnog (razumskog dijela duše) i

(3) ukazuje na čovjekovu potrebu za usklađenim životom (između osjetilnog i inteligibilnog) koji se postiže odgojem.

Platon na taj način identificira i trajno obilježava razumijevanje morala u kojem se ostvaruje u interaktivnom i dinamičkom odnosu društva i pojedinca. Vrijednost kao društveno i kulturno dobro posredovano odgojem reflektira vrlinu pojedinca. Međutim, istančanost vrline kao njena individualna, ljudska moralna vrijednost uvijek ostaje na razini individualnog. Čovjek se stoga kao biće uvijek nalazi u sprezi između materijalnih i duhovnih vrijednosti, a njegova napetost između njihovih suprotnosti biva pomirena u rastu spoznaje odnosno mudrosti i znanja kao temeljnih obrazovnih vrijednosti.

Daljnji razvoj etičkih vrijednosti obilježen je Aristotelovim određenjem vrline kao sredine između krajnosti dviju poroka u kojem se uočava da je ljudska potreba za usklađivanjem djelovanja na način umjerenosti neophodna za vođenje dobrog života koji teži ostvarivanju sreće i blaženstva. Sredina pritom ne znači samo sredinu u usklađivanju vlastitog djelovanja u vrijednosnom orijentiranju kao izboru moralnog dobra. Ona prvenstveno označava ljudsko stanje osobnog reda i skrbi za razborit odabir djelovanja u odnosu prema žudnjama koje imaju tendenciju njegovog narušavanja. Osobno stanje sredine kao vrline utjelovljene u čovjeku aktualizira se, prepoznaje i vrednuje u društvenoj interakciji koja čini poprište moralnog života. Važan razvojni moment u Aristotelovom promišljanju etičkih vrijednosti predstavlja njegova podjela vrlina na etičke (nerazumske, karakterne) i dianoetičke (razumske, intelektualne). Sama podjela osim što je analogna njegovom razlikovanju dijelova ljudske duše i u tom pogledu bliska njegovom učitelju Platonu, nagovještava ključnu ulogu ljudskog razuma (kao razbora) u prosuđivanju moralnog djelovanja. Aristotel razumskom dijelu duše pripisuje vrlinu znanja koja je već kod Platona i Sokrata predstavljena kao temelj za vođenje dobrog života i ostvarivanje blaženstva. U tom pogledu Aristotel jednako poput svojih prethodnika uviđa probleme požudnog, emocionalnog i afektivnog dijela ljudske naravi koju je nužno harmonizirati sa inteligibilnim, razumskim i njemu pripadajućim spoznajnim dijelom.

Aristotel pritom jasno uviđa da je odgojni moment u tom nastojanju od ključne važnosti kako na osobnoj tako i na društvenoj razini. Odgoj i obrazovanje stoga moraju biti vođeni vrijednosnim oplemenjivanjem ljudske osobnosti u obliku ostvarivanja vrline kako sa strane nerazumskog i požudnog dijela duše koji se oblikuje navikavanjem, tako sa strane razumskog dijela koji se oblikuje učenjem. Premda, unutar antičkog pojma paideie ne postoji razlikovanje između odgoja i obrazovanja te se dani pojmovi promatraju kao jedinstveni i cjeloviti, suvremene konotacije kojima se obrazovanje poistovjećuje sa znanjem, vještinom i sposobnošću, a odgoj s karakterom možemo u određenom smislu promatrati kroz aspekt

njegove razdiobe. Ona će naglasiti budući problem odvajanja karakternog i intelektualnog i time otvoriti mogućnost za kasniju redukciju odgoja na njegov mjerljivi obrazovni aspekt. Aristotel će međutim jednako poput svojih prethodnika istaknuti da je dianoetička vrlina razboritosti ključna za razvijanje svih drugih etičkih vrлина. Budući da se radi o razumskoj vrlini kojoj pripada znanje vidljivom postaje relacija i odnos prema prethodnicima kao i razvojni element koji se očituje u samoj podjeli vrлина. Aristotelleovo i Platonovo učenje o vrlini kao etičkoj vrijednosti također nailazi na bitnu razliku po pitanju određenja izvora vrline. Platon će opstojnost svih vrлина a time i etičkih vrijednosti odrediti na način njihovog bitka koji nadilazi iskustvenu domenu te je o njoj neovisna. Čovjek ih može spoznati samo intuitivno putem uma. One su prema tome trajne, univerzalne i opće ideje koje imaju zasebnu metafizičku opstojnost. Aristotel odbacuje takav koncept i pripisuje etičku vrijednost u obliku vrline realitetu ovozemaljskog. One opstoje, spoznaju se i interpretiraju unutar granica *ljudskog iskustva* a njihov individualni razvoj prepoznajemo u karakternim vrlinama svakoga čovjeka.

2. Rimsko razdoblje

Rimskim razdobljem razvoja etičkih vrijednosti dominira stoicizam. Temeljna određenja etičkih vrijednosti u obliku vrлина prate grčku misao. Etičke vrijednosti i dalje su prisutne te izražene u obliku kardinalnih vrлина, a Ciceron uviđa da se dobro kao ukupnost etičkih vrijednosti promatrana u kontekstu djelatnog i praktičnog dobra može promatrati u odnosu prema koristi. Dani moment ponovno odražava problem podvojenosti ljudske prirode između duhovnog i materijalnog te inteligibilnog i osjetilnog. Naginjanje koristi kao vrijednosti koja posljedično čovjeku omogućuje određeni probitak, ugodu ili užitak bilo u materijalnom ili duhovnom smislu predstavlja opreku samoj vrijednosti dobra. Ciceron će zaključiti da korist sama nije korist ako nije dobra te je u tom vidu podrediti etičkoj vrijednosti kojoj daje prednost. Nakon analize vrлина Ciceron uviđa da puko prepoznavanje poželjnih odrednica ljudskog djelovanja nije dostatno kako bi čovjeka usmjerili prema dobru te stoga sastavlja listu dužnosti kao moralnih principa kojih se čovjek treba pridržavati.

U tom pogledu on ne samo da opisuje koje vrline su važne, već daje naputak kojim se čovjek treba rukovoditi kako bi ih ostvario na najprikladniji mogući način. Važno je istaknuti da njegov čin samog pisanja djela *O dužnostima* ima odgojnu konotaciju budući da je sastavljeno i namijenjeno u svrhu upućivanja vlastitog sina kako u privatni tako i politički život. Odgojni element etičkih vrijednosti u tom pogledu ostaje i dalje istaknut samom činjenicom da

se napomene o vođenju dobrog života nužno vezuju uz oblikovanje ljudskog karaktera koje predstavlja odgojni čin. Prva Ciceronova postavka prema kojoj se nagoni kao žudnje trebaju pokoravati razumu ukazuje na ljudsku potrebu promišljanja vlastitog djelovanja, ali ukazuje i na koncept koji je u prosuđivanju etičkih vrijednosti blizak grčkim prethodnicima. Razum kao inteligibilni dio ljudske duše čija se uloga ogleda u razabiranju iskustvenog te oblikovanju i usustavljanju u predmet inteligibilnog ponovno naglašava vrijednost znanja. Druga postavka kojom Ciceron smatra da pomno treba procijeniti važnost objekta koji želimo ostvariti svodi se na vrijednosnu procjenu cilja kao svrhe samog djelovanja. Ukoliko je vrijednost koja ga usmjerava vođena pukim ljudskim nagonom, žudnjom i strasti to ne umanjuje njegovu vrijednost, ali je u moralnom i etičkom pogledu ne čini relevantnom. Posljednja postavka kojom trebamo biti oprezni i promatrati umjerenost u svemu što je bitno za vanjski izgled i dostojanstvo važna je u pogledu harmoniziranja izvanjskog i tjelesnog s unutarnjim i duhovnim. U tom pogledu čovjek i dalje treba odražavati skladan ideal i voditi računa o svom tijelu jer ono omogućuje, podupire i nužno sa sobom vezuje razvoj vrlina koje se njeguju unutar ljudske duše.

Stoci snažno upućuju na razlikovanje tjelesnog i duhovnog aspekta ljudske prirode te naglašavaju da se vrlina mudraca sastoji u duhovnom dok tjelesnom kao osjetilnom pripadaju strasti koje je nužno kontrolirati. Razlog tome leži u tome što strasti stvaranju prividan osjećaj dobra koje se determinira putem njihova zadovoljenja, a ono nikada nije potpuno i trajno. Stoga strasti i osjećaji moraju biti sekundarni i kao takvi podložni duhovnom aspektu čiji je temeljni princip ljudski razum. Time je istaknuto da se temeljna vrijednost ne sastoji u ničem materijalnom, a moralne slabosti proizlaze iz iracionalnih žudnji koje su uvjetovane materijalnim dobrima i predstavljaju prividnu vrijednost. Vrlina kao temeljna vrijednost sastoji se u nematerijalnom dobru ljudskog duha, a odražava se u nepomućenosti, dosljednosti, ustrajnosti, prisebnosti i racionalnosti. Vrlini se ne teži zbog određene nagrade ili straha, već je ona odraz svijesti koja je oslobođena uvjetovanosti nagona i strasti. Spoznaja istinskih vrijednosti oslobađa čovjekova jer omogućuje vlast nad samim sobom te pruža uvid da se istinska vrijednost ne sastoji u ničem izvanjskom. Stoički se koncept moralne vrijednosti stoga može usporediti sa Sokratskim koji također nalaže da se spoznaja vrijednosti sastoji u samom čovjeku. Kako bi se stekla vrlina potrebna je vježba, meditacija, ustrajnost i disciplina stoga je njeno ostvarivanje proces koji nužno uključuje odgoj. Odgoj je u tom smislu potrebno shvatiti ne samo kao proces posredovanja vrijednosti, već i konstantnu ljudsku potrebu za promišljanjem naravi vlastitog djelovanja koja rezultira u širenju svijesti o implikacijama i mogućim posljedicama vlastitih postupaka kao i formiranju moralnog karaktera čije su vrline usklađene s principima razuma.

Kasnu antiku i prijelaz u rano razdoblje srednjeg vijeka obilježava Plotinova misao koja je na tragu Platonova učenja. Plotin aktualizira Platonove kardinalne vrline koje i dalje ostaju prisutne kao etičke vrijednosti u njegovu nauku. Plotin nudi zanimljiv koncept etičke vrijednosti koji u duhu njegove emanacijske teorije upućuje da sva vrijednost proizlazi iz jednog i cjelovitog izvora. U tom smislu pruža koncept vrijednosti sličan Platonovom prema kojem sva dobro kao izvor vrijednosti proizlazi iz jedinstva koje se nalazi izvan iskustva, prethodi mu te ga omogućuje. Plotin ga smatra božanskim te se stoga često referira na Boga koristeći se terminima „On“, „Onaj iznad“ i sl.

U etičkom pogledu Plotin će iskazati da se približavanje dobru odvija na način ljudskog približavanja duhovnom aspektu vlastitog bića. Nematerijalna vrijednost tako postaje temeljna i istinska vrijednost. Tjelesni, odnosno materijalni aspekt nije nalik božanskom po samoj svojoj materijalnoj formi pa se stoga odbacuje kao nesavršen. Ukoliko se čovjek nastoji približiti božanskom izvoru dobra, potrebno je očistiti se od žudnje, strasti, ugone i boli kao njihovih posljedica koje su vezane uz materijalni aspekt ljudske prirode. Na taj način će se postići ispunjenje koje nije moguće ostvariti pukim zadovoljavanjem strasti. Duhovne se kvalitete njeguju kao vrline, a njihovim se usvajanjem čovjek uzdiže iznad svoje materijalne prirode i približava duhovnoj i božanskoj. Plotin i dalje ukazuje na jedinstvo ljepote i dobrote tvrdnjom da načelo ljepote proizlazi iz dobrote. U tom pogledu premda i dalje postoji jedinstvo etičke i estetičke vrijednosne kategorije u generičkom smislu ističe se određena prednost duhovnog u odnosu na materijalno. Plotinov se koncept čišćenja od materijalnog i približavanja duhovnom može poistovjetiti i sa Stoicizmom koji na sličan način interpretira istinsku moralnu vrijednost. Razlika se međim uviđa u tendenciji približavanja božanskom, dok se kod Stoika (Seneka, Marko Aurelije) ideal sastoji u oslobođenju od strasti i tendenciji ljudskog sjedinjenja sa zakonima prirode koji su po svojoj naravi moralni. Koncept čišćenja duše od strasti i formiranje duhovnih vrlina zadaća je svakog čovjeka koji nastoji postići blaženstvo, a ono je u potpunosti moguće tek u sjedinjenju s božanskim. Plotin na taj način nagovještava nadolazeću prekretnicu u učenju o izvoru morala koja dominira kroz čitavo razdoblje srednjeg vijeka a povezano je s pojavom kršćanstva.

3. Razdoblje srednjega vijeka

Rano kršćansko razumijevanje kao i znatno vremensko razdoblje srednjovjekovne misli o određenju etičkih vrijednosti obilježavaju ideje sv. Augustina koji se svojim učenjem oslanja na Platonsku tradiciju. U tom pogledu se ponovno ističu kardinalne vrijednosti razboritost, umjerenost, hrabrost i pravednost, a svrha se etičkog učenja sastoji u postizanju blaženstva. Augustin međutim, slično Plotinu, iskazuje kako se krajnje blaženstvo i ispunjenje ostvaruje tek uživanjem u Bogu. Stoga građanske vrline nisu dostatne kako bi čovjeku pružile konačno ispunjenje, već ih je potrebno nadopuniti teološkim vrlinama *vjerom*, *nadom* i *ljubavlju*. Augustin ističe kako se uloga svih građanskih vrlina sastoji u usmjeravanju čovjeka prema Bogu. Vrlina se ostvaruje putem čina usklađene ljubavi prema Bogu. Sama vrlina je u načelu određena na tragu stoičke tradicije kojom se ponovno ističe racionalni dio ljudske duše. Njezin racionalni dio ima ulogu usmjeriti čovjeka u iskušenjima koja se sastoje u osjetilnoj i materijalnoj uvjetovanosti ljudske prirode.

Toma Akvinski zastupa učenje slično Augustinovom, ali se njegova filozofska tradicija oslanja znatno na Aristotelov nauk. Jednako poput Augustina naglašava da vrlina premda može usavršiti ljudsku prirodu, ne može čovjeka usmjeriti prema ostvarivanju konačne sreće. Konačna sreća postiže se tek kada se duša sjedini s Bogom. Akvinski jednako poput Aristotela razlikuje intelektualne i moralne vrline i u tom pogledu naučava i način njihova stjecanja koji se ogleda u *učenju* i *navici*.

Razboritost predstavlja izrazito važnu vrlinu koja jednako kao kod Platona i Stoika zauzima ulogu usmjeravanja svih ostalih vrlina kao moralnih zasada na kojima počiva ljudsko djelovanje. U tom pogledu se i u razdoblju srednjeg vijeka ogleda prisustvo antičke misli koja premda je redefinirana i stavljena u službu teologije i dalje etičke vrijednosti definira u duhovnom aspektu koji je suprotstavljen materijalnom. Vrijednost dobrog i lijepog ne predstavljaju potpuno odvojene i pojedinačno shvaćane pojmove, ali se način njihove interpretacije proširuje.

Ljepoti koja pripada materijalnom aspektu pripisuje se propadljivost, prolaznost i nesavršenost dok su posljedice njenog iskustva požuda, taština i podmitljivost. Dobro stoga predstavlja trajnu vrijednost koja nije propadljiva i prolazna te stoga kao trajna zauzima određeni primat u odnosu na ljepotu koja je vezana samo uz ovozemaljsko i materijalno kao terminalno određenje njenog fenomena.

Srednjovjekovnim razumijevanjem etičkih vrijednosti dominira teološki utjecaj i time se čovjek kao akter, nositelj i djelatni subjekt stavlja u poziciju koja je sekundarna u odnosu na

Boga. *Poniznost* kao jedna od vrlina je stoga trajno istaknuta u tekstovima sv. Augustina, a proizlazi iz razumijevanja nesavršenosti prirode ljudskog bića koje je uvjetovano potrebama. Izvor etičkih vrijednosti i njihovo podrijetlo, uzrok i svrha sastoje se u spoznaji Boga kao konačne i vrhovne vrijednosti. Bilo da je riječ o Platonovoj misaonoj tradiciji koja se slijedi učenjem sv. Augustina ili Aristotelovoj misaonoj tradiciji koja se slijedi učenjem Tome Akvinskog vrline su ogledalo vrijednosti prisutnih u čovjeku, a njihovo formiranje, njegovanje i usvajanje služi temeljnoj svrsi koja nadilazi puko dobar građanski život i usmjerava se prema spoznaji Boga.

4. Razdoblje renesanse i humanizma

Renesansna misao čini prekretnicu, odmak i obrat u poimanju etičkih vrijednosti u odnosu na srednji vijek. Čovjek postaje temeljni akter, nositelj i aktivni činitelj onoga što predstavlja etičku vrijednost, a utjecaj kršćanske misli ima sve manji utjecaj, premda je i dalje prisutan u razvoju moralne misli. Machiavelli u svom djelu ne prikazuje samo odmak od razumijevanja vrijednosti kao vrlina s obzirom na njihovu moralnu svrhu, već potpuno redefinira vrlinu što se odražava na razumijevanje etičkih vrijednosti uopće. Vrlina postaje lišena etičkog sadržaja te poimanje dobra postaje irelevantno bilo da se očituje u ljudskom djelovanju i građanskoj vrlini ili poniznosti u izvršavanju Božanske volje jer se tada vrlina promatra kao sposobnost i vještina usmjerena na stjecanje. Time se jasno daje do znanja da moral kao duhovna vrijednost postaje sekundaran u odnosu na materijalnu vrijednost. Sve dispozicije i raspoloživa sredstva u vidu ljudskog djelovanja postaju opravdane kako bi čovjek postigao korist i ostvario 'stjecanje'.

