

Josip Oslić, Zagreb

»Transcendentalno-kritička« pedagogika  
Erwina Hufnagela

**1. Uvodne napomene**

Od kada je Werner Jaeger objavio svoje djelo *Paideia* 1934. godine, ponovno je došao do filozofske svijesti stari uvid da »odgoj« i »odrastanje« ne predstavljaju nikakvu puku stvar novovjekovno shvaćene pedagogike, nego da se upravo i sama filozofska svijest konstituira kroz ove procese. Stoga osvjetljavanje tih procesa istodobno znači i osvjetljavanje upravo onih pretpostavki koje omogućuju sâmo filozofiranje. Pedagogička teorija u eminentnom je smislu riječi teorija posvješćivanja one subjektivnosti koja u svojoj konstituciji (odrastanju) samu sebe razumijeva kao djelatni, stvaralački, osjećajući, vjerujući i ne naposljetku kao filozofirajući i za refleksiju sposobni duh. Ona nije nikakva teorija »stege« (u negativnom smislu koji se smije aplicirati na Kanta), nikakva ideologija discipliniranja odgajanika na niti vodilji nadvremenskih bitnosti i normi, nego je prije svega jedna teorija »konkretna«, životnosvjetovno i povijesno određene subjektivnosti koja kroz svoje posvješćivanje ne ostaje usamljena monada, nego svoju monadičnost i refleksivnost upravo iznosi na vidjelo kao intersubjektivnost i odgovornost. Kada, stoga u sljedećem govorimo o *toj* »pedagogici«, tada ne mislimo na jednu takvu »disciplinu«, nego na onu teoriju svijesti, odnosno na teoriju svjesnoga života koja također čini nužnu pretpostavku čovjekova *filozofskoga* samorazumijevanja. S onu stranu svakog psihologizma i svake psihologije kao »činjenične znanosti« (u smislu Edmunda Husserla), ona pita o *toj* transcendentalnoj strukturi čovjekova bitka u kojoj odrastanje također znači *cogitatio* koje naše životnosvjetovno-povijesno djelovanje oslobađa od one kontingencije u kojoj možemo iskusiti puku bačenost i prepuštenost *tom* usudu koji nam se »dosuđuje« kao kaza bitka (Lévinas).

Čini se da se u ovom djelokrugu također kreće i Hufnagelova *filozofska teorija pedagogike*, odnosno njegovo *pedagogičko fundiranje filozofije*. S onu stranu svakog »oduševljenja« za dosadašnja filozofska i pedagogička postignuća u samoj »pedagogici«, on uvijek iznova pokušava – vjeran svojem neokantovskom porijeklu i misleći povrh njega – doći na pedagogički trag filozofije kako bi pokazao da se »znanstveni karakter pedagogike« ne sastoji u njezinoj pozitivnoj i »pozitivistički« mišljenoj znanstvenosti, nego da ono pedagogičko započinje tek tamo gdje imamo posla s fundamentalnim filozofskim pitanjima. Stoga uopće ne čudi da Erwin Hufnagel<sup>1</sup> u svojoj teo-

1

Treba napomenuti da je Erwin Hufnagel već odavno poznat hrvatskoj filozofskoj i pedagogičkoj javnosti. Kao profesor-gost, on je povremeno predavao na Hrvatskim studijima u Zagrebu i u više je navrata sudjelovao na našim domaćim znanstvenim simpozijima. Jedan je od suutemeljitelja međunarodnog znanstvenog simpozija »Hermeneutik und Phänomenologie« u Dubrovniku i međunarod-

nog znanstvenog tečaja »Verstehen und Auslegen« u Zadru. Na hrvatskom jeziku, osobito u znanstvenom časopisu *Filozofska istraživanja*, on je objavio svoje brojne znanstvene radove i studije, između ostalog knjige: *Uvod u hermeneutiku*, preveo: F. Grgić, Zagreb 1993.; i *Filozofija pedagogike. Studije o Kantovom, Natorpovom i Hönlwaldovom temeljnom pedagogičkom nauku*, preveo: Ž. Pavić, Zagreb 2002.

riji »pedagogike« dovodi u međuigru gotovo sve probleme filozofije, što mu istodobno omogućuje da jednu tako shvaćenu »paideia«, pedagogiku »znanstveno« oslobodi od znanosti pedagogike, pri čemu kod njega sama »znanost« znači ne samo uvid u ono što jest, nego istodobno posvješćivanje pitanja *kako tomu tako jest* (H.-G. Gadamer) – naime posvješćivanje pitanja: kako je uopće moguće nešto poput odgoja? Upravo iz tog razloga Hufnagelova teorija pedagogike ne živi od nikakvih filozofskih i pedagoških »modela« ili niti vodilja, od nikakvih samorazumljivosti i obvezatnosti, nego ona živi od jednog jedinog uvjerenja samo dotle dok može imati svoju životno-svjetovnu i za sam svjesni život onu značajnost koju ne možemo razumjeti ni filozofski niti pedagoški, nego samo kroz naše vlastito odrastanje.

To je zahtjev za »neograničenim važenjem« toga procesa koje u svojoj povijesnoj usidrenosti ne trpi nikakvu – i po tome se Erwin Hufnagel razlikuje od neokantovaca i njihove »teorije važenja« – »restrikciju« koja zbog apsolutno zadnjeg utemeljenja i onog zadnjeg važećeg želi žrtvovati neograničeno »važenje« njegovoj intersubjektivnoj »verifikaciji« i »priopćivosti«. »Kapitulacija relativizma s vedrom opuštenošću« za Hufnagela također je »krajnje upitna«,<sup>2</sup> budući da u tom slučaju prijete opasnost da ono »apsolutno važenje«, premda je »misaono nužno«, ostane apsolutno, intersubjektivno neprovjerljivo i nepriopćivo, tj. *neobvezatno*. Drukčije, čisto metodički rečeno: ono što *vrijedi* »za nas«, vrijedi *apsolutno* samo kao apsolutni zahtjev za njegovim razumijevanjem i priopćivošću. Svaka »restrikcija« u tom smislu znači »kapitulaciju« ne samo apsoluta pred »relativizmom« nego i »relativizma« pred onim apsolutno neizrecivim. Ono što vrijedi »za nas«, vrijedi tek kroz našu konstituciju važenja, kroz naše odrastanje za tu konstituciju i kroz jedno »transcendentalno« izvršenje u kojemu samo svjesni bitak zna da postoji bitak, kao što je to običavao kazati C. Fr. von Weizsäcker.<sup>3</sup> To znanje ne samo da fungira nego i živi: *cogitatio* u tom smislu znači *živjeti*, ali ne u onom kod Parmenida i Heideggera *važećem* obliku, kako smo naime osuđeni na to da ne mislimo samo bitak kao takav, nego da prije svega dovodimo do važenja svjesni-bitak kako ne bismo propali u bitak ili proglasili »kapitulaciju« pred apsolutnim.

Vjerujem da nam ovaj sažeti prikaz može ukazati na svu ozbiljnost misli Erwina Hufnagela, u kojoj on zapravo vidi »znanstveni karakter« svoje pedagogike, odnosno čini je *filozofski* relevantnom i obvezujućom. Kako bi mogli razumjeti tu »postavku«, trebali bismo – po mojemu sudu – najprije razmotriti filozofske pretpostavke njegova *pedagoškog* fundiranja filozofije, tako da bismo onda u drugom koraku mogli razumjeti ono »znanstveno« njegove pedagogike. Pritom nas ne zanima samo puka povijesna pozadina nego prije svega oni problemi koji se razvijaju iz te rasprave ne samo filozofski nego i pedagoški, te prema kojima se Erwin Hufnagel osjeća obvezatnim.

## 2. Filozofske pretpostavke pedagoškog fundiranja filozofije

Filozofski »temeljni nauk« Erwina Hufnagela određuje se kroz vrlo koncentrirane i uvijek iznova u obzir uzete tematske i problemske krugove.<sup>4</sup> Premda on raspravlja s kartezijanizmom,<sup>5</sup> naturalizmom, historizmom, s tradicionalnom i suvremenom hermeneutikom i egzistencijalnom ontologijom, s fenomenologijom i, naposljetku, s kritičkom teorijom, njegovo trajno nastojanje – kao što je gore rečeno – ostaje teorija »konkretne subjektivnosti«, problem zadnjeg utemeljenja i važenja, transcendentalnosti i životnoga

svijeta, monadičnosti i intersubjektivnosti, i to s onu stranu svakoga zahtjeva za apsolutnošću i relativnošću. Za njega to nije nikakva alternativa. Alternativa za njega leži u priopćivosti koja može oboje dovesti u zajedničku međuigru, a ne u izigravanje jednog protiv drugog. Zbog toga ne čudi da on u tom »oduševljenju« za ono već znano i svjesno pokušava »destruirati« one postaje u povijesti čovjekova duha na kojima se sam duh – od Rousseaua preko Kanta, Diltheya, neokantovstva, Husserla, Schelera, Heideggera i, ne naposljetku, do Theodora Ballauffa – budi iz samozaborava i istodobno postaje *duhovno* zreo, ali ne u smislu jednoga Hegela, koji je već unaprijed onu »konkretnu subjektivnost« žrtvovao »lukavstvu uma«. Budući da se radi o jednoj širokoj i naveliko postavljenoj raspravi, mi ćemo pokušati markirati samo neke za nas ovdje zanimljive i odlučujuće točke, doduše pri jasnoj svijesti da ono što ovdje dolazi do prikaza predstavlja samo jedan – doduše bitno-nužno krivo razumljeni – ulomak još uvijek nedovršenoga djela Erwina Hufnagela.

### 2.1. Naturalizam i historizam

U tome, već po Komenskom<sup>6</sup> uvedenom, »projektu« logike pitanja i odgovorâ, pedagoška praksa i teorija osjećaju se ponovno dovedenim pred

2

Usp. E. Hufnagel, *Konkrete Intersubjektivität. Studien zur Philosophie und Pädagogik*, Bonn 1979., str. 25.

3

Usp. C. F. Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Zürich 1956., str. 17.

4

Filozofija ne upućuje samo na jedan »temeljni nauk« koji čovjeku pokazuje put prema istini i smislu života, nego ona također, prema mišljenju E. Hufnagela, »izvršava nalog posljednje refleksivnosti, nalog što leži u kulturi kao samoprodukciji čovjeka. U filozofiji čovjek na najradikalniji način dolazi k samom sebi; on promatra i vrednuje svoje kulturno samooblikovanje, bilo ono samo teorijsko ili izvan-, odnosno predteorijsko. Znanstvena objektivnost i životnosvijetovna objektivnost, umjetnost i religija s njihovim specifičnim zahtjevima za važenjem, to jest u njihovoj misaonoj određenosti, bivaju u obuhvatnom horizontu filozofije stavljeni u uzajamni odnos i razdvojeni jedno od drugog. Put čovjeka k sebi samom, konkretiziranje njegove misaone bitnosti u povijesnokulturnim objektivacijama – sve se to pokazuje u filozofskoj refleksiji.« E. Hufnagel, »Ideja sveučilišta i funkcije filozofije«, u: *Filozofska istraživanja* 62 (3/1996), str. 739.

5

R. Descartes, kao i J. A. Comenius u svakom su slučaju živjeli u epohama, kada je na djelu bio veliki duhovni i politički prijelom. »Dok se pedagoška historiografija više od desetljeća i povrh ideoloških razgraničavanja raspravljala s Comeniusovim opusom, Kartezijevi spisi, u kojima se ustvari zapravo ne nalazi ničeg pedagoškog, nisu za nju bili nikakva tema. Time se ne tvrdi da je Descar-

tesovo prevratničko mišljenje, što je htjelo stupiti u okrilje konformizma koji je žurio ka katolicizmu, bilo da pedagošku i odgojnu praksu *quantité négligeable*. Suprotno: Descartes i njegovi duhovni nasljednici, koji su njegovu sustavnu kompleksiju deformirali djelomice u dihotomije i cirkularnu spekulaciju, određujući ju ne samo za novovjekovni tip filozofijske refleksije nego su naknadno djelovali i u temeljnim pedagoškim naucima.« E. Hufnagel, »Kartezijanizam kao izazov za pedagogiju ili destrukcija cjelovitosti i njezine posljedice«, u: *Filozofska istraživanja* 66 (3/1997), str. 525. »Kartezijanskom obratu k autonomnom subjektu odgovara u komenijanskom svijetu sinergetički čovjek koji povijesno uključuje Božje misli i koji oslobađa svijet putem ljudske prakse. Dok se Comenius drži temeljnih aristotelovsko-teleoloških nazora, Descartes suspendira teleološko mišljenje u korist radikalno mehanističkog pogleda na svijet.« Usp. isto. str. 527.