Korist stoga postaje temeljni princip prema kojem se mjeri vrlina. Važno je istaknuti da se vrlina u Machiavellijevom slučaju promatra kao politička vrijednost, koja je odvojena od individualnih kvaliteta čovjeka. Razlikovanje i odvajanje individualnog i društvenog, političkog i moralnog, također predstavljaju važan razvojni put u razumijevanju geneze etičkih vrijednosti. Premda će Machiavelli opravdavati amoralno djelovanje i podrediti ga političkom kakva je i sama narav njegovog djela, ono nikako nije vezano uz prosvjetiteljski duh Platonove, Aristotelove i Ciceronove misli unutar koje se političko promatra kroz prizmu moralnog uz tendenciju podizanja opće kulturne svijesti putem odgojnog djelovanja koje je usmjereno prema razvoju vrline. Machiavelli vrlinu reducira na puku vještinu, sposobnost i korist kao ogledni pokazatelj u vrednovanju kvalitete čovjeka. U suvremenom pogledu Machiavellijeva misao ukazuje na problematiku današnjeg pristupa odgoju i obrazovanju u kojem su sposobnost,

vještina, snalažljivost i informiranost primarni u odnosu na karakter, a etička vrijednost sekundarna u odnosu na njihov učinak. Ipak, važno je uočiti da prema Machiavelli nastoji definirati vrlinu kao sposobnost ogoljenu od moralnog sadržaja, nije u mogućnosti to učiniti ne referirajući se na vrline kao poželjna svojstva vladara koje nužno sadrže moralne implikacije. Tako primjerice unutar njegovog djela *Vladar* pronalazimo vrline kao što su iskrenost, istinitost, hrabrost, pravednost, pobožnost i razboritost ali je Machiavelliju od njihovog sadržaja kojim se upućuje na određeno moralno dobro važnija njihova primjena i učinak. Dobro u tom smislu i dalje zadržava važnu ulogu ali ne s pozicije samog djelovanja koje se kao takvo karakterizira, već uvjerenja drugih da samo djelovanje takvo i jeste jer to predstavlja nešto poželjno. Poželjno i dobro stoga ostaje jasno definirano na kolektivnoj i društvenoj razini, ali se na individualnoj i privatnoj razini zagovara egoizam, relativizam i oportunistički. Forma djelovanja postaje važnija od sadržaja dok je njegov učinak važniji od namjere. Machiavelli time daje jasnu poruku kojom se ističe da u samom djelovanju, iako je to poželjno, nije toliko važno koliko je čovjek karakteran i moralan. Prema njemu je daleko važniji učinak koji se putem tog djelovanja postiže.

Campanella unutar dijaloškog djela *Grad Sunca* obnavlja antički ideal u kojem vrline ne predstavlja samo kao karakterne osobine čovjeka kao pojedinca, već se one prezentiraju kao temeljni konstitutivni elementi čitavog društva. U tom pogledu obnavlja se i slijedi Platonov ideal jedinstva između društva i pojedinca kojom se ustroj ljudske duše prikazuje u analogiji s društvenim. Campanellin uvid i koncepcija idealnog društva rezultira utopističkom formom državnog uređenja. Odgoj i obrazovanje u njoj zauzimaju izrazito važnu ulogu, a budući da na određenim mjestima unutar dijaloga na vrlo rigidan i strog način spominje važnost pridržavanja moralnih vrijednosti koje koncipira u obliku sudaca, razvidno je da će i sam odgoj imati ključnu ulogu u njihovom razvoju. Campanellin odrješit način koncipiranja nužnosti pridržavanja vrlina upućuje na pitanje indoktrinacije, manipulacije i slobode odgojnog čina na koji se ne daje odgovor. Prema Campanella jasno prepoznaje i uviđa važnost vrlina kao etičkih vrijednosti za odgoj i moralno djelovanje u državi, ona se koncipira u teokratskoj formi vladavine svećenstva kao moralnih sudaca koji svoje pravo sudjelovanja u vlasti uživaju na temelju prirodne određenosti njima najprimjerenijih vrlina po kojima nose i sam naziv. Campanella ne nudi objašnjenje načina 'prepoznavanja' takvih vrlina niti ulazi u njihovu dublju analizu. Njegovo djelo promatramo prvenstveno u duhu važne povijesne činjenice da su etičke vrijednosti u renesansnom razdoblju bile prisutne i tematizirane, a renesansni mislioci su pritom uzor i inspiraciju pronalazili u djelima antičke grčke. Campanellin utopijski ustroj države osim što prezentira nemoguću formu idealnog uređenja, daje uvid u moguću opasnost ukoliko se odgoj

u potpunosti prepusti u nadležnost državi, a moral postane rigidan oblik indoktrinacije kojom se čovjeku oduzima njegova elementarna vrijednost slobode.

5. Razdoblje prosvjetiteljstva

Budući da je u ljudskom djelovanju nemoguće pronaći konzistentne pokazatelje kojim bi se ono moglo odrediti s obzirom na njegove nestalne, raznolike i promjenjive motive, ciljeve i svrhe rana prosvjetiteljska misao usmjerava se na razmatranje ljudske prirode kao odrednice kojom se nastoji odrediti čovjeka. Tek putem definiranja prirode samog čovjeka moguće je definirati što za njega predstavlja vrijednost. Hobbes je definira kao jednaku životinjskoj, Locke je ipak razlikuje od životinjske samom činjenicom što čovjek ima razum i utoliko već naginje prema određenim oblicima suživota koji nužno ne uključuju nasilje. Hobbes vrijednost promatra kao određeno dobro, a ljudska moć, jednako kao kod Machiavellija predstavlja sposobnost putem koje će se to dobro ostvariti. Moć može biti duhovna ili tjelesna. U tom kontekstu je Hobbesov pojam moći moguće poistovjetiti s Machiavellijevim razumijevanjem vrline. Ipak, u stanju društvenog ugovora u kojem se moć ne determinira kao puka sposobnost za ostvarivanje prednosti u ljudskom nagonu za samoodržanjem, svaki moralno relevantan aspekt ljudskog djelovanja koji se kod ranijih mislilaca prepoznaje u obliku vrline za Hobbesa predstavlja tek oblik zadovoljavanja određenog poriva ili želje koji je uvjetovan težnjom prema ugodi.

Etička vrijednost kakva se ranije prezentirala u obliku karakterne vrline je u načelu svedena na djelovanje koje je praćeno pukim hedonističkim egoizmom iza kojeg ne leži dublje objašnjenje moralnog djelovanja kao čina koji se reflektira na društveni aspekt ljudske naravi, već je usmjeren isključivo na pojedinca. Važno je istaknuti da u duhu prosvjetiteljske misli Hobbes naglašava potrebu odvajanja čovjeka od religijskih učenja i vraćanje povjerenja u sposobnosti ljudskoga uma. U tom pogledu on će jasno istaknuti intelektualne vrline kao bitne odrednice ljudske naravi, a budući da progovara o njima kao prirodnim i stečenim postaje razvidno da je za njihovo stjecanje neophodan i primjeren odgoj i obrazovanje. Unatoč nedostatku razrađenog kompleksnijeg tumačenja moralnog fenomena, Hobbesov se nauk oslanja na ranije prisutnu moralnu problematiku unutar koje se jasno uviđa da je ljudska narav, osim svog racionalnog i inteligibilnog aspekta jednako uvjetovana emocionalnim i osjetilnim aspektom. Hedonizam kao i njegovo temeljno načelo ugone kojim se nastoji determinirati moralno relevantno djelovanje međutim ne pruža nikakve odrednice prema kojima bi se takvo djelovanje moglo poopćiti. Naime, samo načelo ugone podrazumijeva subjektivan sud koji u

moralnom kontekstu vodi u moralni relativizam. Važno je uočiti da se Hobbesova krajnje egoistična moralna odrednica referira na osjetilni i empirijski aspekt ljudske prirode i stoga nije u mogućnosti pružiti moralna određenja koja su povezana s njenim racionalnim elementima.

Značajan pomak u tom pogledu načinio je Spinoza čije se određenje ljudske prirode oslanja na stoičku tradiciju. Razlikovanje duha i tijela povezano je s razlikovanjem vrijednosti koje im pripadaju. Spinoza ih opisuje kao moći koje izjednačuje s vrlinom. Moći koje pripadaju tijelu naziva afektima a u onima koje pripadaju duhu razlikuje jakost volje i plemenitost. Osim što će u tom pogledu Spinoza prepoznati da je moralno djelovanje uvjetovano izvanjskim aspektima ljudske prirode koja je tjelesna i materijalna, on će naznačiti da i unutar ljudske duhovne prirode postoji određeno kolebanje u moralnoj prosudbi prilikom određivanja vlastitog ili tuđeg probitka. Čovjek se s te strane jednako kao kod Hobbesa promatra kao biće koje prvenstveno teži održanju sebe a njegov se koncept vrline jednako tako na tragu renesansne misli opisuje kao moć odnosno sposobnost da u tome ustraje. Dobro i zlo kao moralne kategorije ne postoje same po sebi već su samo interpretacije učinaka djelovanja koje u čovjeku izazivaju ugodu ili neugodu. Moralno relevantno djelovanje pritom kod Spinoze ipak zauzima važniju ulogu, nego kod njegovih prethodnika samom činjenicom što Spinoza promišlja razine spoznaje u kojima uviđa da sve što je u djelovanju usmjereno na izvanjsko i materijalno umanjuje duhovnu moć čovjeka. Spinoza će jednako poput stoika odrediti kako razum treba biti temeljno načelo moralnosti pa se čin vrline prema tome izjednačava s razumskim činom. Njemu će suprotstaviti djelovanje koje proizlazi iz afekata kao žudnji svedenih na radost ili žalost odnosno ugodu ili neugodu. Prisutnost stoičkog utjecaja u određenju vrline kao i etičke vrijednosti je prema tome neupitna, međutim Spinoza nadilazi problem dualizma ljudske prirode tvrdeći da se uzdizanjem u spoznaji čovjek oslobađa uvjetovanosti afekata. Čisto znanje oslobađa čovjeka darujući mu svijest o tome da se njegov duh sputava materijalnom uvjetovanošću njegovih žudnji koje su prolazne. Spoznaja trajnih i vječnih principa koji pripadaju duhu oslobađa čovjeka od prirodne uvjetovanosti i daruje mu zadovoljstvo i mirnoću duha koju nije moguće pronaći u izvanjskim stvarima vezanim uz tijelo. Spinoza će u tom pogledu moralno djelovanje povezati sa čovjekovim intelektualnim aspektom u kojem se moralno djelovanje očituje kao refleksija znanja.

Učenje slično tome nalazimo i kod Sokrata međutim postoji određena razlika u načinu istraživanja, spoznaje i rasta znanja. Sokrat istraživanje primarno usmjerava na samoga čovjeka, dok se Spinoza orijentira na istraživanje kozmičkih zakona prirode koji premda su izvanjski u odnosu na čovjeka, uvjetuju ga jer im čovjek po svom tjelesnom aspektu nužno pripada. Spoznajom i otkrivanjem tajni prirodnih zakona čovjek spoznaje i samoga sebe.

Moralnost kao i etička vrijednost je prema tome povezana s razinom ljudske spoznaje i njoj pripadajućeg znanja. Spinozino učenje stoga odašilje važnu odgojnu i obrazovnu poruku koja je još od antike prisutna, a sastoji se u uputi da se kriteriji, načela i mjerila etičkih vrijednosti transformiraju putem rasta ljudskog znanja koje vodi prema širenju svijesti o učincima vlastitih postupaka. Svaki čovjek bi stoga trebao nastojati širiti granice vlastitog znanja kako bi bolje razumio sebe kao duhovno i tjelesno biće. Spoznaja i širenje svijesti o sebi nužno se odražava na postupke prema drugima jer se sama ljudska priroda oblikuje, preobražava i oplemenjuje sukladno rastu spoznaje i znanja kao njenog rezultata koje predstavlja trajnu i univerzalnu vrijednost. Spinozino učenje jednako poput Hobbesa i Machiavellija odbacuje religijsku dogmu i smješta je na razinu pukog uvjerenja prije nego racionalnih dokaza. Na taj način se ponovno iskazuje prosvjetiteljski duh u kojem slobodna ljudska misao, razum i sposobnost postaju temelj znanstvenog interesa i proučavanja. Zbog liberalnih ideja on nailazi na osudu i nerazumijevanje, a njegova vrijednost biti će prepoznata tek nakon njegove smrti.

Unatoč empirijskoj odrednici kao polaznoj poziciji razmatranja naravi ljudske spoznaje, Locke jednako poput Spinoze zaključuje da ljudski razum treba biti čovjekov vodič i sudac u svemu. U tom pogledu Lockeovo se određenje prirode čovjeka podudara sa Spinozinim. On također uviđa podvojenost između ljudskih nagnuća i razuma, a vrlina kao temeljna etička vrijednost se sastoji upravo u čovjekovoj moći da ustraje i odoli nagnućima te vlastito djelovanje usmjeri prema načelima razuma. Odgojna i obrazovna moć kod Lockea dolazi do punog izražaja. On naime tvrdi da se tek putem vježbe od najmlađe dobi oblikuje i razvija ljudski karakter u kojem se očituju vrline. Važna uloga pritom pada i na samog učitelja kao posrednika etičkih vrijednosti a time i vrline. Učitelj bi stoga morao sam njegovati vrlinu jer ukoliko je ona odsutna u njegovom karakteru nije ju u mogućnosti ni razvijati kod svojih učenika. Locke međutim ne razvija daljnju misao o načinima odgojnog razvijanja i njegovanja vrline, već samo navodi da bi susret mladića s djelima koja tematiziraju etičke sustave trebao biti dostatan za upućivanje i razvoj mišljenja o moralnim postupcima djelovanja. Važan moment Lockeove misli prikazan je u njegovoj tvrdnji da je vrlinu teže dobiti od znanja u svijetu. Na tom tragu počiva važna odgojna poruka kojom se nastoji istaknuti da je kod čovjeka od bilo kojeg znanja važnije razviti dobar moralan karakter.

Misao Jeana Jacquesa Rousseaua odražava razočaranje relativiziranjem moralnih vrijednosti prosvjetiteljskog društva. Duboko ukorijenjeni materijalizam kroz ideju privatnog vlasništva degradira moral stvaranjem lažnih potreba koje se plasiraju kao mjerila poželjnosti, sreće i uspjeha. Ljudska priroda opisana na način kod Hobbesa i Machiavellija u kojima se čovjek u bezgraničnom lancu egoističnih potreba usmjerava na puko stjecanje za njega

predstavlja ništavnu i iskrivljenu koncepciju društva o tome što u ljudskom životu predstavlja istinsku vrijednost. Ideja privatnog vlasništva kao materijalna odrednica kojom se čovjek lažno vodi u određenju vrijednosti osiromašuje njegov duhovni aspekt pružajući mu prividan osjećaj zadovoljstva u kojem se jedna potreba zamjenjuje drugom. Kolektivizam se reducira na individualizam iz kojeg proizlazi nejednakost, egoizam, oportunistički i relativizam. Čovjek postaje uvjetovan i otuđen putem nametnutih i lažnih predodžbi vrijednosti koje se manifestiraju u afektivnoj vezanosti za materijalno. Osim što sam ljudski odnos prema prirodi u tom vidu postaje potrošački, on sputava razvoj senzibiliteta za istinsku duhovnu vrijednost. Premda je u svojoj biti slobodan, čovjek postaje robom potreba koje su varijabilne jednako poput njegovih sklonosti dok se varljivom i iskvarenom društvenom interpretacijom njegova odnosa prema prirodi kvvari, unazađuje te degradira i njegova vlastita priroda. U tom smislu se Rousseauovu misao može povezati i s ranijim odrednicama etičkih vrijednosti koja su istaknutije prisutne kod stoika i Spinoze a upućuju na nematerijalnu, duhovnu i karakternu izgrađenost ljudske osobnosti koja nije podložna nestalnom utjecaju sklonosti, već se usmjerava objektivnim načelima razuma. Rousseauova se tendencija međutim ipak usmjerava na prevladavanje opreke između tijela i duše te na taj način implicitno i interpretacije same društvene koncepcije etičkih vrijednosti i vrlina. Ljudska priroda, u tom smislu za njega podrazumijeva cjelovitost ljudskog karaktera koji ukoliko je izgrađen na zdravim (prirodnim) temeljima ne pronalazi smisao u zanemarivanju i sputavanju bilo kojeg njegovog aspekta već u njihovom razumijevanju. Rousseau kao jedino rješenje vidi istinski povratak prirodi koju, poput svojih prethodnika, ne smatra divljom, neobuzdanom i stranom ideji ljudskosti. Strano i otuđujuće vidi upravo unutar kulture i društva koje kvvari izvorno dobru ljudsku prirodu putem ideje privatnog vlasništva. Moć i uloga odgoja se stoga sastoji u čovjekovu povratku vlastitosti. Istinskom i neokaljenom usmjeravanju na razvoj vrline putem koje je omogućeno slobodno i svjesno vladanje samim sobom. Lažna predstava ideala i beznadnost iskvarenog društva pukog egoizma ne označava kraj ljudskih napora da putem ispravnog odgoja nastoji uzdizati, preobražavati i usmjeravati društvo na ispravan put. Optimizam se krije upravo u činjenici da čovjekova prosvjećenost predstavlja njegovu samosvijest kao vlast i kontrolu nad samim sobom. Mudrost kao njezin produkt je u tom vidu za Rousseaua nužno krajnji ishod dobrog odgoja. Ona se sastoji u dubljem razumijevanju naravi vlastitih afekata. Moralna vrijednost kao vrlina predstavlja glavni predmet, svrhu i cilj odgojnog djelovanja te nema samo ulogu oplemenjivanja osobnosti pojedinca, već i čitavog društva.

Prosvjetiteljski duh Kantove moralne misli afirmira ranije postavljenu problematiku podvojenosti ljudske prirode kojom se determinira ljudska uvjetovanost materijalnim

vrijednostima kojima pripadaju afekti, žudnje i strasti u odnosu na duhovni aspekt kojem pripadaju racionalni zakoni i principi. U tom pogledu Kant prepoznaje da je ljudsko djelovanje određeno putem empirijskih nagona jednako kao putem racionalnih principa. U pogledu određenja moralnosti Kant je posve jasan. On inzistira na tome da bilo koje djelovanje koje je vođeno pukim subjektivnim empirijskim nagnućem, žudnjom ili strastima ne može biti ocijenjeno kao moralno i stoga ne sadrži etičku vrijednost. Iskustvena domena ljudskog djelovanja odveć je nestalna, razuzdana i raznolika da bi se na njoj mogao utemeljiti bilo koji konzistentan princip u skladu s kojim je moguće izvesti sustavna moralna načela. U tom pogledu Kantovi zaključci slični su Hobbesovim koji također tvrdi da su motivi, ciljevi i svrhe ljudskog djelovanja različiti i posve individualni. Za razliku od Hobbesa nemoć određenja principa u iskustvenom kod Kanta ne znači odustajanje i karakteriziranje moralnog fenomena kao puko relativnog. Moralnost je stoga prema Kantu nužno odrediti temeljem principa koji se izvodi iz moralnih zakona koje zapovijeda sam ljudski razum. Ljudski razum prema tome postaje temelj morala i konačno određenje moralne vrijednosti. Vrijednost dakle nije izvanjska te sadržana unutar svijeta kao određeno dobro koje opstoji izvan ili unutar realiteta ljudskog iskustva. Ona nije nešto čemu se čovjek kao takav treba nastojati približavati s tendencijom postizanja određene svrhe ili izbjegavanja određene kazne. Vrijednost prema Kantu leži u samoj bezuvjetnoj odrednici čovjeka da svojom voljom čini dobro. Zbog toga za njega ništa u svijetu nije toliko dobro kao dobra volja.

Dobra volja je za Kanta savršeno racionalna volja. Prema tome etička vrijednost nije materijalna, već je formalna i određuje se kao čin kojim ljudska volja odražava odlučnost slijediti moralni zakon uma. Na sličan način će Kant odrediti pojedine dužnosti vrline čija se uloga sastoji u usmjeravanju čovjeka prema ostvarivanju specifičnih moralni ciljeva. Premda one same po sebi nisu dužnosti, njihovo je prakticiranje poželjno a u njima prepoznajemo elemente tradicionalnih moralnih vrijednosti. Putem prakticiranja moralnosti kao skrbi o oplemenjivanju i uzdizanju vlastitog duha i tijela čovjek nadilazi puku determiniranost vlastitog bića određenjima zakonima pride i uzdiže se na razinu koja mu je dostojna zbog same činjenice da je po svojoj temeljnoj odrednici razumsko biće. Ipak, Kant je svjestan da razina ljudske racionalne sposobnosti nije nasljedna već stečena te stoga čovjeka treba sagledati prije kao biće koje je sposobno, a prema njemu i dužno razvija vlastiti razum i time kultivirati, obrazovati i humanizirati vlastitu prirodu. Postizanje ideala moralnog djelovanja i kod Kanta podložno je vježbi, usavršavanju, discipliniranju te odgoju i obrazovanju. Bez moralne upute nemoguće je očekivati da će čovjek prepoznati važnost djelovanja prema dužnostima koje nalaže sam njegov razum, već će se prije izgubiti u nerazumijevanju vlastitih postupaka koje uvjetuju puke

sklonosti. Odgoj stoga treba od najranije dobi skrbiti o razvoju moralnih vrijednosti kod najmlađih, a one moraju biti vođene adekvatnim primjerom. Samo oprimjerenje ne svodi se samo na obrazovni sadržaj koji je bitan, već se jednako važnim kao kod Lockeja prezentira i njegov prenositelj odnosno učitelj.

Kantovo određenje etičke vrijednosti kao i vrline leži u samoj odlučnosti volje da odoli i oslobodi se djelovanja usmjerenog prema subjektivnim afektivnim nagnućima i sklonostima koje čovjeka uvjetuju u pogledu empirijskog i materijalnog aspekta njegovog bića. U tom pogledu njegovo razumijevanje možemo povezati kako sa stoičkom moralnom paradigmom tako i sa renesansnim Spinozinim određenjima prema kojima se svo moralno djelovanje sastoji u ravnanju prema principima razuma. Temeljni prigovor Kantovom određenju sadržan je u Hegeleovoj kritici njegova formalizma, a ona na zoran način ukazuje na problem razumijevanja u kojem se propituje zašto bi sam formalni zakon uma bio nešto što je vrijedno poštovanja. Naime, Hegelov prigovor vezuje se uz razumijevanje prema kojem ljudski razum ne analizira sadržaj moralnog djelovanja već puku formu. U tome se uviđa da čovjek sam jednako poput formalnih principa kojima se ravna njegov razum, mora spoznati i materijalne principe koji predstavljaju njihov sadržaj. Bez sadržaja oni nisu u mogućnosti objasniti zašto je određeno djelovanje dobro, već samo pružaju formalna logička objašnjenja, relacije i podudarnosti kao razumske naloge. Analiza fenomena etičkih vrijednosti sadržana unutar ove disertacije stoga nastoji pružiti pregledni i razvojni uvid u genezu njihova fenomena te odrediti orijentacijski okvir kojim se na temelju zastupljenosti određenih etičkih vrijednosti u povijesnoj analizi one prepoznaju kao sadržaji koji reprezentiraju određena moralna dobra.

Kao Kantov nasljednik Herbart razrađuje Kantovu moralnu teoriju i premda se unutar njegovog razumijevanja naziru formalne i razumske implikacije povezane s Kantovim odrednicama moralnog djelovanja, Herbart im pridaje dodatan aspekt promatrajući ljudsko djelovanje u kontekstu relacija volje koje se ostvaruju ne samo na subjektivnoj, već i objektivnoj razini u pogledu ljudske interakcije. U tom smislu ljudsko djelovanje promatra kao uzajaman i interaktivan odnos između pojedinaca unutar kojeg se ostvaruju njegove ideje morala.

Kod Herbarta, jednako kao i kod njegovih prethodnika, prisutna je podvojenost između ljudskih sklonosti i razuma. Moralna se vrijednost sastoji u određenju djelovanja koju nalaže razum, dok se djelovanje koje proizlazi iz sklonosti ocjenjuje kao moralno irelevantno te stoga nema moralnu vrijednost. U skladu s tim, Herbart jednako poput Kanta uviđa da će važan element u određenju vrijednosti moralnog djelovanja predstavljati snaga i ustrajnost volje da slijedi naloge razuma. Moralne se odrednice definiraju putem formalnih relacija volje. One se

uspostavljaju na temelju odnosa zakonodavne (kao razumski usmjerene) volje i svake druge empirijski vođene volje unutar pojedinca ali i uzajamnog odnosa volje između dva pojedinca. Na taj način Herbart moral definira kao cjelovitu sliku unutarnjih kao i izvanjskih čovjekovih odnosa. Ideju za uspostavu formalnih relacija volje preuzima iz estetike u kojoj se tek promatranjem uzajamnih odnosa pojedinih dijelova može prosuđivati cjelina vrijednosti estetskog fenomena. Objedinjenje etičkih i estetičkih principa prosuđivanja predstavlja odgojni ideal koji se formira pod idejama moralnog ukusa. Svrha formiranja danog ideala leži u osposobljavanju čovjeka za procjenu kako etičke tako i estetičke vrijednosti. U tom pogledu se njegovo nastojanje objedinjuje u moći procjene estetskog i moralnog te se može poistovjetiti sa samom antičkom vrijednošću ostvarivanja izvanjskog odgojnog ideala ljepote i unutrašnjeg odgojnog ideala dobrote.

Herbartove ideje snažno su utkane u njegov odgojni pristup, a njihov razvoj važan je kako za formiranje moralnog karaktera tako i sposobnosti donošenja ispravnih moralnih procjena. Skrb o njegovom formiranju zauzimaju učitelji i odgojno obrazovni djelatnici koji kako svojim primjerom, tako i specifičnim znanjima trebaju nastojati pobuđivati razvoj moralnih vrijednosti kod svojih učenika. Herbart u tom pogledu moralnu vrijednost koja se očituje u karakteru poistovjećuje sa snagom i odlučnošću volje da slijedi načela razuma. Odgojni se pristup temelji na metodi hodogetike kojom se pojedinca nastoji usmjeriti od moralne anomalije, putem heteronomije do autonomije. Zakonodavna volja kao razumski vođena i usmjeravana u tom pogledu zauzima ključnu ulogu, ali se njeno odgojno usmjeravanje mora odvijati na način koji ne primjenjuje prisilu, već vodstvo i usmjeravanje. Na taj način odgoj skrbi o očuvanju integriteta pojedinca, njegovih interesa i slobode razvoja koja prepoznaje moralnu vrijednost i u tom pogledu sputava i usmjerava vlastitu slobodu na način djelovanja koji ne ugrožava slobodu drugoga.

6. Pregled povijesne analize odgojnih vrijednosti

U ovom djelu disertacije prezentira se sažeti prikaz povijesno zastupljenih etičkih vrijednosti koje su analizirane, tipologizirane i indentificirane u odabranim, nama dostupnim, djelima relevantnih etičkih i odgojnih teoretičara. Doneseni prikaz služi jednostavnijem i preglednijem načinu analize zastupljenosti pojedinih vrijednosti u vremenskim razdobljima od razdoblja stare Grčke do prosvjeteljstva. Tablica iskazuje naziv pojedine etičke vrijednosti i njezina zastupljenost oznakom „+“ koja označava prisutnost navedne vrijednosti u određenom vremenskom razdoblju. Prepoznata zastupljenost ili izostajanje određenih vrijednosti unutar pojedinih vremenskih razdoblja ukazuje na razlikovanje dominantnih vrijednosnih orijentacija koje se pojavljuju u određenom vremenskom kontekstu. Tablicom se interpretira povremeno pojavljivanje pojedinih vrijednosti ili njihova sveprisutnost u smislu trajne zastupljenosti. Sličnost ili srodnost pojedinih iskazanih vrijednosti opisana je vrijednostima koje se nalaze u zagradi te su smještene u njima pripadajuće vremensko razdoblje u kojima su prepoznate.

Tablica 13. Povijesni razvoj i zastupljenost etičkih vrijednosti

	Stara Grčka	Stari Rim	Srednji vijek	Renesansa	Prosvjetiteljstvo
1.	Razboritost	+	+	+	+
2.	Mudrost	+	+	+	+
3.	Hrabrost	+	+	+	+
4.	Umjerenost	+	+	+	+
5.	Pravednost	+	+	+	+
6.	Poniznost		+		+
7.	Skromnost		+		+
8.	Istinoljubivost		+	+	+
9.	Pobožnost	+	+	+	+
10.	Prijateljstvo	+		+	+
11.	Dobrota/ljepota	+			+
12.	Ugoda	+	+	+	+
13.	Znanje				
14.	Velikodušnost	+	+	+	+
15.	Marljivost/revnost				+
16.	Plemenitost			+	
17.	Osjetljivost				

	Stara Grčka	Stari Rim	Srednji vijek	Renesansa	Prosvjetiteljstvo
18.	Strpljenje				
19.	Tolerancija				
20.	Sloboda			+	+
21.	Jedinstvo				
22.	Obrazovanje			+	
23.	Poštenje				+
24.	Odgovornost				
25.	Dobronamjernost				+
26.	Iskrenost / otvorenost		+	+	+
27.	Urednost				
28.	Domoljublje	+			
29.	Dostojanstvo				+
30.	Nematerijalna dobra	+	+	+	+
31.	Jednakost / ravnopravnost				+
32.	Vjerodostojnost				
33.	Čistoća		+		
34.	Ljubav	+	+	+	+
35.	Čestitost				+
36.	Čast			(Ugled)	
37.	Briga/skrb				
38.	Sreća	+	+	+	+
39.	Suzdržljivost				
40.	Discipliniranost				
41.	Nesebičnost / altruizam				+
42.	Humor				
43.	Vjernost				+
44.	Milosrđe		+	+	+
45.	Zahvalnost		+	+	+
46.	Poštivanje roditelja		+		
47.	Poštivanje zakona		+		
48.	Trijeznost / sabranost	Prisebnost	+	+	
49.	Podatljivost				

	Stara Grčka	Stari Rim	Srednji vijek	Renesansa	Prosvjetiteljstvo
50.	Poslušnost		+		
51.	Darežljivost	+	+	+	+
52.	Izdašnost				
53.	Blagoćudnost				
54.	Prijatnost				
55.	Tankoćudnost/ dosjetljivost				+
56.	(Raz)umnost	+	+	+	+
57.		Dobročinstvo			
58.		Ljubaznost	+	+	
59.		Pristojnost			+
60.		Obazrivost	+		
61.	(Hrabrost)	Jakost	+	+	+
62.		Blagost	+	+	
63.			Vjera	+	
64.			Nada		+
65.			Pamćenje		
66.			Razumijevanje		
67.			Gipkost		
68.			Predviđanje		
69.			Oprez		
70.			Poštovanje		
71.			Religija		+
72.			Predanost		
73.			Molitva		
74.			Divljenje		
75.			Žrtvovanje		
76.			Zavjet		
77.			Pričešćivanje		
78.			Zakletva		
79.			Opravdanje		
80.			Pravičnost		+
81.			Veličanstvenost		
82.			Strpljenje		
83.			Upornost	+	

	Stara Grčka	Stari Rim	Srednji vijek	Renesansa	Prosvjetiteljstvo
84.	(Poniznost)		Sram		
85.			Uzdržljivost		
86.			Čednost	+	+
87.			Djevičanstvo		
88.			Kontitencija		
89.			Krotkost		
90.				Čovječnost	
91.				Ozbiljnost	
92.				Dosljednost	
93.				Odlučnost	
94.				Pristupačnost	
95.				Vedrina	
96.				Vježba	
97.				Moć	
98.					Častoljublje
99.					Suosjećanje
100.					Rječitost
101.					Maštovitost
102.					Odmjerenost
103.					Čovjekoljublje
104.					Dobrotvornost
105.					Sučut
106.					Savršenstvo

V. PRIJEDLOG TEORIJSKOG OKVIRA PEDAGOŠKE DEONTOLOGIJE

Unutar ovog dijela disertacije razrađuje se sukonstrukcija mogućeg teorijskog okvira suvremene pedagoške deontološke teorije utemeljene na razvojnoj analizi etičkih vrijednosti koje su njezin sastavni dio. Ideja koncipiranja pedagoške deontološke teorije proizlazi iz povijesne analize poželjnih koncepcija odgojnog djelovanja čiji se sadržaj u obliku moralnih fenomena prezentira unutar razvojno determiniranih i epohalno relevantnih etičkih vrijednosti. Razvojni element istraživanja etičkih vrijednosti osim što pruža široki uvid u uzajamne i zasebne konceptualne odrednice pojedinih etičkih sustava, pruža uvid u povijesni kontinuitet zastupljenosti pojedinih vrijednosti, a posebice onih koje prepoznajemo u formi kardinalnih vrlina.

Temeljem razvojnog kontinuiteta zastupljenosti etičkih vrijednosti ovim povijesnim istraživanjem tvrdimo da su dane vrijednosti fundamentalne i inherentne zapadnoj kulturi i civilizaciji. Njihova pojavnost slijedom povijesnog kontinuiteta uz moguću varijabilnost u hijerarhiji poželjnosti ostat će zastupljena u svim budućim razvojnim epohama zapadne civilizacije i kulture, bez obzira na konceptualne i teorijske promjene. U tom smislu držimo da će u razvojnom pogledu tijekom budućeg vremena pojedine povijesnom analizom prepoznate etičke vrijednosti povremeno zauzimati dominantnije mjesto, dok će pojedine zauzimati manje dominantno mjesto. Ovu tvrdnju potkrepljujemo interpretiranom povijesnom analizom etičkih vrijednosti koje dominiraju pojedinom epohom da bi se u slijedećem razdoblju na ljestvici poželjnih vrijednosti njihova dominacija izmijenila. Izmjena dominacija vrijednosti uvjetovana je kulturnim i društvenim prilikama vremena i društva, ali njihova zastupljenost i prisustvo ostaju trajni.

Formalna narav deontološke moralne teorije služi kao temelj koncipiranja pedagoške deontološke teorije. U tom smislu se odgojne implikacije pedagoške deontološke teorije koncipiraju kao normativan model poželjnog odgojnog djelovanja. Normativnom zadaćom ove pedagoške teorije nipošto se ne želi onemogućiti sloboda i stvaralaštvo kao temeljni preduvjet odgojnog čina, već se njome želi istaknuti nužnost razgraničenja poželjnog i nepoželjnog odgojnog djelovanja koje proizlazi iz njegove vrijednosne neodređenosti. Naš pedagoški interes vođen je problematikom odgojnog učinka etičkih vrijednosti na ljudsko djelovanje. U tom pogledu držimo važnim istaknuti da svako odgojno iskustvo nužno predstavlja vrijednosno iskustvo, dok je vrijednosno iskustvo ujedno i odgojno iskustvo. Zadaću odgoja vidimo u svrhovitom vođenju kojim se štiti integritet osobnosti odgajanika i jamči mogućnost njegovog

nenarušenog, nesputanog i autonomnog duhovnog razvoja. Odgojni učinak vrijednosnih implikacija proizlazi iz same dihotomije vrijednosnih fenomena u čijem se iskustvu oblikuje ljudski karakter i osobnost.

U tom smislu držimo da odgoj kao trajan proces uključuje oblikovanje ljudskog senzibiliteta za njihovo prepoznavanje kao i racionaliteta za njihovo prosuđivanje. Čovjek se razvija i oblikuje putem interakcije s drugima, a pedagoška uloga koja je sadržana u vodstvu odgajanja, nužno uključuje posredovanje vrijednosti. Poželjne odgojne vrijednosti prepoznajemo prvenstveno u moralnim vrijednostima čiji su razvoj, njegovanje i oblikovanje presudni za formiranje autonomne, svjesne i odgovorne ljudske osobe. U tom pogledu pedagoška deontologija kao teorija u kojoj se primarno razmatra moralni fenomen kao temelj odgojnog djelovanja, ukazuje na nužnost sustavnog, cjelovitog i univerzalnog poimanja moralnog fenomena čija je dekonstrukcija, relativizacija i pluralizacija u okviru postmodernih i antropoloških teorija prouzročila moralnu i odgojnu dezorijentiranost suvremenog čovjeka, a posljedično, u širem smislu, kulturnu i duhovnu anomiju i atrofiju suvremenog društva.

Tendencija koncipiranja odgojne teorije koja formalne zasade temelji na konceptu etičkih vrijednosti kao iskustvenih fenomena, orijentirana je prema kritičkoj analizi dosadašnjih teorijskih spoznaja kojima se moralno relevantno, ali i odgojno djelovanje nastoji objediniti unutar jednog, cjelovitog i konzistentnog teorijskog sustava. Temeljna zadaća ove teorije usmjerena je prema pružanju smjernica poželjnog odgojnog djelovanja utemeljenog na razvojnoj analizi etičkih vrijednosti kojim se nastoji pružiti konceptualni model formiranja svjesne, autonomne i odgovorne ljudske osobnosti. U pogledu pedagoškog poziva teoriju koncipiramo kao deontološku jer želimo istaknuti da pedagoški poziv nužno uključuje posredovanje vrijednosti, a one zbog svog odgojnog učinka ne mogu biti predmetom proizvoljnog i generičkog izbora, već usmjerenog, intencionalnog i svjesnog odgojnog čina kao znanja posredovanog putem odgojno obrazovnog djelatnika. Znanje o učinku vrijednosnog iskustva u tom pogledu služi kao temelj kojim se nastoji prepoznati, osigurati i implementirati odgojno djelovanje koje kao fundamentalni odgojni princip postavlja očuvanje integriteta ljudske osobnosti putem slobode.