6

»Jan Amos Komenski (1592–1670) mislilac je prijeloma. U njegovu je opusu, koji je u svojoj cjelokupnoj pansofijskoj dalekosežnosti otkriven tek tridesetih godina dvadesetog stoljeća, moguće pronaći predmoderne, metafizičko-spekulativne pasuse u kojima se on povodi za aristotelovskim teleologizmom, kao i pedagoške inovacije i političko-povijesno-filozofske postulate silne radikalnosti. Središte njegova teološko-filozofskopedagoškog mišljenja tvori pansofijski nauk kojim se desetljećima krajnje duboko bavio. [...] Komenski živi, planira i misli unutar sveprisutnosti Božje. Njegov se identitet ne sastoji samo od situacijsko-uzvišene samoproizvodnje i stalnog samonabačaja, kako to više ili manje radikalno važi za modernog čovjeka, već je ujedno i

prastaro filozofsko pitanje: »samorefleksivnost«.7 Već kod Rousseaua upravo ta samorefleksivnost ne otvara pitanje o spasenju, nego o nespasenju čovjekova bitka na koje bi trebalo odgovoriti, ali ne više refleksivno nego prije svega samorefleksivno, tj. konkretno s obzirom na mene samoga i moje unutarstvetsko samorazumijevanje. U tom smislu njegov zahtjev za »povratak k prirodi« ne znači nikakav povratak k »prirodi kao takvoj«, nego povratak k onoj prirodi koja kao »životno središte«8 pouzdano čuva upravo onu samorefleksivnost koja »otudjenje« čovjeka nadomješta čovjekovim sebe-znanjem. Dakle, ne radi se o nikakvom »naturalizmu«, nego o jednom izvornom i istodobno za izvore važećem pokušaju da se samu kulturu podvrgne čistoj »teorijskoj redukciji«, u kojem ona samoj sebi postaje zbilja »naturalistička«: teorijska kritika navodnog naturalizma J. J. Rousseaua znači samo to da ona po svojoj »naravi« ne može trpjeti samorefleksivnost i ono njoj drugo. Hufnagel jasno uviđa – i to s potpunim pravom – da ovo »teorijsko« otudjenje naše, navodno »naše« kulture, samoj toj kulturi otima onu sposobnost čovjekove samorefleksivnosti bez koje nema nikakve »kulture«, odnosno »životnoga središta«. Samo refleksija (u tom teorijskom smislu), ali ne samorefleksija iz onoga »životnog središta«, razara blizinu životu i čini puku objektivnost još bližom nego što je sama zbilja. Naša »teorijska kultura« ne trpi ni od čega, ona sve čini »predmetom« jednog po sebi prouzrokovanog, čisto teorijski konstituiranog i čisto etički utemeljenog trpljenja. »Kultura« je ono što nas pogađa kao usud, ali čiju pogođenost mi ne možemo osjetiti. Mi ne možemo u njoj niti odrastati niti u nju urastati. S njom možemo samo živjeti bez ikakve mogućnosti da je ikada razumijemo i naposljetku da je izvršavamo, odnosno da zaslužimo biti nazvani »kulturalnim«.

Upravo stoga, Hufnagel ulaže velike napore da protiv ovdašnjih i već dugo uobičajenih tumačenja Rousseaua pokaže kako se kod njega ne radi o nikakvom »naturalizmu«, nego o zahtjevu za »humanom formom društva« u kojem – i to je Hufnagelova tvrdnja – »snaga Ja«<sup>9</sup> ne predstavlja nikakav narcistički otpad od društvene cjeline, nego upravo obratno: tek omogućuje »snagu društva« u kojem usamljene »monade« postaju tek sposobne za Ja u intersubjektivnom smislu. Samo u tome leži za Hufnagela ono »bitno središte«<sup>10</sup> u kojem »snaga Ja« ne znači više nikakav otpad od onoga čisto teorijski konstituiranoga bitka u kojem čovjekova narav ne kapitulira ni pred prirodom niti pred jednom takvom (vječno važećom) kulturom. Stoga »povratak k prirodi« za Hufnagela znači povratak od refleksije k samorefleksiji, od monade k intersubjektivnosti, od apsolutnoga k važenju koje je uvjetovano i omogućeno snagom i nosivošću onoga konkretnoga Ja.

Ali to »važenje« Ja koje ima »snagu« Ja ne dobiva svoju provjeru u jednoj takvoj »teorijskoj« kulturi, nego u *toj* povijesti koja dapače ne želi izbaciti iz igre niti ono historijsko. Drukčije kazano: Hufnagel ne želi dopustiti da nikakav rezervat smisla ostane nezapažen; taj (dapače čisto hermeneutički razumljen) »agregat opservacija« u Schleiermacherovu smislu, dovoljan je razlog za to da »on važi« samo ako su uključene same »opservacije«.

Premda Hufnagel nije želio izostaviti niti predznanstvene, iskustvene i znanstvene metode, on je morao i on je želio – ne samo filozofski nego i pedagoški – uvijek iznova stupiti u raspravu s Wilhelmom Diltheyom, i to ne samo zato što je bio uvjeren da je Dilthey »historicist«, spekulativni mislitelj »objektivnoga duha« ili *psihologistički* psihologizirajući hermeneutičar, već zato što je on upravo onaj mislitelj koji dopušta samo jednu čisto speci-



fičnu »tehnošku«, u bitnome »situacijski-konkretnu« »subjektivnost«, što Hufnagela već unaprijed – ne samo filozofski nego i odgojnoznanstveno – uvjerava u to da Dilthey ne može utemeljiti subjektivnost *niti* psihološki *niti* povijesno. On s obje strane proglašava samo »kapitulaciju«. <sup>11</sup>

Neovisno o tome, kako višeslojno možemo s Hufnagelom razmatrati i problematizirati Diltheya, <sup>12</sup> mi prije svega ostajemo kod filozofskog aspekta koji se sada može razmatrati ne samo povijesnofilozofski nego i hermeneutički.

Nasuprot neskrivljenome naturalizmu J. J. Rousseaua, koji traga za izvornim »životnim središtem«, W. Dilthey ponajprije pokušava da sam život proglasi onom »sredinom«, i to u nadi da je život u stanju objektivirati samoga sebe. <sup>13</sup> Taj je život zapravo »historijski«, budući da ništa nije »povrh njega«: on je u svojoj »historiji« nesvjesniji (tj. prema iskustvu slijepiji) od naturalizama (J. Derbolava) koji se u obliku teorije »životnoga središta« želi osloboditi »stringentnosti prirodnoznanstvene metode« i njezine konstitucije historije. <sup>14</sup> Ali, budući da se kod Diltheya u bitnome radi o povijesnim »objektivacijama duha«, on naravno ne može izbjeći a da svoju duhovnoznanstvenu metodiku također ne fundira iskustvenoznanstveno, zbog čega se ona ne može reducirati na hermeneutiku.

supstancijalan. U sklopu (post)prosvjetiteljsko-modernog mišljenja funkcionalne će pretpostavke uvelike smijeniti srednjovjekovno supstancijalno mišljenje. Kantov kriticism – podsjećam samo na transcendentalnu dijalektiku i ondje proveden rastanak od supstancija Boga, duše i svijeta – predstavlja vrhunac ovog funkcionaliziranja, odnosno desupstancijaliziranja.« E. Hufnagel, »Komenski: Vjera u red i zbiljski kaos. Prilog tipologiji misaonih oblika«, u: *Filozofska istraživanja* 68 (1/1998), str. 159.

7

Usp. E. Hufnagel, »Riječ uz 'Demetrino' izdanje«, u: *Isti, Filozofija pedagogike. Studije o Kantovom, Natorpovom i Hönigswaldovom temeljnom pedagoškom nauku*, preveo Ž. Pavić, Zagreb 2002., str. IX. Napomena: svi citati koji se odnose na skraćenicu WP, preuzeti su iz naznačenoga djela E. Hufnagela u prijevodu Ž. Pavića.