Važno je istaknuti da se sloboda kao temeljni uvjet odgojnog čina u tom smislu promatra s pozicije njene neraskidive veze s pojmom odgovornosti te se u tom smislu koncipira kao uređena sloboda. Odgovornost promatramo s pozicije odgovornosti prema drugome u vidu društvene uvjetovanosti granica slobode vlastitih postupaka, ali i odgovornosti prema sebi u vidu osobnih ograničenja radi očuvanja i održanja uravnoteženosti vlastitog bića. Deontološki odgojni koncept utemeljen je na pojmu dužnosti a one proizlaze iz odgovornosti profesionalnog

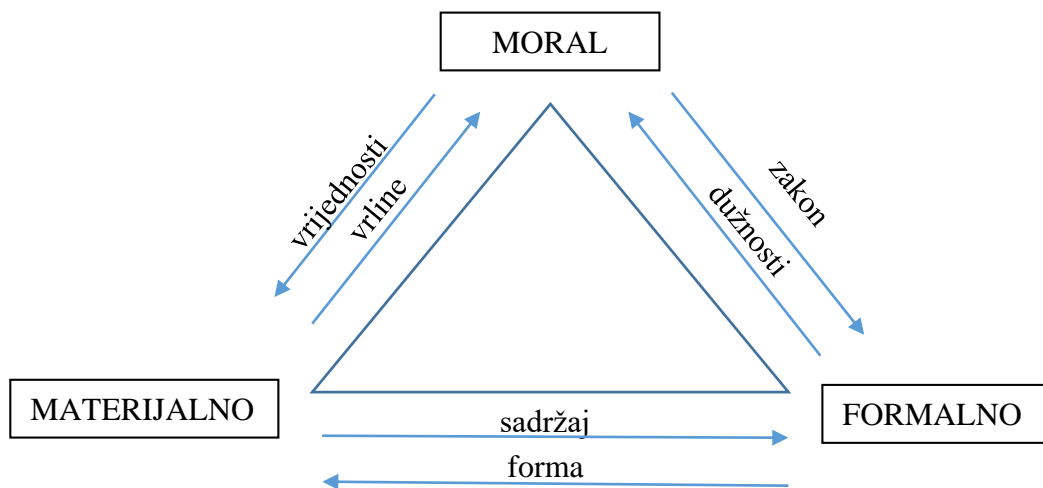
odgajatelja, kako prema sebi u smislu razvoja svijesti o u učinku vlastitih postupaka na odgojni čin, tako i prema odgajaniku u smislu preuzimanja odgovornosti za njegovo odgojno i vrijednosno vođenje i usmjeravanje.

1. Odnos materijalnog i formalnog principa određenja morala

Tradicionalna Kantova deontološka etika polazi od određenja pojma dobre volje kao temelja za koncipiranje moralnog djelovanja. Pojam dobra je središnji pojam etičke misli pa sukladno vrijednosnoj analizi sadržanoj unutar ove doktorske disertacije ukazujemo na izvorne implikacije vrijednosti 'dobra' koje se iskazuju bilo kao: (1) opći oblici vrijednosti koje se prepoznaju kao znanje, korist, ugoda, istina, ljepota ili (2) pojedinačni oblici određeni u obliku kardinalnih ili generičkih vrlina. Vrijednost dobra, shvaćena opće ili pojedinačno, predmet je umne spoznaje temeljem sadržajnih odrednica koje omogućuju njezino iskustvo i prema tome spada u materijalnu kategoriju vrijednosti. Vrijednosti se kao određeno dobro putem iskustva determiniraju sadržajno dok ih razumska refleksija apstrahira na razinu pojmovnog određenja i razumske refleksije. Poznavanje vrijednosti dobra nužno uključuje iskustvo dobra. Dobro kao etička vrijednost iskustvene odrednice pruža u mnogim aspektima, ali držimo važnim istaknuti da unutar našega razmatranja vrijednosti dobra ne nastojimo prikazati samo unutar iskustvene domene, već i razumske koju smatramo uvjetom mogućnosti njenog formalnog utemeljenja u pedagoškoj deontološkoj teoriji.

Volja unutar deontološkog etičkog sustava zauzima važnu ulogu jer, osim što pruža mogućnost subjektivnog ili objektivnog određenja djelovanja, determinira izbor u moralnom prosuđivanju. Premda izbor u vidu moralne refleksije uključuje racionalno prosuđivanje, u vidu opredjeljenja, on nužno uključuje i iskustvo. Bez iskustva držimo nemogućim opredjeljenje volje za određeni izbor, ali odbacujemo i mogućnost bilo kojeg oblika htijenja kao njoj pripadajuće moći. Prema tome, ne postoji evidentan ali ni moguć razlog zbog kojeg bi sama volja nastojala težiti općem ili pojedinačnom dobru bez predodžbe određene svrhe ili posljedice koja se njome postiže. U tom smislu iskustvo smatramo temeljnim kriterijem njezinog objektivnog ili subjektivnog samoodređenja. Stoga Kantovu odrednicu prema kojoj dobra volja nije dobra po nekoj posljedici koja se njezinim djelovanjem ima ostvariti ili pak po svrsi koja se njome namjerava postići, već je dobra jedino po htijenju kao sama za sebe, smatramo nedostatnom. Bez materijalnog i empirijskog uvjeta ne postoji formalni uvjet koji bi njoj služio kao svrha samoodređenja.

Temeljem iskazanog tvrdimo, nemoguće je odrediti htijenje bez sadržaja, ni postaviti mu za odrednicu bilo koji oblik dobra bez prethodnog iskustva koje volji služi kao razlog samoodređenja u obliku htijenja kao njezine moći. U tom pogledu također imamo na umu da je Kantova dobra volja, kao što je spomenuto unutar disertacije, savršeno racionalna volja. Naglašavamo da struktura racionalnosti podrazumijeva bitnu odvojenost od empirijskih odrednica, ali se temeljem nje sintetizira iskustvo u pojmove kao razumske kategorije čije relacije zatim generiraju daljnje vrijednosne pa tako i moralne sudove. Sukladno odrednici dobre volje u kojoj se ukazuje na prisustvo iskustvene kao i racionalne komponente u opredjeljenju za određeno djelovanje, prezentiramo model kojim se objedinjuje materijalno i formalno razumijevanje moralnog fenomena.



Prikaz 10. Jedinstveni model materijalnog i formalnog aspekta morala

Materijalni aspekt morala podrazumijeva njegov iskustveni fenomen pod kojim se putem refleksije generiraju vrijednosti kao opći moralni koncepti, orijentacijski standardi i kriteriji poželjnog moralnog djelovanja, a antropološke i sociološke teorije ističu njihovu sadržanost u srži svakog društva te njegove duhovne i materijalne kulture. Temeljna uloga etičkih vrijednosti sastoji se u očuvanju društvenog integriteta, kulture i tradicije kao razvojno determiniranih poželjnih općih odrednica ljudskog djelovanja. Odgojno djelovanje u tom pogledu zauzima ključnu ulogu jer osim što obavlja ulogu kulturne transmisije poželjnih vrijednosti i na taj način determinira opći aspekt vrijednosnog fenomena s pozicije društva, zauzima ulogu njihove konzervacije i održanja. Stoga etičke vrijednosti u danom modelu posredstvom odgoja projiciraju opći društveni koncept morala kao običajnosti u prosuđivanju, ophođenju i djelovanju.

Vrline unutar iskustvenog aspekta morala predstavljaju subjektivne odrednice ljudskog karaktera i osobnosti koja se razvijaju unutar odgojnog iskustva kao vrijednosnog iskustva. Pojedinaac kao sastavni dio društva interiorizira, njeguje i razvija vrline putem odgojnog djelovanja koje se odvija kao intencionalno posredovanje etičkih vrijednosti. Vrline u tom pogledu shvaćamo kao poželjne, ali nužno individualne odrednice moralnog karaktera pojedinca čija je odlika aspiracija prema vrijednostima koje se nalaze u srži društvenog i kulturnog kruga unutar kojeg je sam pojedinac pozicioniran. Odgoj u tom pogledu zauzima presudnu ulogu jer osim što interpolira između društvenog i pojedinačnog aspekta ljudskog bića, determinira narav djelovanja koje u iskustvenom pogledu određuje karakter čije zasade o njemu ovise. Odgojni čin se na taj način uže prezentira kao socijalizacijski ali i personalizacijski čin. Određenje etičkih vrijednosti predmet je socijalizacijskih čimbenika, a vrlina predmet personalizacijskih čimbenika odgojnog djelovanja.

Formalni aspekt morala podrazumijeva njegovu razumsku refleksiju pod kojom se generira moralni zakon kao opća formalna odrednica, kriterij i uvjet moralnog djelovanja. U tom pogledu on na formalnoj razini razumski utemeljuje materijalni aspekt morala pod kojim se kao objektivni kriterij, standard i norma moralnog djelovanja prezentira fenomen vrijednosti. Razlika u odnosu na materijalnu formu vrijednosti sastoji se u formalnoj odrednici kojom se isključuje iskustvo i oblikuje čista razumska kategorija koja se koncipira kao moralni zakon.

Materijalni aspekt morala je utemeljen na vrijednostima koje čine i oblikuju njegov iskustveni sadržaj. U tom pogledu, moral nije određen samo kao formalni sud u kojem se pod kriterijem zakona razmatra moralnost određenog djelovanja, već se propituje narav subjekta tog djelovanja. Polazeći od razumijevanja moralnog subjekta kao ljudske osobe ključnim čimbenikom u prosuđivanju moralnog djelovanja postaje njegova narav, karakter i osobnost. Odgovor na pitanje koji sadržaj oblikuje narav, karakter i osobnost postaje odgovor na pitanje moralnog djelovanja. Odgojni moment je u tom trenutku od presudne važnosti jer sam odgojni čin, formuliran kao čin vrijednosnog iskustva, pod kojim se oblikuje, razvija i kultivira ljudska priroda predstavlja sadržaj pod kojim se razvija ljudski senzibilitet za moralni fenomen. Etičke vrijednosti utoliko ne predstavljaju formalne odrednice kojima čovjek nastoji putem razumske moći samo-ozakoniti moralno djelovanje, već predstavljaju materijalne odrednice koje u odgojnom kao razvojnom smislu prepoznajemo kao temeljni uvjet mogućnosti razvoja moralnog senzibiliteta. U tom smislu prepoznajemo kružnu odrednicu moralnog fenomena koja se oblikuje temeljem materijalnog i formalnog principa ljudskog djelovanja. Materijalni princip čine vrijednosti koje se u obliku vrlina utjelovljuju unutar ljudske osobnosti. Formalni princip čini moralni zakon koji se temelji na racionalnoj moći analiziranja i sintetiziranja vrijednosnog

iskustva. Temeljna poveznica između dana dva aspekta morala sadržana je u odgoju i obrazovanju. Oblikovanje i razvoj ljudskog senzibiliteta za moralnu vrijednost ali i racionaliteta kao moći kojom se određuje kao autonomno, slobodno i djelatno biće, ovisiti će upravo o odgojnom iskustvu koje u duhu ove disertacije vidimo kao vrijednosno iskustvo.

2. Sloboda kao formalni princip odgojnog djelovanja

Utemeljenjem moralnog zakona kao temeljnog formalnog kriterija moralnog djelovanja praktičnog uma, ozbiljuje se ideja ljudske slobode koju prezentiramo kao temeljni uvjet mogućnosti odgojnog djelovanja. U tom pogledu držimo da pedagoška deontologija kao teorijski koncept koji u svom temelju počiva na moralnim vrijednostima iz kojih razumski strukturira i usustavljuje formalni princip odgojnog djelovanja, nužno mora pružiti i obrazložiti njegov ustroj. Ideju za formuliranje takvog principa pronalazimo unutar Kantovog kategoričkog imperativa oslanjajući se pritom posebice na njegovu drugu formulaciju. Temeljni princip odgojnog djelovanja unutar pedagoške deontologije stoga interpretiramo kao slijedeći odgojni imperativ, koji glasi:

„Radi tako da odgojnim djelovanjem čovječanstvo kako u tvojoj tako i u osobi svakoga drugoga uzimaš kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo!“

Čovjek je kao racionalno biće sposoban samome sebi postavljati svrhu vlastitog djelovanja, iz čega proizlazi da je on po svojoj prirodi nužno slobodan. Sloboda u tom smislu ne predstavlja slobodu naprosto, već racionalno uređenu slobodu kojom se štiti integritet osobnosti profesionalnog odgajatelja jednako kao odgajanika. Temeljni odgojni princip deontološki formuliran u obliku odgojnog imperativa kao cilj postavlja ozbiljenje navedene slobode. Profesionalni odgajatelj vođenjem i odgojnim usmjeravanjem odgajanika mora skrbiti o temeljnoj svrsi ljudskog bića koja može biti određena isključivo autonomno. U tom smislu se odgoj ne smije koncipirati kao sredstvo za ostvarenje bilo kakve druge svrhe koja se njime može nastojati postići jer u suprotnom narušava ideju slobode koja je njegov temeljni postulat.

Specifična narav odgojnog djelovanja kojom se nastoji usmjeriti, voditi i ozbiljiti autonomija ljudskog bića uključuje posredovanje etičkih vrijednosti. Odgoj kao posredovanje etičkih vrijednosti nužno uključuje iskustvo vrijednosti, dok znanje o poželjnim vrijednostima kao ishodom odgojnog djelovanja ne smije reducirati, ograničiti ili onemogućiti autonomni razvoj odgajanika. Naprotiv, znanje treba služiti kao temelj kojim se odgajatelj nastoji voditi pri odgojnom usmjeravanju jer ono nužno uključuje iskustveno usmjeravanje i posredovanje

vrijednosti. Odgoj bez vrijednosnog iskustva ne možemo smatrati odgojem jer ni jedan formalno određen odgojni princip nije samospoznatljiv ukoliko mu je oduzet empirijski sadržaj. Socijalizacija potvrđuje da se iskustvo smatra uvjetom mogućnosti za razvoj razuma. Sadržaj odgoja kao i odgojno djelovanje čine i konstituiraju vrijednosti, a formalni princip odgojnog djelovanja jamči njihovu pravilnu praktičnu implementaciju.

3. Dinamički odnos odgojne heteronomije i autonomije

Odgojna autonomija kao samoodgoj za ozbiljenje slobode kao temeljne svrhe svakog ljudskog bića proizlazi iz ljudske moći samo-ozakonjenja vlastitog djelovanja. U tom smislu autonomija odgojnog subjekta jest temeljna svrha svakog odgojnog djelovanja. Narav odgojnog čina posredovanja vrijednosnog iskustva kojim se razgraničava i unutar vrijednosne dihotomije ostvaruje i generira ozbiljenje sposobnosti čovjeka da svjesnim odabirom njeguje i razvija vrijednosti koje humaniziraju, oplemenjuju i u kulturno uzdižu njegovu prirodu, nužno uključuje njihovo poznavanje i posredovanje. Posredovanje vrijednosti i vrijednosno iskustvo pojedinca odvija se njegovog bivanjem na način društvenosti. U tom vidu prepoznajemo heteronomnu vrijednosnu orijentaciju koju aksiologija prezentira kao inherentnu komponentu svakog društvenog sustava kojom se ono nastoji održati i očuvati. Odgojni čin heteronomije vrijednosnog iskustva koncipiramo kao odgojnu nužnost posredovanja vrijednosti, ali držimo da se izvanjska nametnutost odgojnih vrijednosti odvija i neposredno unutar kulturne i društvene zbilje.

Čin odgoja promatran u vidu heteronomne vrijednosne orijentacije nužno sadrži i uključuje dani moment, ali se njegova uloga sastoji samo u posredovanju društveno determiniranih vrijednosti kao stalnih normi koje reguliraju međuljudske, ali i šire društvene odnose. Važno je razgraničiti da se odgojni čin na način heteronomije odvija u svrhu očuvanja kulture i društva kao cjelovitog sustava koji se konstituira na temelju uzajamnih vrijednosti, dok se odgojni čin u vidu autonomije odvija u svrhu ozbiljenja mogućnosti slobodnog djelovanja pojedinca. Heteronomija i autonomija odgojnog djelovanja nužno su povezane u realitetu unutar kojeg se ozbiljuje vrijednosno oplemenjivanje, humaniziranje i kulturno uzdizanje ljudskog bića na način vrijednosnog iskustva. Njihov odnos promatramo kao odnos dinamičke prirode unutar kojeg se odvija perpetualno kretanje, interpoliranje i variranje između subjektivne (kao personalne) i objektivne (kao socijalne) razvojne perspektive fenomena etičkih vrijednosti. Takav razvojni odnos vidimo kao nužan pa se u tom smislu pozivamo na Gravesovu teoriju spiralne dinamike kojom je u vlastitom modelu sustava

vrijednosti istaknuto da se one ne mogu ograničiti na jedan sustav jednako kao što je nemoguće strogo odrediti njihovu razvojna granica. Njihov dinamički odnos stoga promatramo kao stvaralački odnos. On ne služi samo u svrhu odgojnog posredovanja, ozbiljenja i očuvanja kulturnih i društvenih vrijednosti već pruža mogućnost stvaralačkog ozbiljenja vrijednosti i time osigurava mogućnost kulturnog i društvenog razvoja.

4. Utemeljenje pojma pedagoške dužnosti

Pojam dužnosti u pedagoškoj deontologiji proizlazi iz poštovanja prema odgojnom imperativu kao temeljnom formalnom principu odgojnog djelovanja čiju smo formulaciju i obrazloženje postavili unutar prethodnih poglavlja. Odgojni imperativ utoliko, osim što u formalnom pogledu nalaže djelovanje prema kojem se nastoji zajamčiti, zaštititi i očuvati sloboda subjekta odgojne djelatnosti, nalaže djelovanje odgajatelja koje se ne može koncipirati kao proizvoljnost, već dužnost. Odgojna dužnost osim formalnog principa kao svoj konstitutivni element sadrži materijalan princip odgojnog djelovanja koji se temelji na znanju odgojnog učinka koje se reflektira u odgajateljevom posredovanju i posjedovanju vrijednosnog iskustva. Utoliko tvrdimo da posredovanje nužno uključuje posjedovanje. Držimo da odgojitelj u praktičnom pogledu vlastite profesionalne djelatnosti stoga mora biti upoznat s učincima i implikacijama koje uzrokuje njegovo posredovanje etičkih vrijednosti jer ih nužno, svjesno ili nesvjesno, putem vlastite osobnosti i karaktera kao i izbora, odluka i djela posreduje kao odgojni čimbenik u odgojno obrazovnom procesu. Njegovu ulogu u tom smislu promatramo prvenstveno kao ulogu odgojnog modela čiji se neposredni postupci, odluke i razmišljanja projiciraju kao odgojne poruke na temelju kojih odgojni subjekt reflektira i temelji vlastite vrijednosne sudove.

U odgojnom djelovanju stoga pojam dužnosti formuliramo na temelju poštovanja autonomije odgojnog subjekta nastojeći pritom osigurati i zaštititi njegovu mogućnost formiranja nepristrane, kritičke i emancipirane vrijednosne svijesti. Formalnu odrednicu odgojne dužnosti temeljimo na racionalnoj spoznaji slobode kao temeljnog uvjeta mogućnosti djelovanja ljudskog bića. Materijalnu odrednicu, budući da ne podliježe formulaciji odgojnog imperativa kao formalnog principa, ne možemo odrediti u modalitetu dužnosti već nužnosti. Iskustvo u tom pogledu smatramo neposrednom datošću na temelju kojeg čovjek izgrađuje, oblikuje i konstituira ideju vlastite ljudskosti koja je bitno određena razvojem njegova razuma. Razabiranjem iskustvenog sadržaja putem razuma formira se znanje čija je razvojna tendencija određena granicama njegove razvojne moći. Uzimajući u obzir da se pod znanjem u izvornom

smislu objedinjava iskustvo vrijednosti, a posebice etičkih vrijednosti, tvrdimo da je ono temelj kulturnog i društvenog razvoja ljudske civilizacije. U tom pogledu držimo da vrijednosti mogu biti jedino predmetom razumske spoznaje čovjeka koja je oblikovana njihovim iskustvom. Materijalnu odrednicu odgojnog djelovanja koncipiramo na iskustvenoj spoznaji moralnih vrijednosti čija interiorizacija posredovana odgojem predstavlja temeljni uvjet mogućnosti ljudskog očovječenja. Kao takva, ona je od presudne važnosti jer čovjeka apriorno ne formulira kao racionalno biće, već racionabilno biće koje tek putem vrijednosnog i odgojnog iskustva spoznaje temelje vlastite racionalnosti. U tom pogledu odgojni učinak posredovanja vrijednosnog iskustva promatramo kao temelj razvoja ljudskosti (kao racionalnosti), ali i slobode kojom se omogućuje spoznaja i ozbiljenje vrijednosti ljudskog bića u njemu samom.