8

Usp. E. Hufnagel, *Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik. Studien zur pädagogischen Grundlehre von Kant, Natorp und Hönigswald*, Würzburg 1990., str. 22 (ubuduće se navodi kao WP).

9

WP, str. 24.

10

WP, str. 22.

11

Usp. E. Hufnagel, *Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik*, sv. 1., »Von Trapp bis Dilthey, Frankfurt am Main 1982., str. 133–139.

12

Ono što nam se na osobit način čini zanimljivim, to je Hufnagelova rasprava posvećena

Diltheyevoj prosudbi Schleiermacherove filozofije. Prema Hufnagelovu mišljenju, »Dilthey karakterizira Schleiermacherovu monadologiju kao estetički koncept. Osoba postaje u sebi mirujućim, lijepim oblikom koji ispunjava svoju vlastitu zakonitost, odnosno idealnost, neusporedivim umjetničkim djelom – i ideja čovječanstva postaje 'općim umjetničkim djelom', u kojem se pomiruju neusporedivost i sveodnosnost. [...] Schleiermacherovo estetiziranje etike uopće ne proistječe, kako prikazuje Dilthey, iz primarno narcističkog orijentiranja, premda on također ne poriče da su takvi momenti strani Schleiermacherovu konceptu monadske eksplikacije. Ali narcizam je naknadno pridružen; on je derivat panteističke spekulacije koja je postala putokazom i za određenje ideje čovječanstva.« E. Hufnagel, »Diltheyeva prosudba Schleiermacherove hermeneutike«, u: *Filozofska istraživanja* 63 (4/1996), str. 855.

13

Kao što je znano, Dilthey u svojim filozofskim razmatranjima nastoji aktualizirati filozofiju života. »Filozofija života Wilhelma Diltheya razvija se iz osobnoga i historijskoga iskustva rastuće izvještačenosti europske kulture. U suvremenom neokantovstvu on vidi filozofski izraz jednog racionalističko-metafizičkog preoblikovanja stava prema svijetu, koji je za Europejca postao jedna samorazumljivost. Nježno razapete kategorijalne mreže obuhvaćaju njegovo svakodnevno i njegovo filozofsko mišljenje.« E. Hufnagel, »Diltheyev put u filozofiju života«, u: *Hermeneutika i fenomenologija*, uredio: Ž. Pavić, Zagreb 2004., str. 11.

14

Usp. E. Hufnagel, *Pädagogischen Theorien im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1982., str. 8–9; str. 13 i dalje.

»Prema *Diltheyu* shvaćanju, duhovnoznanstveni postupak odlikuje se integracijom empirijskih (iskustvenoznanstvenih) i hermeneutičkih momenata.«<sup>15</sup>

Upravo ta činjenica uvjerava Hufnagela u to da je Dilthey u svojoj izvornoj namjeri htio osvijetliti jedno »fundamentalno područje« koje ima ne samo prirodnoznanstveno nego i duhovnoznanstveno *važenje*, što dokida ono »dihotomiziranje« prirodnih i duhovnih znanosti, u kojemu one s obzirom na »smisao« svojih spoznaja nemaju više ništa kazati jedna drugoj: prirodna znanost ostaje za život duha besmislena i »vječno«, tj. ravnodušno važeća, a duhovnoznanstvena spekulacija znanstveno, tj. samome iskustvu nepristupačna.

Stoga nije nikakva slučajnost što Hufnagel u svojem *Einführung in die Hermeneutik* uzima u razmatranje hermeneutiku Wilhelma Diltheya tek nakon razmatranja fundamentalnih problema duhovnoznanstvene metodike kod Gadamera, Bettia i Hansa Alberta, pri čemu on naglašuje da

»... Diltheyeva teorija konstitucije znanosti [koristi] dakle antropološke kategorije i [radi] na njihovoj konkretizaciji. Antropologija se specificira kao teorija znanosti; time se teorija znanosti fundira antropološki.«<sup>16</sup>

Samo se time prevladava ono »dihotomiziranje« u kojem ostaje skriven teleološki temelj ne samo prirodnoznanstvenog nego i duhovnoznanstvenog spoznavanja, kao što je to također primijetio E. Husserl u svojem spisu *Krisis*. Stoga *antropološko fundiranje teorije znanosti* znači povratak k onom izvoru smisla koji izvire iz samog »životnog središta« i samu »teoriju« čini životnoznačajnom i »teleološkom«. Premda se »povijesna svijest temelji u nepovijesnim uvjetima«,<sup>17</sup> samo ona može biti svjesna tih uvjeta i time ih dovesti do ozbiljenja, odnosno pokazati njihovu životnu značajnost. »Povijesni ethos«,<sup>18</sup> kao što je to kasnije također u svojem nauku o vrednotama uvidio Max Scheler, »fundira se situacijski-konkretno«, ali samo u međuigri nepovijesnih uvjeta i povijesne svijesti koja ih situacijski izvršava. Time Hufnagel želi kazati da konkretan čovjekov život stoji u jednom sklopu fundiranja koje ga ne oslobađa od njegova transcendentnog izvora u tom smislu da se on apsolutno prepusti kontingenciji. Samo se time zbiljnost može odrediti »teorijski«, pri čemu sama teorija mora ostati antropološki fundirana i to tako da ona u njezinim spoznajama mora dovesti do svijesti upravo to njezino porijeklo. Tada će u toj svijesti nestati ona »dihotomija«; i prirodne i duhovne znanosti moći će crpsti smisao vlastitog opstanka iz samog »životnog središta« u kojem ono teorijsko i ono praktično predstavljaju samo dvije strane jednog te istog života. U pogledu na »znanstveni« koncept »pedagogike« Erwina Hufnagela i polazeći od njegova cjelokupnog filozofskog koncepta, to bi moglo značiti da svako fundiranje neke znanosti, pa tako i pedagogike, podliježe konstituciji u kojoj svi ovi momenti dolaze u međuigru, pri čemu središnjim postaje pitanje o njezinim uvjetima i njezinim odnosima prema svijesti koja ih ozbiljuje. Ono posebično i bitak, transcendencija i čovjek, vrednota i zbiljnost moraju *na način izvršenja* ići skupa.

## 2.2. Temeljnoznanstveno značenje neokantovskog transcendentalnog nauka

Upravo je taj način izvršenja »predmet« jedne osobito oštre rasprave E. Hufnagela s Peterom Maerkerom, odnosno s njegovom knjigom *Die Ästhetik der Südwestdeutschen Schule*,<sup>19</sup> u kojoj on samom autoru nastoji pokazati da neokantovstvo ne predstavlja nikakav »sterilni« i ništa više kazujući relikat one filozofije koju se kako metodološki tako i sistematski može razumjeti samo kao »nasilni čin«.<sup>20</sup>

S druge strane – i to želim naglasiti – Hufnagel u jednom sljedećem i njegovu učitelju Wolfgangu Ritzelu posvećenom tekstu pojašnjava<sup>21</sup> da je upravo »neokantovstvo« bilo onaj »pokret« koji je pokušavao dovesti do važenja ne samo »konkretnu subjektivnost« i individualnost nego i njezin bezuvjetni temelj. Premda Hufnagel u ovom tekstu govori o Ritzelu, ipak mi se čini da on time nastoji profilirati i svoju vlastitu transcendentalno-hermeneutičku poziciju. Upravo zbog toga smatram da kroz analizu ova dva teksta možemo »bolje« razumjeti i njegove kasnije spise, osobito one koji se odnose na njegov koncept pedagogike.

Naime, njegova »stvar« nije *zatečena*, nego *nastajuća individualnost* koja se konstituira »u nastojanju posredovanja između psihičko-životnopovijesnog i nadindividualnog područja smisla.«<sup>22</sup> Upravo tamo postoji »dependencija« bez koje nema nikakvog posredovanja između teorije i života, između cjeline i dijelova. Ta je »dependencija« *sam transcendentalni život*, svjesni život monade, čija se svijest konstituira samo u »izvršenju«. U jednom izvršenju u kojem ono transcendentno postaje kroz ono imanentno samome sebi imanentno. Ne postoji nikakvo »autarkično važenje«, ono samo »važi« u tom izvršenju nastajuće individualnosti koja se u moralnome prepoznaje intermonadički, štovise, recipročno kao monada koja je dostojna vlastitoga života. Tek tako razumljeni život koji se izvršava i nastaje monadički dovodi do važenja ono što čini njegov nužni uvjet. Stoga Hufnagel, kada raspravlja s Maerkerom o stvarima logike, znanosti o kulturi jednoga Heinricha Rickerta, s pravom ukazuje na to da je kod njega očigledno »prihvaćanje aspekta izvršenja«.

»Naravno, on još u izvršavajućem subjektu ne spoznaje jednotu ranga principa i faktičnosti, ali upravo kroz misao izvršenja ono konkretno-predmetno dolazi iz svoje čiste drugosti u istaknuti odnos prema posebnosti sadržaja važenja.«<sup>23</sup>

Hufnagel, a ne Rickert, želi time kazati da se fundamentalno neokantovsko pitanje o važenju može riješiti samo kroz pitanje o važenju izvršavajućega subjekta koji upravo kroz ovo izvršenje *važi* kao individualnost.

Pred takvom subjektivnošću ne postoji više nikakav »objekt«: on je *samo* »intencionalna fiksna točka«,<sup>24</sup> pri čemu ovo »Samo« sugerira da su u tom odnosu slobodni kako on tako i moć uobrazilje koja ga smisljeno doživljena – slobodni za beskonačno smisljeno odnošenje i izvršavanje. Na temelju

15

E. Hufnagel, *Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik*, sv. 1., str. 130.

16

E. Hufnagel, *Einführung in die Hermeneutik*, St. Augustin, 2000., str. 165 (ubuduće se navodi kao EH).

17

EH, str. 141.

18

W Dilthey, *Gesammelte Schriften*, sv. VI, 5, unveränderte Auflage, Stuttgart/Göttingen 1968., str. 82; kod E. Hufnagela, u: *Wissenschaftscharakter der Pädagogik*, sv. 1., str. 133.

19

Usp. Peter Maerker, *Die Ästhetik der Südwestdeutschen Schule*, Bonn 1973.

20

Usp. E. Hufnagel, *Konkrete Subjektivität. Studien zur Philosophie und Pädagogik*, Bonn 1979., str. 38 (ubuduće se navodi kao KS).

21

»4. Hermeneutik und Individualität. Reflexionen zu Wolfgang Ritzel Hermeneutik-Theorie«, u: E. Hufnagel, *Konkrete Subjektivität*, str. 58–66. Prema Erwinu Hufnagelu, Wolfgang Ritzel je onkraj »tobožnjih kulturnih modernih strujanja« i »krilatica«, u »jednom misao obvezujućem stavu otkrio Kantov i neokantovski svijet«, a da se nije podložio »dogmatskoj predaji«. Usp. WP, str. 19.

22

KS, str. 61.

23

KS, str. 45.

24

Usp. KS, str. 63 i str. 66.

toga, već bi unaprijed mogli predložiti jedno razumijevanje hermeneutike Erwina Hufnagela, odnosno razloge zbog čega on uopće potrebuje hermeneutiku: *samo konkretna intencionalno fiksirajuća, izvršavajuća i u samom se izvršenju ozbiljujuća subjektivnost, može premostiti otvoreni bezdan između svijesti i zbiljnosti (E. Husserl) koji je uvijek iznova također i samom neokantovstvu stvarao velike probleme.* Kroz njegovo razumijevanje »faktičnosti« kao jastveno-utemeljenog horizonta intermonadičnosti, on spašava ne samo apsolutno nego i njegovo kontingentno ozbiljenje, i to pri jasnoj svijesti da se kod ovog intencionalnog odnosa uvijek iznova radi o onom »parcijalnom«<sup>25</sup> koje uopće omogućuje individualnost. Samo tako razumljeno parcijalno potrebuje uvijek iznova nadopunu, odnosno postajanje za samoga sebe, ali ne u smislu jednoga Hegela, nego kao postojanje imanencijom koja uvijek transcendirira sebe.

Ova samotranscendirajuća snaga jest sama monada. Hufnagel je razumijeva »kao vita activa, kao potenciju nabačaja«.<sup>26</sup> Ali ta sebenabacujuća monada koja svoj nabačaj iskušava kao samonabačenost kroz drugo (otuda parcijalni identitet) ima u ovom hermeneutički-subjektivnom i temeljnoznanstvenom smislu pravo očekivati »recipročnost« ne samo od »subjekata« nego i od »objekata«.

»Nabačaj koji ne transcendirira monadičnost podliježe maksimi da se uspostavi toliko odnosa koliko je upravo moguće te da se time izbjegnu, odnosno isključe slučajnost, kuriozitet, nepovezanost.«<sup>27</sup>

Drukčije rečeno: *Ono što važi, ne može biti »autarkično!«* U tom smislu Hufnagel uvijek iznova (s Kantom, Diltheyem, Schelerom itd.) prevladava svaku »dihotomiju« između prirodnih i duhovnih znanosti. Važeći objekt intencionalne svijesti postaje životnoznačajan, obvezujući, toj svijesti stavljen u odgovornost tako da čak »objekt« jedne tako shvaćene intencionalnosti postaje »bližnjim« koji nas oslovljava i zahtijeva da pred njim govorimo i odgovaramo. Bez te »ideje humanosti«, odnosno bez izvršne intencije nema nikakvoga kretanja te stoga također nema nikakve slobode. Kantov uvid, »da bi sloboda svakoga morala biti suglasna sa slobodom svakoga drugog«,<sup>28</sup> predstavlja za Hufnagela polazište na temelju kojeg on neokantovsko pitanje o važenju hermeneutički rješava tako da se ono po tome razumije samo kao pitanje o faktičnosti egzistencijalnog (i štoviše egzistencijalnog) izvršenja, čime je on širom otvorio vrata ne samo suvremenoj filozofiji nego i hermeneutici, što je na svoj način – prema mojemu sudu – pokušao još samo Emilio Betti.