5. Pedagoška dužnost kao dužnost prema sebi i prema drugima

Odgojno djelovanje kao posredovanje vrijednosnog iskustva nalaže odgovornost za učinak koji iz njega proizlazi. Utoliko svijest o odgojnom iskustvu kao vrijednosnom iskustvu mora nužno biti razvijena u biću svakog profesionalnog odgajatelja. Polazeći od pretpostavke da posredovanje vrijednosti nužno uključuje posjedovanje vrijednosti formulira se specifična odgojna dužnost odgajatelja prema sebi. Njeno formalno određenje kao dužnost nalaže trajno usavršavanje vlastitih racionalnih, afektivnih i djelatnih moći za obavljanje odgojne profesije. Pod materijalnim određenjem podrazumijevamo razvoj sposobnosti, znanja i vještina odgajatelja na temelju vrijednosnog iskustva koje se ogleda u razvoju, njegovanju i prakticiranju etičkih vrlina kao interioriziranih vrijednosti koje doprinose ostvarivanju formalnih dužnosti.

Dužnost prema drugima nužan je sastavni dio pedagoškog poziva. Koncipiramo je kao profesionalnu odgojnu dužnost odgajatelja prema odgajaniku. Formalni oblik dužnosti prema odgajaniku proizlazi iz poštivanja slobode njegova bića. U tom smislu se odgojna dužnost svakog odgajatelja mora sastojati u tendenciji nenarušavanja slobode, već njenog usmjeravanja i vođenja kako bi imala mogućnost istinskog ozbiljenja. Usmjeravanje i vođenje prema slobodi znači odgajanje za slobodu kao autonomiju ljudskog bića koje je svjesno granica i uvjeta mogućnosti njenog ozbiljenja. Slobodno biće tako prvenstveno promatramo kao racionalno biće koje vlastitu racionalnost razvija putem odgojnog iskustva kao vrijednosnog iskustva. Sloboda u tom smislu jest racionalna sloboda koja čovjeka oslobađa od uvjetovanosti vlastitih sklonosti i pruža mu mogućnost autonomnog djelovanja kojim se poštuje vlastita sloboda kroz slobodu drugoga. Materijalna odrednica odgojnog djelovanja prema odgajaniku sastoji se u

posredovanju vrijednosnog iskustva kojim se oblikuje, razvija i njeguje senzibilitet za moralnu vrijednost. Iskustvo vrijednosti u tom smislu prepoznajemo kao odgojno iskustvo, ali se dužnost odgajatelja ogleda u razumijevanju njihovog odgojnog učinka. Doprinos ostvarivanju dužnosti prema sebi u materijalnom smislu se sastoji u posjedovanju etičkih vrijednosti profesionalnog odgajatelja dok se doprinos u ostvarivanju dužnosti prema drugima sastoji u njihovom posredovanju.

6. Specifične pedagoške dužnosti formulirane na temelju etičkih vrijednosti

Pedagoške dužnosti smo unutar prethodnog poglavlja definirali načelno kao dužnosti prema sebi i prema drugima, predstavljajući ih pri tome temeljnim odgojnim dužnostima profesionalnih odgojitelja. Specifične pedagoške dužnosti koncipiramo kao dužnosti koje pod terminom „čovječnosti“ unutar postavljenog odgojnog imperativa smatramo materijalnim odrednicama danoga pojma. U tom smislu određenje čovječnosti ili humanosti konstituiramo na temelju fenomena etičkih vrijednosti. Specifične odgojne dužnosti stoga smatramo dužnostima koje doprinose ostvarivanju odgojnog imperativa kao zakona kojim se u formalnom pogledu nastoji očuvati i usmjeriti racionalna spoznaja ljudske slobode kao autonomije, a u materijalnom pogledu iskustveno spoznati vrijednost čovjeka u vlastitom biću.

Vrijednosti na temelju kojih koncipiramo specifične odgojne dužnosti iznjedrene su povijesnom analizom razvoja fenomena etičkih vrijednosti koja je sastavnim dijelom ove doktorske disertacije. Stoga na temelju kontinuiteta njihove epohalne zastupljenosti i pojavnosti obavljamo selekciju i koncipiramo slijedeći poželjni sustav etičkih vrijednosti kao odgojnih vrijednosti na temelju kojih gradimo sustav pedagoških dužnosti:

Hrabrost/jakost – jakost volje da u odgojnom djelovanju izvršava zapovijed razuma. Dužnost odolijevanja afektima volje kao usmjeravanja odgajanika prema subjektivnim svrhama odgajatelja;

Umjerenost – sabranost/trijeznost – dužnost razumskog ublažavanja, obuzdavanja i kontroliranja afekata u odgojnom djelovanju;

Razboritost – dužnost odgojnog razvijanja rasudne snage razuma kojom se analizira i sintetizira ljudsko iskustvo;

Mudrost – dužnost posjedovanja velike količine znanja koje se sastoji u mogućnosti objašnjavanja slijeda i međusobne ovisnosti iskustvenih činjenica;

Revnost/radišnost – dužnost razvijanja znanja radi stjecanja *mudrosti*;

Pravednost – dužnost odgojnog djelovanja na način ostvarivanja jednakosti među odgajanicima. Dužnost nepristranosti i afektivne nevezanosti kao subjektivnog preferiranja pojedinca u odgojnom djelovanju.

VI. ZAKLJUČAK

Etičke vrijednosti trajni su orijentacijski standardi kojima se determiniraju poželjni obrasci ljudskog ponašanja i djelovanja. Njihov razvoj analogan je razvoju razumijevanja ljudske prirode. Čovjek u tom smislu predstavlja jedino biće koje ima potrebu vlastitu prirodu oblikovati, uzdizati i kultivirati kako bi kao temeljni uvjet mogućnosti vlastite kulturne i duhovne egzistencije osigurao slobodu vlastitog djelovanja. U tom pogledu, čovjek osim što nastoji spoznati uvjete, kriterije i granice vrednovanja sebe kao individue, sam sebe nužno percipira i vrednuje u odnosu prema drugome pa na taj način neizostavno reflektira kulturne i društvene vrijednosti vremena u kojem je otisnut. Bilo da su promatrane objektivno ili subjektivno, univerzalno ili relativno, instrumentalno ili terminalno etičke vrijednosti u svakom svom obliku, relaciji ili teorijskoj koncepciji humaniziraju. Njihova temeljna odrednica se sastoji u sadržajnom obuhvaćanju, interpretaciji i razumijevanju kulturnih i društvenih dobara koje izdvajaju, uzdižu i oplemenjuju ljudsku prirodu. Bez obzira na interpretativni aspekt teorijskog polazišta u kojem je utemeljen znanstveni pristup njihovom fenomenu one oslikavaju kulturna i društvena dobra koja čovjeka čine čovjekom.

Etičke vrijednosti promatraju se ponajprije u kontekstu njihove odgojne uloge, a njihovo izvorno razumijevanje pronalazimo već u antici a ono ukazuje na objedinjenost etičkog, političkog, estetskog, epistemološkog, teološkog i pedagoškog momenta u pristupu vrijednostima. Određenje vrijednosti u smislu njihove pojmovne redukcije na specifični oblik dobra predstavlja samo interpretativni i partikularni dio cjeline kojoj kao širi teorijski fenomen pripadaju. Pojam kalokagatije najprikladnije opisuje cjelinu vrijednosnog ideala koncipiranog u ideji čovjeka kojom je objedinjena estetska komponenta u vrijednosti lijepog, etička komponenta u vrijednosti dobrog i spoznajna komponenta u vrijednosti istine. Jedinstvo etičkog, estetskog i spoznajnog momenta važno je iz nekoliko razloga. Primarno, njihovo zajedništvo ukazuje na nužnost razumijevanja vrijednosti kao međuovisne, koherentne cjeline. Sekundarno, vrijednosti kao cjelina su dio inteligibilnog i osjetnog iskustva koje je analogno dualnom određenju čovjeka kao duhovnog i tjelesnog bića. Tercijarno, vrijednosti kao kulturni fenomeni nisu samo sredstva osobne valorizacije, identifikacije ili aspiracije, već u širem smislu predstavljaju nositelje kulturnih ideja koji su kao elementarni oblici imanentni temeljima ljudske kulture i civilizacije.

Premda spoznaja vrijednosti u pogledu tradicije kao kulturne transmisije posredovane odgojem i obrazovanjem nužno uključuje odgojne implikacije, odgojni utjecaj vrijednosti ne

odvija se isključivo kao intencionalan čin. U tom smislu čovjekovo određenje kao čin vrijednosnog samoodređenja nužno uključuje mogućnost slobodnog, svjesnog i reflektivnog izbora vrijednosne orijentacije kao dispozicije za životno usmjeravanje. Sposobnost refleksije predstavlja put spoznaje, odabira i prosudbe vrijednosti kojima se analizira, vrednuje i usmjerava ljudsko djelovanje. Odgojni čin u vrijednosnom opredjeljenju zauzima izrazitu važnost jer, osim što podrazumijeva selekciju određenih vrijednosti, izdvajanjem pojedinih u odnosu na druge, izgrađuje senzibilitet pojedinca za njihovu identifikaciju koja povratno uvjetuje i usmjerava njegovo djelovanje. Vrijednosti tako prelaze iz objektivnog, kulturnog i društvenog realiteta u subjektivan realitet ljudskog života te se putem odgoja i obrazovanja posreduju i razvijaju obliku individualnih ljudskih vrlina.

Materijalna etika vrijednosti temelji izvor etičkog djelovanja na razvoju ljudskih karakternih osobina kao dispozicija koje se ogledaju u vrlinama. Ona u svojoj biti podrazumijeva odgojnost. Vrijednosti se nužno posreduju stvaranjem navika, učenjem ili izražavanjem u obliku razvoja ljudske racionalnosti i kao takve postaju dijelom ljudskog iskustva. Čin posredovanja vrijednosti jest čin odgajanja. Širi koncept posredovanja vrijednosti na kojeg u vidu moralnog odgoja ukazuje Terhart (2001) naglašava njegovo odvijanje bez obzira na svijest o njegovom odvijanju, dok će Boudon (2001) istaknuti da škola bilježi nedostatak učinkovitosti po pitanju prijenosa znanja o čovjeku i vrijednostima. Stoga u pogledu ove disertacije smatramo neophodnim naglasiti nužnu potrebu razvoja i obrazovanja takve svijesti.

Odgoj u tom pogledu smatramo činom usmjerenim na interiorizaciju etičkih vrijednosti kojim se posljedično razvija djelovanje u obliku vrlina koje čovjeka upućuju na određeno dobro. Shvaćeno kao opći pojam dobro je zastupljeno i prezentira se putem materijalnog i duhovnog aspekta vrijednosti kojima se usmjerava moralno djelovanje. Temeljem odrednica koje pronalazimo unutar raspravnog dijela, etičke vrijednosti svrstavamo u duhovna i nematerijalna dobra, ali unutar analize iskazujemo i prisutnost ugone i ljepote kao kategorije vrijednosti koje su, za razliku od inteligibilne, prvenstveno usmjerene na čovjekovu osjetilnu spoznaju te ih stoga prema Henzu kategoriziramo kao estetičke vrijednosti.

Korist unutar disertacije nije kategorizirana kao etička vrijednost iz razloga što promatrana u pragmatičnom aspektu polazi od razumijevanja da moralna vrijednost ljudskog djelovanja nije određena njegovom namjerom, već učinkom. Stoga je prvenstveno shvaćamo kao ekonomsku vrijednost koja će se u antropološkim teorijskim odrednicama pokazati kao važan čimbenik usmjeravanja ljudskog djelovanja. Korist implicira moralni relativizam jer je njena svrha određena materijalno i iskustveno što je čini subjektivnom. U analizi povijesnog

razvoja etičkih vrijednosti određenja koristi pronalazimo važnim iz razloga što brojne implikacije u razmatranju etičkih vrijednosti poput onih kod Platona, Cicerona i Spinoze ukazuju da se korist uvijek nalazi kao moguća prepreka u prosuđivanju moralno ispravnog kao racionalno određenog i iskustveno neuvjetovanog čina. U tom pogledu važno je istaknuti materijalnu narav koristi koja je oprečna nematerijalnoj moralnoj vrijednosti kao duhovnoj vrijednosti. U ovoj disertaciji stoga korist iz polazišta pedagoške deontologije promatramo kao odgojno neprihvatljivu ukoliko nije u službi dobra.

Jednako važnom i zastupljenom se unutar povijesnog istraživanja prezentira vrijednost ugone. Unutar ekonomske antropološke teorije Malinowski (1960) će tjelesnu ugonu prepoznati kao jednu od temeljnih ljudskih potreba temeljem kojih društvo daje odgovor u obliku pružanja sigurnosti. Vrijednost ugone u etičkom pogledu nadilazi takvu interpretaciju i u Platonovim dijalozima pa kasnije pokazuje da čovjek ne teži samo zadovoljenju osnovnih potreba, već ugonu kao poželjnu vrijednost kojom usmjerava vlastito djelovanje nastoji prakticirati u daleko širem smislu. Analiza povijesnih izvora literature jasno ukazuje da se vrijednost ugone jednako poput koristi ili ljepote vezuje za osjetilnu, iskustvenu a time ujedno i materijalnu domenu vrijednosti, dok će moralno prosuđivanju nužno u svakom pogledu biti vođeno isključivo moćima racionalnog prosuđivanja.

Povijesna analiza etičkih vrijednosti se kroz sva promatrana razdoblja usmjerava na iskazivanje postojanosti dualnog određenja pojma dobra kojeg reprezentiraju, a njihova se spoznaja ogleda bilo na iskustvenoj ili razumskoj razini. Iskustveno i materijalno dobro, shvaćeno je uvijek kao trenutno, prolazno, osjetilno i afektivno pa osim što čovjeka determinira kao prirodno biće po svom određenju je subjektivno i stoga relativno. Racionalno i duhovno dobro, shvaćeno kao trajno i bezvremensko, čovjeka determinira kao umno i kulturno biće, dok se djelovanje vođeno takvom svrhom određuje kao objektivno i univerzalno. Čovjek određen i uvjetovan vlastitom prirodom i kulturom trajno je suočen s dualitetom vlastitog bića u čijoj se suprotnosti stvara, odvija i reflektira postojanost ljudskog morala. Sam odgoj u tom pogledu zauzima izrazito važnu ulogu, a ona nije odražena samo u posredovanju, usmjeravanju i vođenju kroz vrijednosti za vrijednosti već u harmoniziranju, usklađivanju te razvoju svijesti o tome što je vrijednost te kako u skladu s njom usmjeriti vlastito djelovanje.

Vrijednost je uvijek određena u odnosu prema čovjeku kao društvenom i kulturnom biću. Objektivna razina moralnog djelovanja je ono što vrijednost čini postojanom pa stoga zaključujemo da se u subjektivnom i relativnom pogledu pitanjima moralnog djelovanja s pozicije vrijednosti nije moguće baviti. Vrijednost nužno uključuje kolektivnost, društvenost i uzajamnost jer poput moralnih normi, njena se opstojnost, spoznaja i implementacija odvija kao

trajan proces interaktivne razmjene kulturnih ideja o tome što se u ljudskom djelovanju smatra vrijednim dobrim i poželjnim.

U skladu s metodološki postavljenim ciljevima i zadaćama doktorske disertacije dajemo odgovor na prvu istraživačku tvrdnju kojom dokazujemo da je razvoj etičkih vrijednosti uvjetovan odgojem. Razvoj etičkih vrijednosti moguće je analitički promatrati unutar dva aspekta. Jedan je kolektivni, odnosno društveni, a drugi je individualni, osobni ili personalni. Oba aspekta promatramo kao međusobno povezane i neodvojive elemente jedne cjeline ljudskog života. Kako bi čovjek razvio senzibilitet za vrijednosti neophodno je djelovanje društvene u obliku socijalizacijskih procesa koji uključuju odgoj. Vrijednosti u tom pogledu moraju biti sadržane, prisutne i zastupljene unutar društva kao kolektiva koji ih prepoznaje i determinira. Sociolozi će unutar vlastitih teorija iskazati da se u uzajamnom izražavanju stava između pojedinca i grupe prema određenoj aktivnosti formiraju vrijednosti, a one mogu biti analogne ekonomskim, umjetničkim, znanstvenim, religijskim i drugim vrijednostima (Thomas i Znaniecki, 1918, 32). Važno je istaknuti da u sociološkoj perspektivi one ne postoje same po sebi već se razvijaju tijekom određenog vremena i zatim postaju determinirane kao vrijednosti. Sociolog Talcott Parsons će ih stoga prepoznati kao element neophodan za konstituiranje društvenog sustava. Vrijednosti prema tome predstavljaju temelj na kojem je izgrađen cjelokupni društveni sustav. U drugom pogledu pojedinac putem odgoja kao procesa posredovanja društveno determiniranih vrijednosti će u razvojnom smislu oblikovati i razvijati vlastiti sustav vrijednosti koji se unutar etičkih teorija determinira u obliku karakternih vrlina. One će služiti kao trajne dispozicije, smjernice i odrednice sposobnosti moralnog prosuđivanja i djelovanja. Unutar aksiologije se sposobnost moralnog prosuđivanja određuje kao proces trajno ovisan o vrijednosnoj orijentaciji pojedinca. Ona može biti heteronomna ili autonomna (Životić, 1986), a Kohlberg (1976), će unutar tri razine i šest stupnjeva moralnog razvoja prezentirati postupnu tendenciju prijelaza od heteronomne prema autonomnoj analogno rastu svijesti pojedinca. Oblikovanje takve svijesti ovisi kako o odgoju kao razvoju senzibiliteta za moralni fenomen tako i reflektivnosti pojedinca kojom je određena razvojna granica mogućnosti njegovog prosuđivanja. Uviđamo da odgoj kao moralni razvoj, usmjeravanje i vođenje ima značajnu ulogu u razvoju individualnih ali i društvenih vrijednosti. Čovjek se odgaja ne samo time što usavršava svoje sposobnosti, već i time što se obogaćuje novim vrijednostima dok u svojoj temeljnoj biti odgoj aspirira ostvarenju vrijednosti te ih pokušava aplicirati u ljudskome životu (Bezić, 1977, 1990). Stoga zaključujemo da je nemoguće odgajati bez prisustva vrijednosti te će individualne etičke vrijednosti kao vrline u razvojnom pogledu

biti značajno uvjetovane odgojem dok će u pogledu društvenih etičkih vrijednosti odgoj služiti njihovom očuvanju, održanju i njegovanju.