»Dependentni« karakter konkretne subjektivnosti ili čovjekova bitka uopće daje nam s Hufnagelovom »hermeneutičkom« intervencijom u »logici važnja« mogućnost zadobivanja jednog »nadpredmetnog« odnosa, ne samo prema svijetu nego i prema bližnjem.<sup>29</sup> One su sada »intencionalne fiksne točke« samo u tom smislu da smo njima životnoznačajno i životnoodlučujuće »zahvaćeni«, s onu stranu svake predmetnosti i dijalektike sluge i gospodara. Tek u takvoj intencionalnosti započinje ona subjektivnost koja s onu stranu iskustvenoznanstvenog i duhovnoznanstvenog oboje čini mogućim i to kao ono Jedno istoga. Zbog toga se Hufnagelova »hermeneutička intervencija« ne bi trebala razumjeti kao pokušaj izgradnje neke »nove« (ma kako shvaćene) hermeneutike, već kao temeljno uvjerenje da ono hermeneutičko leži samo u faktičnosti koja na temelju svoje životnosvjetovne »značajnosti« ne predstavlja nikakvu »faktičnost«, nego naše »životno središte« i istodobno *važi* kao to »životno središte«.

## Hermeneutičko prevladavanje transcendentalno-fenomenoloških aporija

U svojem dugogodišnjem bavljenju fenomenologijom Maxa Schelera,<sup>30</sup> Erwin Hufnagel uvijek iznova pokušava osloboditi Schelerovu fenomenologiju od onog apriorizma koji njegovu »materijalnu etiku vrednota« čini nemogućom i to tako da se ono zbiljski materijalno žrtvuje formalizmu njegove fenomenološke postavke. Aporija njegove postavke nastaje najprije u okviru njegova nauka o apriornoj spoznaji biti: kao rezultat »intuitivne evidencije«, odnosno »sagledavanja biti« koje je u svojoj bezuvjetnosti bezvremensko i apsolutno važeće. Sada se postavlja pitanje: kako takva spoznaja može postati obvezujuća za konkretno vremenski i situacijski uvjetovano djelovanje nekog konkretnog individuuma, ako se polazi od toga da je svako važenje uvjetovano konkretnim vremenskim izvršenjem života, i s druge strane da svaka konkretna subjektivnost nema nikakve mogućnosti da u svojoj vremenitosti i ograničenosti ozbilji ono nadvremensko?

S obzirom na problem materijalne etike vrednota, taj odnos uvjetovanja predstavlja golemu aporiju:

»... etička spoznaja biti uvjet je mogućnosti da se u trenutačnoj situaciji doneseni sud može shvatiti kao vrednovanje koje se odnosi na ćudorednost. Samo ako znam što uopće znači ćudorede, u stanju sam shvatiti faktične sudove upravo kao vrijednosne sudove s etičkom relevantnošću.«<sup>31</sup>

25

Usp. KS, str. 66.

26

Usp. KS, str. 66.

27

KS, str. 63.

28

KS, str. 66.

29

Za novovjekovnu hermeneutičku tradiciju Hufnagel doslovce kaže: »Novovjekovna nas je hermeneutička tradicija učinila senzibilnima.« E. Hufnagel, »Platonov utjecaj na mišljenje Zapada«, u: *Filozofska istraživanja* 72–73 (1–2/1999), str. 233. Ta senzibilnost osobito je došla do izražaja u postupnom osvjetljavanju čovjekova životnog svijeta i njegova »životnog središta«.

30

»Godine 1915. Scheler je u koncentriranoj formi objavio svoje temeljne antropološkijske uvide i uvjerenja u raspravi 'O ideji čovjeka'. U isto vrijeme nastao je veliki sistematski temeljac za njegovu aksiologiju, naime *Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti*. Bilo je to kratko prije izbijanja Drugog svjetskog rata. U filozofijskoj antropologiji Scheler je vidio obuhvatni okvir svih njegovih pojedinačnih fenomenološkijskih istraživanja. U tome je slijedio Kanta koji je višeslojnu antropologiju, što uključuje i transcendentalne poglede, promatrao kao sistematski fokus svojega mišljenja«. E. Hufnagel, »Temeljni motivi Schelerove metafizike. K ideji čovje-

ka«, u: *Filozofska istraživanja* 93 (2/2004), str. 444. U svojim antropološkim razmatranjima »Scheler načelno želi skicirati tri problemska pristupa: prvo, odnos čovjeka i svijeta; drugo, pojavljivanje čovjeka u povijesti; i, treće, status čovjeka kao jedinstva u različitosti prirodnog i duhovnog jedinstva«. Usp. isto, str. 447. »Schelerova fenomenologija želi razotkriti i spriječiti za budućnost fundamentalnost znanstvene svijesti, drugim riječima: fetišiziranje znanosti. Znanstveno mišljenje nije ovlašteno da svoje povijesno donesene kategorijalne decizije apsolutizira za sva vremena. Schelerova fenomenologija neće udovoljiti Kantovu kriticismu, već punini mišljenja, njegovim mogućnostima samoartikulacije; mišljenje postaje izvjesno samoga sebe, zaborav bitka postaje nepredvidiv.« E. Hufnagel, »Scheler: nauk o idolima. Prilog fenomenološkijskoj kritici hermeneutike«, u: *Filozofska istraživanja* 76 (1/2000), str. 36. »Schelerova fenomenologija sadržava jednu kulturnu i individualnu psihopatologiju koja se samosvjesno miješa s freudovsko-dubinskopsihološkim nabačajima.« E. Hufnagel, »Schein und Sein der Person. Ein Beitrag zu Schelers Idolenlehre«, u: *Zbornik radova sa znanstvenog skupa Zagreb, 19.–20. prosinca 2002. Filozofija i filodoksija*, uredili: M. Girardi-Karšulin i S. Kutleša, Zagreb 2004., str. 173.

31

E. Hufnagel, *Zum Problem des Wollens unter besonderer Berücksichtigung von Kant und Scheler*. Inaugural-Dissertation, Bonn 1972., str. 105–106 (ubuduće se navodi kao PW).