U skladu s drugom istraživačkom tvrdnjom kojom tvrdimo da povijesni izvori ukazuju na poželjan odgojni utjecaj etičkih vrijednosti pružamo slijedeći odgovor. Svi analizirani nama dostupni povijesni izvori ukazuju na poželjan odgojni utjecaj etičkih vrijednosti u povijesnom kontinuitetu od antike do prosvjetiteljstva. Razvoj etičkih vrijednosti cilj je odgojnog djelovanja. U Sokratovom učenju pronalazimo da je temeljna etička vrijednost znanje. Jedino putem znanja čovjek može ostvariti sretan i ispunjen život. Kako bi stekao znanje čovjek mora propitivati, istraživati i promišljati samoga sebe što ujedno znači i odgajati samoga sebe za život u vrlini. Premda su vrijednosti istaknute i prepoznate u obliku kardinalnih vrlina kod Platona vrijednost znanja i dalje prepoznajemo u vrlini razboritosti i mudrosti koja se temelji u upravljanju svim ostalim dijelovima duše. Način života u vrlini omogućuje dobar život pojedincu i čitavoj zajednici, a predstavlja skladan život kojim se ostvaruje pravednost. Nesebičnost i ustrajnost su vrline kojima se ostvaruje hrabrost. Trijeznost i sabranost nam omogućuju ostvarivanje umjerenosti. Razboritost i mudrost su objedinjene u sudjelovanju u svim prethodnim vrlinama vodi blaženstvu.

Aristotel jednako ukazuje da se putem života u vrlini ostvaruje dobar život koji vodi blaženstvu, a vrlinu je potrebno vježbati i učiti. Ona je preduvjet dobrom životu pojedinca i zajednice jer prethodi politici kao ideji ostvarivanja dobra na društvenoj razini.

Rimski mislioci, poglavito stoici, ističu poželjan odgojni utjecaj etičkih vrijednosti tvrdeći da se temeljna vrijednost sastoji u razvoju ljudskog razuma kojim se postiže ideal nepomućenosti, neuvjetovanosti i slobode od prolaznih i ispraznih želja i afekata. U tom smislu ponovno prepoznajemo važnost ranije istaknute vrline razboritosti.

Sv. Augustin i Toma Akvinski kao nositelji srednjovjekovnih misli istaknuti će život u vrlini koji može pružiti dobar život zbog kojeg je potrebno učiti i navikavati se na vrlinu, ali ona nije dostatna kako bi čovjeku pružila trajno ispunjenje koje se sastoji u spoznaji i približavanju Bogu.

Machiavelli kao predstavnik renesanse zagovara povratak čovjeku, njegovim sposobnostima i u tom pogledu jednako tako tvrdi da vrlina ima poželjan utjecaj na oblikovanje ljudske osobnosti i karaktera. Njegovo razumijevanje vrline nadilazi okvir etičkog i time ukazuje na važnost učinka ljudskog djelovanja.

Prosvjetiteljstvo kao posljednje istraživano razdoblje s predstavnicima poput Rousseaua, Locka, Kanta i Herbarta jednako tako snažno ukazuje na poželjan odgojni utjecaj etičkih vrijednosti. Njihov razvoj se odvija putem odgoja i stoga postaje ključan za ispravno moralno

djelovanje i rasuđivanje. Rousseau ukazuje na moralnu iskvarenost i moralni relativizam društva te potrebu da se moralnim odgojem takva stvarnost preoblikuje. Locke tvrdi da je odgoj kojim se razvija valjani karakter daleko važniji od svih drugih praktičnih znanja. Kant naglašava potrebu ranog učenja o moralu radi razvoja osjećaja dužnosti kao ispravnog postupanja, dok se Herbartove ideje relacije volje smatraju temeljima pedagogije.

U skladu s trećom istraživačkom tvrdnjom kojom dokazujemo da postoji povijesni kontinuitet nositelja ideja i teoretičara etičkih sustava vrijednosti pružamo slijedeći odgovor. Postoji povijesni kontinuitet nositelja ideja i teoretičara etičkih sustava vrijednosti. Teoretičari vrijednosti pritom nemaju jednako razvijen cjeloviti sustav unutar kojeg eksplicitno i detaljno prezentiraju etičke vrijednosti. Međutim, bez obzira na povijesni kontekst i vremenski odmak pronalazimo slične ideje, nazore i interpretacije moralnih problema koje u razvojnom smislu odražavaju promjene u njihovom razumijevanju, ali s obzirom na kontinuitet i prisustvo fenomena etičkih vrijednosti zadržavaju svoju postojanost. Etičke vrijednosti se u tom smislu iskazuju unutar svih analiziranih i nama dostupnih povijesnih sadržaja i izvora literature kojima se potvrđuje postojanost i kontinuitet nositelja etičkih vrijednosti u vidu njihovih autora.

U skladu s četvrtom istraživačkom tvrdnjom kojom tvrdimo da postoji povezanost između poželjnih vrijednosti pedagoškog djelovanja u različitim etičkim teorijama promatranima u povijesnom razvoju pružamo slijedeći odgovor. Pedagoško djelovanje kao odgojno djelovanje odvija se putem smislenog, usmjerenog čina vođenja i posredovanja vrijednosnog iskustva. Vođenje kao smisleno usmjeravanje odgajanja kojim se on samostalno razvija kroz osobno iskustvo vrijednosti uz samopropitivanje, temeljna je odgojna metoda prisutna još od Sokratskih dijaloga. Razvoj znanja kao temeljne vrijednosti putem koje čovjek oblikuje, razmatra i usmjerava vlastito djelovanje ključan je koncept vrijednosti koji ukazuje da su one nužno dio ljudskog iskustva. Premda je njihovo iskustvo individualno i subjektivno one su kao kriterij, standard ili norma objektivne. U tom smislu je cilj svakog odgojnog djelovanja sadržan u razvoju osobnosti i karaktera kojim vrijednosti čine temeljnu odrednicu u usmjeravanju vlastitog djelovanja. Unutar ove doktorske disertacije tvrdimo da to nisu bilo koje vrijednosti već etičke vrijednosti jer je njihov konačni cilj usmjeren prema ostvarivanju objektivnog dobra. Povezanost između poželjnih vrijednosti pedagoškog djelovanja u različitim etičkim teorijama koje su analizirane kroz povijesni razvoj pronalazimo u slijedećim odrednicama. Znanje, mudrost i razboritost u Sokratovom, Platonovom i Aristotelovom učenju povezujemo s razumom (kao *ratio perfecta*) u Senekinom učenju. Ista vrijednost razboritosti ponovno se iskazuje kod sv. Augustina i Tome Akvinskog u smislu jedne temeljne vrline sadržane u usmjeravanju moralnog djelovanja putem razuma. Vrijednost kao vrlinu mudrosti i

razboritosti ponovno pronalazimo kod Machiavellija i Campanelle, a njezino prisustvo u različitim teorijama nastavlja se sve do prosvjetiteljstva kada je zastupljena kod Hobbesa, Spinoze, Lockea, Rousseaua i Kanta. Rousseau će pritom jasno napomenuti da je razboritost vrлина koja se sastoji u poduci dok će idejni začetnik Sokrat istu poduku prakticirati putem postavljanja pitanja, usmjeravanja, vođenja i istraživanja. Premda prepoznamo i druge vrijednosti koje su zastupljene i iskazane kao poželjne ipak kao temeljnu poželjnu vrijednost pedagoškog djelovanja predstavljamo razboritost kojom se dolazi do znanja i mudrosti, a njena se povezanost u raznim teorijama iskazuje i prepoznaje u kontinuitetu tijekom čitavog povijesnog razvoja zapadne kulture i civilizacije.

U skladu s petom istraživačkom tvrdnjom kojom dokazujemo da su pojedine kategorije etičkih vrijednosti zastupljene unutar svih povijesnih razdoblja obuhvaćenih analizom sadržaja odabrane literature pružamo slijedeći odgovor. Kategorije etičkih vrijednosti: razboritost, mudrost, hrabrost (jakost), umjerenost, pravednost (kao kardinalne vrline) te pobožnost, ugoda, velikodušnost, ljubav, sreća, darežljivost i razumnost pronalazimo unutar svih povijesnih razdoblja obuhvaćenih analizom sadržaja odabrane literature. U tom smislu tvrdimo da su dane etičke vrijednosti bez obzira na vremenski aspekt trajno prisutne u razmatranju nositelja ideja i teoretičara etičkih sustava vrijednosti.

Dane vrijednosti stoga smatramo univerzalnim odgojnim vrijednostima koje će bez obzira na vremenski odmak i razvojnu tendenciju etičkog promišljanja i dalje biti zastupljene, iskazane, razmatrane i tematizirane u budućim pedagoškim promišljanjima fenomena odgojnih vrijednosti.

U skladu s šestom istraživačkom tvrdnjom kojom se obrazlaže zastupljenost etičkih vrijednosti unutar deontološke etičke teorije dajemo potvrđan odgovor. U tom smislu deontološku teoriju promatramo putem analize filozofske i pedagoške literatue njezinih početnika i utemeljitelja Immanuela Kanta i sekundarne literature koju čine njegovi relevantni teoretičari (Korsgaard, 1986; Stratton-Lake, 2005; Wood, 2009; Dierksmeier, 2013; Cureton i Hill, 2014). Temeljna etička vrijednost deontološke teorije jest “jakost čovjekove maksime pri izvršavanju dužnosti“ (Kant, 1999, 181). Kant će je opisati kao *hrabrost* (*fortitudo moralis*) odnosno kao čudorednu snagu koja tvori čovjekovu jedinu i istinsku ratničku čast koja se također naziva praktičnom mudrošću. Deontološka teorija prepoznaje etičke vrijednosti kao specifične vrline koje doprinose ostvarivanju određenih moralnih svrha. Specifične vrline nisu od jednake važnosti poput temeljne etičke vrijednosti (*fortitudo moralis*), ali ukazuju na postojanost drugih vrijednosti koje su unutar nje jednako tako zastupljene. Razlikuju se vrline prema sebi poput čestitosti, umjerenosti, dostojanstva, istine, poštenja, iskrenosti i poniznosti

te vrline koje doprinose ostvarenju moralnih svrha u odnosu prema drugima a to su: ljubav kao dobrotvornost, zahvalnost i sućut, čovjekoljublje, dobrohotnost, umjerenost i prijateljstvo.

U skladu sa sedmom istraživačkom tvrdnjom kojom tvrdimo da je temeljem povijesne analize razvoja etičkih vrijednosti moguće strukturirati okvir pedagoške deontološke teorije odgovor je dan u petom poglavlju Interpretativnog dijela rada pod nazivom "Prijedlog teorijskog okvira pedagoške deontologije". Unutar ovoga naslova se razrađuje, prezentira i daje mogući teorijski okvir suvremene pedagoške deontološke teorije utemeljene na hermeneutičkoj paradigmi razvojne analize etičkih vrijednosti.

Temeljem interdisciplinarne naravi fenomena vrijednosti, ovom je disertacijom pružena cjelovita teorijska analiza pristupa fenomenu vrijednosti iz znanstvenih perspektiva antropologije, filozofije, sociologije, psihologije i pedagogije. Užim usmjeravanjem na povijesnu analizu razvoja etičkih vrijednosti disertacija prezentira, identificira, kategorizira i interpretira njihov razvoj i njihov odgojni utjecaj. Povijesni autoriteti obuhvaćeni analizom ove disertacije ukazuju na poželjno odgojno djelovanje etičkih vrijednosti i potrebu njihovog posjedovanja, prenošenja, razvijanja i oblikovanja u svrhu vođenja dobrog, ispunjenog i smislenog života.

Polazeći od deontološke teorijske koncepcije kao etičke teorije stoga smatramo da će i narav pedagoškog poziva u bitnom smislu biti određena posredovanjem etičkih vrijednosti. Deontološku teoriju kao teorijski koncept odabiremo iz razloga što u pogledu pedagoške profesije težimo održanju i razvoju etičkih vrijednosti koje smatramo nužnima za pedagoški poziv. Njihova proizvoljnost kao i odbacivanje odgovornosti rezultiraju varijabilnim odgojnim djelovanjem koje se jednako tako reflektira i na sam odgojni učinak. U tom pogledu ističemo da profesionalno odgojno djelovanje mora nužno biti utemeljeno na etičkim vrijednostima temeljem kojih se štiti integritet, sloboda i cjelovitost ljudske osobe, ali i omogućuje autonoman razvoj moralne svijesti pojedinca.

Otvorene mogućnosti za daljnje istraživanje vidimo u dodatnom strukturiranju kategorija etičkih vrijednosti putem analize sadržaja literature dodatnih povijesnih predstavnika radi stjecanja detaljnijeg uvida u epohalnu strukturu etičkih vrijednosti. Također smatramo mogućim načiniti njihovu periodizaciju na temelju hijerarhijskih odnosa strukture i sadržaja samih vrijednosnih kategorija. U pogledu daljnjeg razvoja teorijskog okvira pedagoške deontologije smatramo mogućim formulirati dodatne specifične pedagoške dužnosti na temelju etičkih vrijednosti te dodatno razraditi okvir za njenu moguću prakseološku primjenu.

VII. LITERATURA

1. Afrić, V. (1988). Simbolički interakcionizam. *Revija za sociologiju*, 19 (1-2), 1-13. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/155654>
2. Amyot, J. (1959). The problem of values in social anthropology. *Philippine Sociological Review*, vol. 7, br. 4, str. 1-6. Preuzeto s: <https://www.jstor.org/stable/41853454>
3. Albert, H. (1991). *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
4. Allport, G. W., & Vernon, P. E. (1931). *A study of values*. Boston: Houghton Mifflin.
5. Appadurai, A. (1986). Introduction: Commodities and the Politics of Value. U: Appadurai, A. (ur.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 3-63.
6. Aristotel (1992). *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
7. Aristotel (1988). *Politika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber
8. Aurelije, M. (2003). *Misli (izbor iz djela)*. Zagreb: Nova akropola.
9. Augustin, A. (1999). *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
10. Augustin, A. (1982). *O državi Božjoj - svezak prvi (knjiga I-X)*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
11. Augustin, A. (1995). *O državi Božjoj - svezak drugi (knjiga XI-XVIII)*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
12. Augustin, A. (1996). *O državi Božjoj - svezak treći (knjiga XIX-XXII)*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
13. Beck, D. i Cowan, C. (1996). *Spiral Dynamics: Mastering Values, Leadership and Change*, Malden: Blackwell Publishers.
14. Berčić, B. (2012). *Filozofija svezak prvi*. Preuzeto s: https://bib.irb.hr/datoteka/546996.Bericic_Filozofija_e-izdanje.pdf

15. Belshaw, S. C. (1959). The identification of values in anthropology. *American Journal of Sociology*. vol. 64, br. 6, 555-562. Preuzeto s: <https://www.jstor.org/stable/2774036>
16. Berk, L. (2005). *Psihologija cjeloživotnog razvoja*. Jastrebarsko: Naklada Slap.
17. Bezić, Ž. (1977). Što znači odgajati?. *Obnovljeni život*, 32 (4), 333-344.
18. Bezić, Ž. (1990). *Biti čovjek! Ali kako? Odgojne smjernice*. Đakovo: Biskupski ordinarijat Đakovo.
19. Bezler, M. (2008). *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin & New York: Walter de Gruyter
20. Biel, A. (2003). Environmental behaviour: Changing habits in a social context. U: A. Biel, B. Hansson i M. Martensson (ur.), *Individual and structural determinants of environmental practice*. Aldershot: Ashgate.
21. Birx, H. J. (ur.) (2006). *Encyclopedia of anthropology* (Vol. 1-5). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc., DOI: 10.4135/9781412952453
22. Byrne, M. (2001). Hermeneutics as a methodology for textual analysis. *ARON journal*, 75(5), 968-970.
23. Bloom, A. (1979). *Introduction*. U: Rousseau, J. J., *Emile or On education*. New York: Basic Books, 3-28.
24. Bognar, B. (2015). Čovjek i odgoj. *Metodički ogledi*, 22 (2), 9-37. Preuzeto s: <https://doi.org/10.21464/mo42.222.937>
25. Boudon, R. (2001). *The Origin of Values: Sociology and Philosophy of Beliefs*. New Brunswick: Transaction Publishers.
26. Brun, J. (2007). *Sokrat*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
27. Brust-Nemet, M. i Mlinarević, V. (2016). PROCJENE UČITELJA O KULTURI ŠKOLE. *Život i škola*, LXII (1), 93-103. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/165107>
28. Butters, A. (2015). A Brief History of Spiral Dynamics. *Approaching Religion*, 5(2), 67-78.

29. Cohen, L., Manion, L., Morrison, K. (2007). *Metode istraživanja u obrazovanju*. Zagreb: Naklada slap.
30. Crain, C.W. (2010). *Theories of Development: Concepts and Application*, Hove: Psychology Press.
31. Cureton, A. i Hill, T.E. (2014). Kant on Virtue and the Virtues. U: Snow, N.E. (Ur.), *Cultivating Virtue: Perspectives form Philosophy, Theology, and Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 87-110.
32. Čović, A. (2011). Pojmovna razgraničenja: moral, etika, medicinska etika, bioetika, integrativna bioetika. U: Čović, A. i Radonić, M. (ur.), *Bioetika i dijete: Moralne dileme u pedijatriji*, Zagreb: Hrvatsko društvo za preventivnu i socijalnu pedijatriju, 11-24.
33. De Fiance, J. (1964) Essai sur l'agir humain. U: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, 62(73), 193-195. Preuzeto s: www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1964_num_62_73_7931_t1_0193_0000_1
34. Delaney, J. (2006). *Rousseau and the Ethics of Virtue*. London & New York: Continnum International Publishing Group
35. Dillon, M. (2013). *Introduction to Sociological Theory: Theorists, Concepts, and their Applicability to the Twenty-First Century*. Singapore: Wiley-Blackwell.
36. Dierksmeier, C. (2013). Kant on Virtue. *Journal of Business Ethics*, 113(4), 597-609.
37. Družinec, V. (2016). Transfer vrijednosti s roditelja na djecu. *Školski vjesnik*, 65 (3), 475-488. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/178119>
38. Eving, A. C. (1947). *The definition of Good*. New York: Macmillan
39. Eysenck, H. (1954). *The psychology of Politics*. London: Routledge-Kegan.
40. Fallona, C. i Canniff, J. (2013). Nurturing a moral stance in teacher education. U: Sanger, M. N. i Osgurhorpe, D. R. (ur.), *The moral work of teaching and teacher education*. New York: Teachers College press, 75-91.
41. Ferić, I. (2009). *Vrijednosti i vrijednosni sustavi*. Zagreb: Alineja

42. Filipović, V. (1956). *Filozofija renesanse - Filozofska hrestomatija III*, Zagreb: Matica Hrvatska.
43. Filipović, V. (1984). *Filozofijski riječnik*. Zagreb: Nakladni Zavod Matice Hrvatske.
44. Fulton, D. C., Manfredo M. J., i Lipscomb, J. (1996). Wildlife value orientations: a conceptual and measurement approach. *Human Dimension of Wildlife* 1:24-47. Preuzeto s: <http://dx.doi.org/10.1080/10871209609359060>
45. Gould Schurman, J. (1881). *Kantian ethics and the ethics of evolution*. London: Williams and Norgate.
46. Gensler, H. J. (1996). *Formal ethics*. London: Routledge.
47. Glaser, B. G., Strauss, A.L. (1967) *The discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine Publishing Company.
48. Graeber, D. (2016). Prema antropološkoj teoriji vrijednosti: Lažna kovanica naših snova, Zagreb: Jesenski i Turk.
49. Grubiša, D. (1985). *Uvod u Machiavellija*. U: D. Grubiša (ur.), *Nichollo Machiavelli – Izabrano djelo (prvi svezak)*. Zagreb: Globus, 12-73.
50. Graves, C. (1974). Human nature prepares for a momentous leap. *The Futurist*, April, 72-87. Preuzeto s <http://spiraldynamicsintegral.nl/wp-content/uploads/2013/09/Graves-Clare-Human-Nature-Prepares-for-a-Momentous-Leap.pdf>
51. Gross, M. (1980). *Historijska znanost - razvoj, oblik, smjerovi (II. izd.)*. Zagreb: SNL
52. Gudjons, H., (1995). *Pedagogija: temeljna znanja*. Zagreb: Educa.
53. Guthrie, W.K.C. (2006). *Povijest grčke filozofije III: Sofisti - Sokrat*. Zagreb: Naklada Jurčić.
54. Guthrie, W.K.C. (2007a). *Povijest grčke filozofije IV: Platon čovjek i njegovi dijalozi ranije doba*. Zagreb: Naklada Jurčić.
55. Guthrie, W.K.C. (2007b). *Povijest grčke filozofije VI: Aristotel: Sučeljavanje*. Zagreb: Naklada Jurčić.

56. Hajnić, H. (2002). *Percepcija problema, sustav vrijednosti i atribucije uspjeha adolescenata s područja različito zahvaćenih ratom*. Diplomski rad. Zagreb: Odsjek za psihologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.
57. Havelka, N. (1998). Vrijednosne orijentacije adolescenata: vrijednosti i svijest o sebi. *Nastava i vaspitanje*, 5, 803-824. Beograd: Pedagosko drustvo Srbije.
58. Haralambos, M. i Holborn, M. (2002). *Sociologija: Teme i perspektive*, Zagreb: Golden Marketing.
59. Hartmann, N. (2003). *Etika*. Zagreb: Naklada Ljevak.
60. Herbart, J. F. (1898). *Lectures on education. U Letters and Lectures on Education*, London: Swan Sonnenschein & Co. P.
61. Hobbes, T. (2013). *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
62. Hobljaj, A. (2005). Vrijednosno usmjereni odgoj u vrijednosno usmjereojoj školi, *Filozofska istraživanja*, 97, god. 25, sv. 2, str. 389-411.
63. Huljev, A. (2018). *Uloga romana i bajki Ivane Brlić-Mažuranić u oblikovanju odgojnih vrijednosti* (Doktorska disertacija). Doktorska škola društveno-humanističkih znanosti, Osijek.
64. Hutcheon, P. D. (1972). Value theory: Towards conceptual clarification. *The British Journal of Sociology*, 23(2), 172-187.
65. Ilišin, V. (2011). Vrijednosti mladih u Hrvatskoj. *Politička misao*, 48(3): 82-122. Preuzeto s: http://idiprints.knjiznica.idi.hr/60/1/PM%202011_3%20Ili%C5%A1in.pdf
66. Iwasa, N. (2013). Reason Alone Cannot Identify Moral Laws. *Journal of Value Inquiry* 47 (1-2), 67-85.
67. Ivaniš, M. (2014). *Međuzavisnost osobnih vrijednosti i etičkoga ponašanja najvišega posloводства s poslovanjem hotelskih poduzeća* (Doktorska disertacija). Ekonomski fakultet. Rijeka.
68. Jakopec, P. (2014). *Etika 4: Etika ili o dobru*. Zagreb: Školska knjiga.

69. Jastrzebski, A. (2011). Gordon W. Allport's Concept of the Human Person: On a Possible Dialogue between Philosophy and Psychology. *The Pluralist*, 6 (1), 71-86. Preuzetso s: <https://www.jstor.org/stable/10.5406/pluralist.6.1.0071>
70. Jimenez, J.C. (2008). *The Significance of Values in an Organization*. Cognaf Comunicaciones. ISBN 978-980-12-3779-2.
71. Jukić, R. (2013). Moralne vrijednosti kao osnova odgoja. *Nova prisutnost*, 11(3): 241-263. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/file/164212>.
72. Kalin, B. (2015). *Filozofija – Uvod i povijest*. Zagreb: Školska knjiga.
73. Kant, I. (1908). *The Educational theory of Immanuel Kant: Translated and Edited. With and introduction by Edward Franklin Buchner*. Philadelphia: J.B. Lipincott Co.
74. Kant, I. (1953). *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*. Zagreb: Matica hrvatska
75. Kant, I. (1965). *The Metaphysical Elements of Justice: Part I of the Metaphysics of Morals*, Indianapolis: Hackett Pub. Co.
76. Kant, I. (1981). *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: BIGZ.
77. Kant, I. (1990). *Kritika praktičkog uma*. Zagreb: Naprijed.
78. Kant, I. (1991). *Vaspitanje dece*. Beograd: Bata.
79. Kant, I. (1999). *Metafizika ćudoređa*. Zagreb: Matica hrvatska.
80. Kant, I. (2003). *Osnivanje metafizike ćudoređa*. Zagreb: Feniks.
81. Kantorovich, A. (2014). An Evolutionary View of Science: Imitation and Memetics. *Social Science Information*, 53(3), 363-373.
82. Kohlberg, L. (1968). The child as a moral philosopher. *Psychology today*, 2, 25-30
83. Kohlberg, L. (1969). Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization. U: Goslin, D. (ur.), *Handbook of Socialization Theory and Research*. Chicago, IL: Rand McNally, 347-480.

84. Kirinić, G. (2018). *Vrijednosno orijentirana komunikacija* (Doktorska disertacija). Preuzeto s: http://darhiv.ffzg.unizg.hr/id/eprint/11159/1/Kirinic_Giovanna.pdf
85. Klafki, W. (1992). Didaktika kao teorija obrazovanja u okviru kritičko-konstruktivne odgojne znanosti. U: Gudjons i sur. (ur.), *Didaktičke teorije*. Zagreb: Educa.
86. Kristjánsson, K. (2017). Moral education today: Ascendancy and fragmentation, *Journal of Moral Education*, 46(4), 339-346.
87. Kohlberg, L. (1976). Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach". U: T. Lickona (ur.), *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*. Holt, NY: Rinehart and Winston.
88. Kohlberg, L. (1981). *The philosophy of moral development: Essays on moral development* (Vol. 1). New York: Harper and Row.
89. König E., Zedler, P. (2001). *Teorije znanosti o odgoju*. Zagreb: Educa.
90. Koplston, F. (1988). *Istorija filozofije – Tom 1 – Grčka i Rim*. Beograd: BIGZ.
91. Korsgaard, C. M. (1986). Aristotle and Kant on the source of Value. *Ethics*, 96(3), 486-505. Preuzeto s: <http://www.jstor.org/stable/2381067>
92. Korsgaard, C. M. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
93. Kluckhohn, C. (1951). Values and value-orientations in the theory of action: An exploration in definition and classification. U: T. Parsons i E Shills (ur.), *Toward a general theory of action*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 388-433.
94. Krizmanić, M. (2009). *Tkanje života*. Zagreb: Profil.
95. Kutleša, S. (ur.) (2012). *Filozofski leksikon*, Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža
96. Laertije, D. (1985). *Životi i Mišljenja istaknutih filozofa*. Beograd: BIGZ
97. Legrand, L. (1995). *Moralna izobrazba danas: Ima li to smisla?.* Zagreb: Educa.
98. Levy, N. (2004). *Moralni relativizam*. Zagreb: Jesenski i Turk.
99. Locke, J. (1830). *Some Thoughts Concerning Education*. Boston: Gray & Bowen.

- 100.Locke, J. (1962a). *Ogled o ljudskom razumu, tom I.* Beograd: Kultura.
- 101.Locke, J. (1962b). *Ogled o ljudskom razumu, tom II.* Beograd: Kultura.
- 102.Lukaš, M. (2010). *Obiteljski odgoj u Hrvatskoj – razvoj ideja od 1850. do 1918. godine*, Rijeka: Hrvatsko futurološko društvo.
- 103.Lukaš, M. i Mušanović, M. (2020). *Osnove pedagogije*. Vlastita naklada.
- 104.Lukić, I. (2014). Etika i moral – vječna pitanja etike. U: Matulić, I. (ur.), *Etika 1: Smisao i orijentacija*. Zagreb: Školska knjiga, 17-22.
105. Lune, H., Berg, L. B. (2017). *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Long Beach: California State University.
106. Macchiaveli, N. (1985). *Vladar*. U: D. Grubiša (ur.), *Nichollo Machiavelli – Izabrano djelo (prvi svezak)*. Zagreb: Globus, 97 – 148.
107. Macchiaveli, N. (1985). *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*. U: D. Grubiša (ur.), *Nichollo Machiavelli – Izabrano djelo (prvi svezak)*. Zagreb: Globus, 149 – 354.
108. Mansfield, H. C. (1998). *Machiavelli's Virtue*. Chicago: University of Chicago Press.
109. MacIntyre, A. (2002). *Za vrlinom – Studija o teoriji morala*. Zagreb: KruZak.
110. MacIntyre, A. (2006). *A Short History of Ethics*. London & New York: Routledge classic.
111. Mađarević, L. (2016). Moralni odgoj kao kultivacija emocija. *Napredak*, 157 (4), 459-473.
112. Malbašić, I. (2011). Tipologija organizacijskih vrijednosti, *Ekonomski pregled*, 62 (7-8), 421-442.
113. Matić, D. (1990). Vrijednosti kao predmet sociološke znanosti. *Revija za sociologiju*, 21 (3), 517-525. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/155250>
114. Matić, R. (2003). *Društvena promocija bezakonja*. Zagreb: Impresum.

115. Matza, D. i Sykes, G., M. (1957). Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency. *American Sociological Review*, 22(6), 664-670.
116. Malinowski, B. (1960). *A scientific theory of culture and other essays*. Oxford University Press: New York.
117. McDougall, William (2003). *An Introduction to Social Psychology*, Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
118. Meyer, H. (2002). *Didaktika razredne kvake*. Zagreb: Educa.
119. Mikanović, B. (2013). Vrednosne orijentacije učenika osnovne škole u slobodnom vremenu, *Istraživanja*, 4, 53-69.
120. Miliša, Z. i Bagarić, M. (2012). Stilovi ponašanja i vrijednosne orijentacije. *MediAnali*, 6 (12), 68-104. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/109959>
121. Miliša, Z., Dević, J. i Perić, I. (2015) Kriza vrijednosti kao kriza odgoja. *Mostariensia: časopis za društvene i humanističke znanosti* 19(2), 7-20.
122. Min, T. K. (1998). A Study on The Hierarchy of Values. Preuzeto s: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Valu/ValuMin.htm>
123. Mladenović, U. i Knebl, J. (2000). Vrednosne orijentacije i preferencije stilova života adolescenata. *Psihologija*, 33(3-4), 435-454.
124. Mlinarević, V., Brust-Nemet, M. (2012). *Izvannastavne aktivnosti u školskom kurikulumu*, Osijek: Učiteljski fakultet u Osijeku, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera.
125. Mlinarević, V. (2014). "Vrijednosti sustav učitelja – determinanta kulture škole i nastave", *Kulturom nastave (p) o učeniku*. Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku – Učiteljski fakultet u Osijeku, str. 123-169.
126. Mlinarević, V. (2016). IMPLICITNE PORUKE U SKRIVENOM KURIKULUMU SUVREMENE ŠKOLE. *Život i škola*, LXII (2), 13-25. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/179014>
127. Mlinarević, V., Živić, T. i Vranješ, A. (2016). ODGOJNE VRIJEDNOSTI U ODABRANIM GOVORIMA JOSIPA JURJA STROSSMAYERA, PROMICATELJA

- PROSVJETE I KULTURE. *Mostariensia*, 20 (1-2), 117-131. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/170902>
128. Moore, J. D. (ur.) (2009). *Visions of culture: An Annotated Reader*. Plymouth: Altamira Press.
129. Morin, E. (2008). *Etika*. Zagreb: Masmedia.
130. Morris, Charles (1956). *Varities of Human Values*, Chicago: The University of Chicago Press.
131. Motoi, G. (2017). Values as an object of study for the American and the French sociology. A review of F. Znaniecki's and R. Boudon's perspectives. *Social Sciences and Education Research Review*, Department of Communication, Journalism and Education Sciences, University of Craiova, vol. 4(2), 222-231.
132. Mrnjaus, K. (2008). Pedagoška promišljanja o vrijednostima. Rijeka, Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci
133. Munjiza, E.; Lukaš, M.; Peko, A. (2007). Odgojne vrijednosti u hrvatskoj usmenoj književnosti. U: Pintarić, A. (ur.), *Mitovi i legende: zbornik radova s međunarodnoga znanstvenoga skupa Zlatni danci 8*. Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet, Filozofski fakultet u Pečuhu i Matica hrvatska Osijek, 207–219.
134. Münsterberg, H. (1909). *The eternal values*. Boston: Houghton Mifflin.
135. Mužić, V. (1988). *Metodologija pedagoških istraživanja*. Sarajevo: IGKRO „SVJETLOST“ – OOUR Zavod za udžbenike.
136. Mužić, V. (2004). *Uvod u metodologiju istraživanja odgoja i obrazovanja*. Zagreb: Educa.
137. Nietzsche, F. (2009). *Tako je govorio Zarastustra*. Zagreb: Večernji edicija.
138. Palekčić, M. (2005). Utjecaj kvalitete nastave na postignuća učenika. *Pedagogijska istraživanja*, 2 (2), 209-232.

139. Parsons, T. i Shils, E.A. (ur.) (1951). *Toward a General theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press.
140. Pažanin, A. (1990). Praktična filozofija i filozofska etika. *Politička misao*, 27 (3), 66-78. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/113371>
141. Petz, B. (ur.) (1992). *Psihologijski riječnik*, Zagreb: Prosvjeta
142. Peko, Anđelka (2005) “Radne vrijednosti mladih”, Problemi mladih Slavonije i Baranje”, Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet Osijek i Visoka učiteljska škola, str. 95-109.
143. Peko, A. i Varga, R. (2014). ACTIVE LEARNING IN CLASSROOMS. *Život i škola*, LX (31), 59-73. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/125296>
144. Pennington, D. C. (2001). *Osnove socijalne psihologije*. Jastrebarsko: Naklada Slap
145. Perasović, B. (2001). *Urbana plemena: Sociologija subkultura u Hrvatskoj*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
146. Piršl, E. i Vican, D. (2004). Europske demokratske vrijednosti i regionalizam. *Pedagogijska istraživanja*, 1 (1), 89-102. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/139365>
147. Platon (1962). *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. London: Harvard University Press.
148. Platon (1968). *Protagora, Gorgija*. Beograd: Kultura.
149. Platon (1970). *Ijon, Gozba, Fedar*. Beograd: Kultura.
150. Platon (1975). *Protagora – Sofist*. Zagreb: Naprijed.
151. Platon (1982). *Dijalozi*. Beograd: Biblioteka Horizonti.
152. Platon (1996a). *Eros i filia – Simpozij i Lisis*. Zagreb: Demetra.
153. Platon (1996b). *Fedon*. Zagreb: Naklada Jurić.
154. Platon (1997a). *Hipija Manji*. Zagreb: Biblioteka Skopus.

155. Platon (1997b). *Menon*. Zagreb: Kruzak.
156. Platon (1998). *Ion, Lahet, Meneksen*. Zagreb: Biblioteka Skopus.
157. Platon (2000). *Obrana Sokratova*. Zagreb: Demetra.
158. Platon (2005). *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. Prag: Oikoymenh.
159. Platon (2009). *Država*. Zagreb: Naklada Jurčić.
160. Plotin (1984). *Eneade*. Beograd: Književne novine.
161. Previšić, V. (2007). Pedagogija i metodologija kurikuluma. U: Previšić, V. (ur.), *Kurikulum*. Zagreb: Školska knjiga, 15-34.
162. Polić, M. (1993). *K filozofiji odgoja*. Zagreb: Znamen.
163. Rafajac, B. (1991). *Odgoj kao razvoj autonomne vrijednosne svijesti*. Rijeka: Pedagoško društvo.
164. Rescher, N. (1969) *Introduction to Value Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey
165. Rosić, V. (2011). DEONTOLOGIJA UČITELJA - TEMELJ PEDAGOŠKE ETIKE. *Informatologia*, 44 (2), 142-149. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/70976>
166. Rakić, V. i Vukušić, S. (2010). ODGOJ I OBRAZOVANJE ZA VRIJEDNOSTI. *Društvena istraživanja*, 19 (4-5 (108-109)), 771-795. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/60114>
167. Ratzinger, J. (2009). *O relativizmu i vrjednotama*. Split: Verbum.
168. Rijavec, M. i Miljković, D. (2006). *Tko su dobri ljudi?* Zagreb: Profil.
169. Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. New York: Free Press.
170. Rokeach, M. (1979). *Understanding human values*. New York: Free Press.
171. Rosado, C. (2004). Building Your Leadership Team: Values Systems, Memetics and Education, *The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper&Row
172. Rousseau, J. J. (1978). *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima* –

Društveni ugovor. Zagreb: Školska knjiga.

173. Rousseau, J. J. (1979). *Emile or On education*. New York: Basic Books.
174. Russel, B. (1926). *On Education*. London: Unwin Books – Boni & Liveright.
175. Runje, D., Sram, Z., Ivanovic, J., Redic, N. (1998). Uticaj pola, nacionalne pripadnosti i skolskog uspeha na internalizaciju latentnih dimenzija vrednosnih orijentacija omladine u Subotici. *Nastava i vaspitanje*, 3, 434-461. Beograd: Pedagosko drustvo Srbije.
176. Sablić, M. i Blažević, I. (2015). Stavovi učitelja prema vrijednostima kao temeljnim sastavnicama nacionalnog okvirnog kurikulumu. *Školski vjesnik*, 64 (2), 251-265. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/148988>
177. Sanger. M. N. i Osguthorpe, D. R. (2013) Teacher candidate beliefs about moral work of teaching. U: Sanger. M. N. i Osgurhorpe, D. R. (ur.), *The moral work of teaching and teacher education*. New York: Teachers College press, 14-25.
178. Saussure, F. (2000). *Tečaj opće lingvistike*. Zagreb: Artesor naklada.
179. Schmidt, L. K. (2006). *Understanding hermeneutics*. Durham: Acumen Publishing ltd.
180. Schulz, W. (1992). Didaktika kao teorija podučavanja. U: Gudjons i sur. (ur), *Didaktičke teorije*. Zagreb: Educa.
181. Seneka, L. A. (1995). *Ideal i kult stoicizma*. Zagreb: CID.
182. Senković, Ž. (2011). *Aristotelova etika*. Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera - Filozofski fakultet.
183. Shand, F. A. (1914) *The Foundations of Character: Being a Study of the Tendencies of the Emotions and Sentiments*, London: MacMillan Co.
184. Scheler, M. (1973). *Selected Philosophical Essays*. "The Idols of Self-Knowledge," "Ordo Amoris," "Phenomenology and the Theory of Cognition," "The Theory of Three Facts," and "Idealism and Realism." Evanston: Northwestern University Press.