Drukčije rečeno: Odgovor na pitanje o *Što* ćudorednosti, odnosno o njegovoj biti, jest pretpostavka etičke relevantnosti u konkretnoj situaciji donesenoga suda, pri čemu se suđenje, odnosno vrednovanje vrši tako reći *sub speciae aeternitatis*. Time pojam moralnosti gubi svoje konkretno, životno-svjetovno tlo; on je jedna eidetska, nadvremenski važeća norma svakog konkretnog suđenja tako da između konkretnog ćovjekova djelovanja i njegove moralne prosudbe zjapi bezdan apriorne (etičke) spoznaje biti. Stoga je odnos između spoznaje biti i faktičnog vrijednosnog suda samo kvantitativno *krivotvoren*, budući da Scheler – po Hufnagelu –

»... na mjesto čisto logičkoga odnosa posebnog i općeg, koji postoji između subjekata, postavlja 'zor biti' koji se po njegovu mišljenju ne može više utemeljiti i koji više ne potrebuje utemeljenje, 'zor biti' onoga što je dobro, odnosno zlo, i njegov odnos na pojedinačni sud«. <sup>32</sup>

Dakle, ovo se krivotvorenje sastoji u tome da se ono doista materijalno, faktični vrijednosni sud svodi na njegovu eidetsku pretpostavku (spoznaju-Što, svakog suda i svakog vrednovanja), tako da preostaje samo formalni odnos čistog bezvremenskog suđenja u kojem se potpuno neutralizira svaka konkretna situacija, odnosno svaka faktična danost. Ona nema nikakvo značenje za samo to čisto suđenje. Stoga je jasno da Scheler time do kraja formalizira svoju materijalnu etiku vrednota <sup>33</sup> i to tako da kod njega koncipirana »ćudoredna relevantnost« postaje irelevantna za konkretno djelovanje, budući da ona proizlazi iz spoznaje biti onog ćudorednog i time u zagrade stavlja svaku konkretnu ćudorednu radnju. Njegovo zadnje utemeljenje etike predstavlja ustvari samo utemeljenje jednog apriornog etičkog odnosa u kojem se potpuno previđa izvorno značenje ethosa, budući da to zadnje utemeljenje pokazuje potpunu sterilnost prema zbiljnosti. Ono više nema nikakav zbiljski odnos prema toj zbiljnosti, nego samo prema tom intuitivno spoznatom aprioriju. Baš zato, Hufnagel dolazi do razočaravajućeg rezultata da Scheler »za ono bitno nastojanje filozofske etike – naime [za njezino] zadnje utemeljenje – ne doprinosi gotovo ništa«. <sup>34</sup>

Područje moralnosti ostaje za Schelera u bezsvjetovnom horizontu koji nije ni moralan niti nemoralan. Pojam moralnoga konstituira se s onu stranu faktičnog života: ćudoredan je samo onaj koji je taj pojam spoznao u njegovoj apriornosti. Stoga je moralan samo fenomenolog koji se osposobljava za tu spoznaju biti. Samo on može prosuditi što je dobro i što je zlo, a da ne mora uzeti u razmatranje bilo koju konkretnu situaciju djelovanja. Povijest, faktičnost i sam djelatnik samo su predmeti njegova *eidetičkog isključivanja*:

»'Bitak vrednota' i 'realni bitak' kojemu on izričito pripisuje cjelokupnost sudova, međusobno su rastavljeni hijatusom – između njih leži jedan nepremostivi bezdan«. <sup>35</sup>

dva svijeta koji su ravnodušni jedan prema drugom, budući da čisto intuitivno mišljenje koje je jedino sposobno za vrijednosne sudove ne stoji u nikakvom odnosu korespondencije prema predmetno-teorijskom mišljenju koje nikada ne može prekoračiti tu sferu predmetne imanencije.

Apriorni pojmovi kao i vrijednosni sudovi konstituiraју se tako reći u sebi samima. Oni nisu nikakve faktične, zadnje utemeljene općenitosti, nego samo u sebi kružeće bitnosti kao *predmeti* onog intuitivnog mišljenja. Upravo na toj točki Hufnagel pokazuje najteži hermeneutički problem Schelerove fenomenologije: ona nužno definira svoje »apriorne pojmove« u jednom *circulusu*, u jednom kruženju u-sebi iz kojeg se ne pronalazi nikakav izlaz prema zbiljnosti.

»Postavlja se pitanje, u kojoj mjeri bijeg u moćnost kružnoga mišljenja postiže ono što se od njega očekuje; da li ustvari pokušaj definicije apriornih pojmova koji zapravo u pogledu na



fundamentalnu dimenziju zora već nose karakter sekundarnoga, mora završiti u kružnom toku kruga; jer tek tada, kada bi bila dokazana stroga nužnost da se prilikom nastajanja pojmovne definicije moramo kretati u krugu, navedenom bi krugu pripadala navodno istaknuta vrijednost.«<sup>36</sup>

Čini se da preostaje nužnost tog kruženja u-sebi, budući da za Schelera samo ta kružnost postupka definiranja jamči onu apriornu čistoću u kojoj ovi pojmovi mogu jedino imati svoje apriorno, odnosno nadvremensko važenje. Polazeći od fundamentalnog hermeneutičkog diktuma da svako razumijevanje za svoju nužnu pretpostavku ima bilo kakvu razumljenost,<sup>37</sup> Hufnagel pokušava pokazati da taj kružni u samome sebi kružeći postupak definiranja apriornih pojmova ne pronalazi nikakvo opravdanje, budući da on *apriori* ne polazi od razumljenoga, nego od razumijevanja. U tom preokretanju onog hermeneutičkog diktuma razumljeno nije ništa drugo nego samo to razumijevanje. Ne postoji nikakvo predznanje, nikakav sadržaj koji može funkcionirati kao razumljeno polazište. Razumijevanje se time izmiče svakom razumijevanju, odnosno svakom korektivu koji ga nastoji razumjeti. To je monolog sebe poimajućeg poimanja, baš kao kod Hegela. U tom se monologu ne pojavljuje nikakav predmet, budući da se u tom razumijevanju ne treba razumjeti ništa drugo nego samo to razumijevanje. I samo ono predstavlja Schelerov krug razumijevanja u kojem se ono oslobađa svakog smislenog sadržaja i time postaje životnosvjetski beznačajno. U ovom horizontu seberazumijevajućega razumijevanja ne postoji nikakvo Drugo, ništa što nas susreće, nikakav razgovor. On se proteže – rečeno s Lévinasom – *s onu stranu bitka*, kao čista samoimanencija koja jedino *važi* kao sadržaj onog razumijevajućeg poimanja. Tome nasuprot, Hufnagel ponovno dovodi do važenja jedan fundamentalni u njegovoj teoriji *konkretne subjektivnosti* do kraja promišljeni hermeneutički i antropološki uvid u samu strukturu tvorbe pojma.