185. Schwartz, S. H. (1992). Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries. *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1-65. Preuzeto s: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.220.3674&rep=rep1&type=pdf>
186. Schwartz, S. H. (2012). An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Psychology and Culture*, 2(1): 1-20. Preuzeto s: <http://dx.doi.org/10.9707/2307-0919.1116>
187. Schwartz, S. H. i Bilsky, W. (1990). Toward a Theory of the Universal Content and Structure of Values: Extensions and Cross-cultural Replications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53: 550-562. Preuzeto s: https://www.researchgate.net/publication/232468134_Toward_a_Theory_of_the_Universal_Content_and_Structure_of_Values_Extensions_and_CrossCultural_Replications
188. Schwartz, S. H. i Cieciuch, J. (2016) Values. U: Leong, F., Bartam, D., Cheung F., Geisnger, F. K., Ilescu, D. (ur.), *The ITC International Handbook of Testing and Assessment*. New York: Oxford University Press, 106-119.
189. Seligman, C., i Katz, A. (1996). The dynamics of value systems. U: C. Seligman, J. M. Olson, & M. E Zanna (ur.), *Values: The Ontario Symposium*. Mahwah, NJ: Erlbaum. Vol. 8, 53-75.
190. Smith, V. (2013). *Sociology of work: An encyclopedia*, Los Angeles: Sage Reference.
191. Snarey, J.R. (2012) Lawrence Kohlberg: Moral biography, moral psychology, and moral pedagogy. U: Picken, W.E., Dewsbury, D.A., Wethermeimer, M. (ur.), *Portraits of pioneers in developmental psychology*. New York: Psychology Press, 277-296.
192. Spates, J. L. (1983). The Sociology of Values. *Annual Review of Sociology*, Vol.9 (1983), 27-49. Preuzeto s <https://www.jstor.org/stable/2946055>
193. Spranger, E. (1928). *Types of men: The psychology and ethics of personality*. Hafner publishing Company: New York.
194. Spinoza, B. (1983). *Etika geometrijskim redom izložena i u pet delova podeljena*. Beograd: BIGZ.

195. Šram, Z. (2003). Vrijednosne orijentacije i struktura ličnosti: relacije na srednjoškolskom uzorku završnog razreda. *Pedagogija*, 12 (3-4), 91-114.
196. Stanković, N. (1987). Kršćanin – najprije čovjek. *Obnovljeni život*, vol. 42, br. 5, str. 365-387.
197. Stratton-Lake, P. (2005). *Kant, duty and moral worth*. London and New York: Routledge.
198. Stratton-Lake, P. (2006). Moral motivation in Kant. U: Bird, G. (ur.) *A Companion to Kant*. Oxford: Blackwell, 322-334.
199. Sullivan, R.J. (1994). *An Introduction to Kant's Ethics*. New York: Cambridge University Press
200. Talanga, J. (1999) *Uvod u etiku*. Zagreb: Biblioteka Filozofija.
201. Terhart, E. (2001). Metode poučavanja i učenja. Zagreb, Educa.
202. Thoma, S. i Walker, D. I. (2017). *Moral and Character Education*. The Oxford Research Encyclopedia of Education. Preuzeto s <http://education.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190264093.001.0001/acrefore-9780190264093-e-119>
203. Thomas, W. I. i Znaniecki, F. (1918). *The Polish Peasant in Europe and America*. New York: Dover Publication.
204. Thomas, W. I. i Thomas, D. S. (1928). *The child in America: Behavior problems and programs*. New York: Knopf.
205. Tomić, A. (2010). Ordo amoris Osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera. *Nova prisutnost*, 8 (3), 317-341. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/63606>
206. Ufer, C. (1894). *Introduction to The pedagogy of Herbart*. Boston: D.C. Heath & Co.
207. Ulman, Y. I. (2015). Social Ethics. U: Have, H. (ur.) *Encyclopedia of Global Bioethics*. Springer, Cham.

208. Varden, H. (2010). Kant and Lying to the Murderer at the Door... One More Time: Kant's Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis. *Journal of social philosophy*, Vol. 41, br. 4, 403-421.
209. Vican, D. (2006). Odgoj i obrazovanje u Hrvatskoj u kontekstu europskih vrijednosti. *Pedagogijska istraživanja*, 3 (1), 9-19. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/139310>
210. Vieira, K. A. L.; de Queiroz, G. M. (2017). Hermeneutic Content Analysis: a method of textual analysis. *International Journal of Business Marketing and Management*, 2(8), 8-15.
211. Vlah, N., Lončarić, D. i Tatalović Vorkapić, S. (2011). Vrijednosne orijentacije učenika strukovnih škola kao prediktori obrazaca ponašanja u socijalnim sukobima, *Hrvatska revija za rehabilitacijska istraživanja*, 47(1), 31-40.
212. Vukasović, A. (1985). Smisao za pedagogijska nastojanja i odgojne vrednote (posvećeno uspomeni na Vladimira Filipovića). *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 11. (1-2 (21-22)), 183-193.
213. Vukasović, A. (2003). Odgojne vrijednosti i putokazi J. A. Komenskog za treće tisućljeće, *Obnovljeni život*, (58) 1, str. 87-98.
214. Vukasović, A. (1991). Odgoj za etičke vrijednosti u obitelji i školi, *Obnovljeni život*, vol. 46, br. 1., str. 46-59.
215. Vukasović, A. (1993). *Etika, moral, osobnost: moralni odgoj u teoriji i praksi odgajanja*. Zagreb: Školska knjiga.
216. Vukasović, A. (2000). Svrha i zadaće odgoja i obrazovanja, U: Mijatović, A. (ur.), *Osnove suvremen pedagogije*, Zagreb: HPKZ, 128 – 148.
217. Vukasović, A. (2007). Teleologijsko i aksiologijsko utemeljenje odgoja. U: Previšić, V., Šoljan, N. N., Hrvatić, N. (ur.), *Pedagogija prema cjeloživotnom obrazovanju i društvu znanja – svezak 1*. Zagreb: HPD, 499–511.
218. Vukasović, A. (2008). Teleologijsko i aksiologijsko utemeljenje odgoja u ozračju hrvatske odgojne preobrazbe, *Obnovljeni život*, vol. 63, br. 1, str. 35–46.

219. Vukasović, A. (2010). Odgojna preobrazba u teleologijskom i aksiologijskom ozračju, *Odgojne znanosti*, vol. 12, br. 1., str. 97-117.
220. Vuk-Pavlović, P. (1996). *Filozofija odgoja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
221. Weber, M. (1986). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.
222. Williams, A. M. (1911). *Johann Friedrich Herbart A Study in Pedagogics*. London: Blackie and son Limited.
223. Williams, R. M. (1968). The Concept of Values. U: Sills, E. (ur). *International encyclopedia of social sciences*. New York: Macmilan
224. Wood, A. (1990). *Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
225. Wood, A. (2009). Duties to Oneself, Duties of Respect to Others. U: Hill, T. E. Jr. (ur.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. London: Wiley-Blackwell, 229-252.
226. Woods, M. (1992). *Aristotle: Eudemian Ethics*, New York: Oxford University Press.
227. Znaniecki, F. (1927). The object of matter of sociology, *The American Journal of Sociology*, 32(4), 529-584.
228. Životić, M. (1986). *Aksiologija*. Zagreb: Naprijed

Mrežni izvori

1. Alexander, L. i Moore, M. (2016). Deontological Ethics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Preuzeto s: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontologica> Pristupljeno 22. listopada 2019.
2. Akvinski, T. (2016). *Summa Theologica*. Xist Publishing. Preuzeto s: <https://www.scribd.com/book/371487916/Summa-Theologica> Pristupljeno 20. kolovoza 2020.
3. Augustin, A. (1955). *Enchiridion On Faith, Hope, and Love*. Preuzeto s: http://www.tertullian.org/fathers/augustine_enchiridion_02_trans.htm Pristupljeno 27. kolovoza 2020.

4. Augustin, A. (2007b). *Nicene and Post-Nicene Fathers: First Series, Volume IV St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans, and Against the Donatists*, NY: Christian Literature Publishing Co. Preuzeto s:
<https://www.newadvent.org/fathers/1401.htm> Pristupljeno 27. kolovoza 2020.
5. Campanella, T. (2014). *The City of the Sun*. Wilder Publications, Inc. Preuzeto s:
<https://www.scribd.com/book/264189835/The-City-of-the-Sun> Pristupljeno 28. listopada 2020.
6. Ciceron, M. T. (2016). *On Duties*. Anboco.
<https://www.scribd.com/book/322066004/De-Officiis> Pristupljeno 25. kolovoza 2020.
7. Hall, D. (2018). Matza: Subterranean Values and “Drift” (1964). Preuzeto s:
<https://www.tutor2u.net/sociology/reference/matza-subterranean-values-and-drift-explained> Pristupljeno 15. srpnja 2019.
8. IIA-RF (2020). Hermeneutička metoda u psihologiji. Hermeneutika kao metoda razumijevanja i tumačenja teksta. Faze razvoja hermeneutike. Preuzeto s: <https://ia-rf.ru/hr/mittens/germenevticheskii-metod-v-psihologii-germenevtika-kak-metod/> Pristupljeno 28. rujna 2020.
9. Lanir, L. (2012). *Saussure – Understanding the Linguistic Value of Language Signs*.
<https://www.decodedscience.org/saussure-understanding-the-linguistic-value-of-language-signs/20941> Pristupljeno 17. lipnja 2019.
10. McLean, G. (1998). THE PERSON AND MORAL GROWTH: The Dynamic Interaction of Values and Virtues. U: Ugalde, K., Barros, N., McLean F. G. (ur.) (1998). *Love as the Foundation of Moral Education and Character Development - A Latin American Contribution for the 21st Century*. 4(1), 191-206. Preuzeto s:
<http://www.crvp.org/publications/Series-V/4-Contents.pdf> Pristupljeno 23. lipnja 2020.
11. Karp, Scott (2008). The Evolution from Linear Thought to Networked Thought, Blog Publishing 2.0, Preuzeto s: publisling2.com/2008/02/09/the-evolution-from-linearthought-to-networked-thought/ Pristupljeno 3. ožujka 2019.
12. Klassen, T. P., Pomeroy, L., Hartman, S. R. (2009). *The Innermetrix Technical Manual*. Preuzeto s: <https://www.assessments24x7.com/validity/Values%20Validity-Research.pdf>. Pristupljeno 1. srpnja 2019.
13. Smiles, R. Holmes, C. (2015). *The Differences between Virtues and Values*. Preuzeto s: <https://www.coursehero.com/file/16095256/The-Differences-between-Virtues-and-Values/> Pristupljeno 20. lipnja 2020.

14. Ravlić, S. (ur.) (2020a). Renesansa. U: *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*.
Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Pristupljeno 26. listopada 2020.
<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=52451>
15. Ravlić, S. (ur.) (2020b). Prosvjetiteljstvo. U: *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*.
Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Pristupljeno 26. listopada 2020.
<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=50722>

VIII. POPIS SLIKA I TABLICA

SLIKE

Slika 1. Piramida vrijednosti prema Hartmannu.....	18
Slika 2. Obrnuta piramida vrijednosti prema Fullton i sur. (1996).....	20
Slika 3. Piramida potreba, motiva i vrijednosti prema Maslowu.....	21
Slika 4. Piramida vrijednosti prema Henzu	22
Slika 5. Sedam vrijednostnih profila prema Morrisu (1956).....	65
Slika 6. Teorijski model odnosa između motivacijskih tipova vrijednosti i dviju osnovnih bipolarnih vrijednosnih dimenzija, (Schwartz, 2012, 9)	112
Slika 7. Gravesov spiralni model razvoja ličnosti	119
Slika 8. Odgojna valencija vrednota (Bezić, 1990)	126
Slika 9. Kantova podjela dužnosti (Wood, 2009).....	305

TABLICE

Tablica 1. Definiranja pojma vrijednosti (Ferić 2009, 13).	12
Tablica 2. Osnovne potrebe i njihov kulturni odgovor (Malinowski, 1960, 91).	41
Tablica 3. Münsterbergov sustav vrijednosti	63
Tablica 4. Hartmannova tablica temeljnih i specifičnih ćudorednih vrijednosti	69
Tablica 5. Tipologije teorija moralnih osjećaja (Boudon, 2001, 46)	84
Tablica 6: Allportovi tipovi ličnosti i pripadajuće vrijednosti.....	99
Tablica 7. Kholbergovi stupnjevi moralnog razvoja.....	102
Tablica 8. Rokeachov popis terminalnih i instrumentalnih vrijednosti (Ferić, 2009)	107
Tablica 9. Tipovi vrijednosti i njihovi motivacijski ciljevi i specifične vrijednosti koje ih predstavljaju (Schwartz, 1992, prema, Ferić, 2009, 34).	111
Tablica 10. Stratificirana razina ljudskog razvoja (Rosado, 2004).....	118
Tablica 11. Aristotelove etičke vrline	256
Tablica 12. Aristotelove dianoetičke (razumske) vrline	256
Tablica 13. Prikaz povjesnog razvoja i zastupljenosti etičkih vrijednosti	332

IX. ŽIVOTOPIS

Dean Cikovac rođen 6. travnja 1987. godine u Vukovaru. Osnovno obrazovanje započinje u Karlovym Varyma u Republici Češkoj a završava u Vukovaru. U Vukovaru završava i osnovno glazbeno obrazovanje. Srednje obrazovanje stječe u Gimnaziji Vukovar koje završava 2005. godine, a akademske godine 2011./2012. završava diplomski sveučilišni studij filozofije i pedagogije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku te time stječe akademski naziv magistra edukacije filozofije i magistra pedagogije. Pripravnički staž pedagoga odrađuje od 2012. do 2013. godine u osnovnoj školi “Dragutin Tadijanović” i Gimnaziji Vukovar u Vukovaru. Nakon toga radi na radnom mjestu pedagoga na određeno vrijeme u Gimnaziji Vukovar, Tehničkoj školi Nikole Tesle, Osnovnoj školi Josipa Matoša i Strukovnoj školi “Marko Babić“ u Vukovaru gdje zatim radi i kao nastavnik etike te etike i kulture. Akademske godine 2013./2014. upisuje poslijediplomski sveučilišni znanstveni doktorski studij Pedagogija i kultura suvremene škole na Filozofskom fakultetu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku. Akademske godine 2018./19. izabran je u zvanje i na radno mjesto asistenta na Odsjeku za pedagogiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku gdje izvodi kolegije iz područja opće pedagogije. Od 2019. godine radi na radnom mjestu nastavnika filozofije, logike i etike u Gimnaziji “Gaudeamus“ u Osijeku. Amaterski se bavi glazbom te aktivno svira klavir i bubnjeve kao član vokalno instrumentalnog rock sastava “Subkultura“ iz Vukovara. Voditelj je zbora KUD-a Rusina iz Vinkovaca. Član je Matice hrvatske te autor nekoliko znanstvenih članaka iz područja pedagogije i filozofije odgoja.

Popis aktivnosti tijekom poslijediplomskog studija:

- 1) aktivno sudjelovanje na međunarodnom znanstvenom i umjetničkom simpoziju o pedagogiji u umjetnosti s radom Čovjekova antropološka potreba za lijepim i estetičko razmišljanje lijepoga (Osijek, 17. i 18. 10. 2014.)
- 2) sudjelovanje na državnom skupu pedagoga: Pedagog i suvremena pedagoška teorija i praksa (Primošten, 13. – 15. travnja 2015.)
- 3) aktivno sudjelovanje na trećem međunarodni interdisciplinarnom skupu mladih naučnika društvenih i humanističkih nauka KONTEKSTI s radom Pedagogija kao praktična filozofija (Novi sad, 1. listopada 2015.)

- 4) aktivno sudjelovanje na međunarodnom znanstvenom i umjetničkom simpoziju o pedagogiji u umjetnosti s radom Ukus kao pedagoški fenomen (Osijek, 12. - 14. listopada 2017.)
- 5) aktivno sudjelovanje na međunarodnom znanstvenom skupu Megatrends and Media 2018: Reality and Media bubbles s radom Responsible teaching: The development of critical thinking and media literacy of the public sphere as a necessity and obligation (Trnava – Smolenice, 24. – 25. travnja 2018.)
- 6) aktivno sudjelovanje na domaćem znanstvenom skupu 2. osječki dani bioetike s radom Odgoj i obrazovanje kao razvoj moralne svijesti (Osijek, 5. – 6. studenog, 2018.)
- 7) recenziranje članka za studentski časopis Didaskalos, Godina III, br. 3.
- 8) aktivno sudjelovanje u provedbi projektnih aktivnosti UP.03.1.1.03.0056 *Kompetencijski standardi nastavnika, pedagoga i mentora*. Nositelj projekta Sveučilište u Zadru. (Projekt se provodi od 22. ožujka 2019. do 22. rujna 2021.)

Popis objavljenih radova tijekom poslijediplomskog studija:

- 1) Cikovac, D. (2014). Mirko Lukaš i Emerik Munjiza: Pedagoška hrestomatija - izbor tekstova hrvatskih pedagoga. Hrvatsko pedagoško-književni zbor, ogranak Split i Filozofski fakultet. Školski vjesnik: časopis za pedagojsku teoriju i praksu, 63, 4, 759-763. (recenzija, prikaz)
- 2) Lukaš, M., Cikovac, D. (2014). Čovjekova antropološka potreba za lijepim i estetičko razumijevanje lijepoga. U: Škojo, T. (ur.), *Umjetnik kao pedagog pred izazovima suvremenog odgoja i obrazovanja*. Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera, Umjetnička akademija u Osijeku, 31-32. (pregledni rad)
- 3) Cikovac, D. (2017). Odnos pedagogije i filozofije u antičkoj filzofiji. U: Milanović, Ž. (ur.), *Konteksti 3*. Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet u Novom Sadu, 577-592. (pregledni rad)
- 4) Huljev, A., Cikovac, D. (2018). Responsible teaching: the development of critical thinking and media literacy of the public sphere as a necessity and obligation. U: Solík, M., Rybanský, R. (ur.), *MEGATRENDS AND MEDIA: Reality & Media Bubbles: Conference Proceedings from the International Scientific Conference 24th – 25th April 2018*. Trnava: Faculty of Mass Media Communication University of SS. Cyril and Methodius in Trnava, 230-243. (izvorni znanstveni rad)