»Kao fundamentalna pretpostavka svakog pokušaja poimanja, mora se postaviti pravu cjelokupnog čovjekova bitka da sebe i pojam onoga što ga susreće razumije u svom smislenom sadržaju; bilo bi to područje koje se odlikuje kroz valentnost principa mogućnosti-razumijevanja svega. Ono tvori transcendentalnu pozadinu, što će reći da je ono uvjet mogućnosti svake singularne relacije razumijevanja forme: neko stanje koje se može fiksirati u izvjesnim granicama, ali koje još nije pojmljeno, treba se svesti na ono već pojmljeno (također mišljeno u ograničenjima), tj. razumjeti. Novum (odnosno njegovi elementi u svojoj kompleksnosti) 'reduciraju' se na ono potpuno spoznato i na taj se način također spoznaju, tj. uklapaju se u stanje mojega znanja koje se odnosi na njega; sukladno tome, moje znanje napreduje dalje, povećava svoje sadržaje i u takvom dinamičkom samooblikovanju svojega trenutačnoga stanja ono se relativira kao trenutačno jedinstvo znanoga.«<sup>38</sup>

32

PW, str. 107.

33

»Kao materijalnu etiku vrijednosti Scheler označava svoju veličanstvenu alternativu koja kulminira u kategoričkom imperativu Kantove etike trebanja. Schelerova je temeljna misao: čudoredna sposobnost i etičko djelovanje krivo se procjenjuju kada se oni temelje na 'imperativima' Ljudi djeluju čudoredno, dakle dobro u etičkom smislu, kada teže prema 'dobrima' i 'vrijednostima', budući da se oni u svojim osjećajima vrijednosti osjećaju povezani, mogu ih voljeti i obožavati. Ali, čudoredni svjetski poredak ne može se voljeti, nego u najboljem slučaju samo racionalno konstituirati.« H. Fritzsche, »Obra-

zovanje kao životna forma – razmatranja o 'životnim formama' Eduarda Sprangera«, u: *Hermeneutika i fenomenologija*, str. 208–209.

34

PW, str. 107.

35

PW, str. 108.

36

PW, str. 116.

37

PW, str. 117.

38

PW, str. 117.

Budući da kod Schelera potpuno izostaje taj relacijski odnos, njegova se konstitucija apriornih pojmova doista razvija a priori, tj. kao prva bespretpostavna i bezuvjetna (samo-) konstitucija onoga prvoga kao samodefiniranja pojma koji u tom smislu ne iskušava niti porast sadržaja niti porast znanja, budući da on nije ništa pred-pojmio, njemu ne prethodi nikakva spoznaja spoznatoga tako da on – rečeno s Husserlom – ne može imati nikakav intencionalni odnos niti prema predmetu niti prema bližnjemu, zbog čega on također nema nikakve mogućnosti dobivanja smislenog i značenjskog (intencionalnog) ispunjenja. On ostaje bezsvjetovan i lišen svake komunikacije. U njemu se ne događa nikakva »progresivnost znanja«, budući da njegovo samoozbiljenje nema za pretpostavku nikakvo životnosvjetovno iskustvo.

S obzirom na Schelerovu etiku vrednota,<sup>39</sup> to formaliziranje apriornih (čisto eidetskih) vrednota znači samo njihovo protjerivanje iz našega svijeta u onostranost naše vlastite moći razumijevanja, gdje vlada samo intuitivna (komunikacije i riječi lišena) spoznaja koja u svojoj apriornosti nema nikakvo značenje za konkretno čovjekovo djelovanje i mišljenje i zbog toga također nema i ne može imati nikakvu zbiljsku obvezu za čovjeka. Upravo iz tog razloga Hufnagel se trudi oko *hermeneutičkog* premošćivanja ova dva, onim »hijatusom« oštro razdvojena svijeta kako bi pokazao da rješenje problema leži u originarnom životnosvjetovnom iskustvu u kojem tek možemo postići jedan smisleni odnos prema tome i onome što nas susreće. Nasuprot *circulusu* pojma, koji kruži u sebi, koji se time konstituira i definira, Hufnagel stoga postavlja *circulus* razumijevanja i razumljenosti, jednu dinamiku rasta znanja u kojoj ono znano kao smisleno doživljeno postaje zbiljskom obvezom zbiljskoga života, jer ono sada predstavlja nužnu pretpostavku moje konkretne subjektivnosti.

»Zadnjost« se – kao što Hufnagel s Heideggerom pokazuje protiv Schelera – ne sastoji u bezvremenosti onoga kruženja u-sebi apriornih pojmova, u jednoj bezodnosnom samoodnosu, nego najprije u *zadnjosti vremenskoga odnosa* u »imanju-oduvijek-već-razumljenoga«,<sup>40</sup> pri čemu Hufnagel izričito naglašuje da je vremenska odredba »zadnjosti«

»... samo onda bez opasnosti, kada se najtočnije označi odnos između jednostavne vremenitosti doživljavanja kao principa i koordinirane, tj. dinamički određene vremenitosti doživljavanja kao činjenice.«<sup>41</sup>

Kao obilježje tog odnosa, Hufnagelu služi Heideggerov pojam »svjetovnosti«, jer se u njemu jednostavna vremenitost posreduje s koordinativno određenom vremenitošću, tako da se sama jednostavna vremenitost ne kontaminira interdependencijom prirodnoga konteksta, ali pri čemu se ne gubi doživljavajući odnos prema prirodnom. Samo jedna tako shvaćena svjetovnost omogućuje da se istodobno tumači kao »imanje-oduvijek-već-razumljenoga« i da se s druge strane ispostavi jednostavna vremenitost doživljavanja. Kao što se u starijem filozofskom jeziku kaže, to je situacija »apsolutne spontanosti«, jedna neograničena *moć samoodređenja*<sup>42</sup> koja se doduše određuje naturalnim formama, ali ne naturalno. Drukčije rečeno: doživljaj je *svjetovan* kada ne gubi svoju upućenost na činjenice, ali sada tako da ta upućenost ne predstavlja niti konstituciju predmetne svijesti, niti zapadanje jednostavne vremenitosti u prostornu (naturalnu) vremenitost, nego samo tako da taj doživljaj u ovoj upućenosti na činjenice nije ravnodušan (neutralan) prema tim činjenicama, nego njih same doživljava smisleno i time ih istodobno već bilo kako razumije. Apsolutna spontanost, apsolutna je samo

obzirom na mogućnost samonabacivanja tom ne-ravnodušnom doživljavanju, a svjetovnost mu sa svoje strane omogućava da iskusi ono doživljeno u formi njegove samodanosti, dakle ne kao predmetnu granicu nego kao najširi horizont svakog smislenog doživljavanja i iskušavanja. Dakle, »imanje-oduvijek-već-razumljenoga« oslobađa taj najširi horizont odnosa prema svijetu i to kao horizont one svjetovno neograničene spontanosti, bez koje nije moguće faktično životno izvršenje primjereno smislu. Tumačenje onog već razumljenog znači utoliko egzistencijalno izvršenje u kojem onaj koji razumijeva dobiva smislenu nit vodilju za ozbiljenje vlastite moći bitka, a da ta uputa ne važi kao imperativna norma.

Postavlja se odlučujuće pitanje: Kako u takvoj problematičnoj situaciji sama pedagogika može igrati ulogu temeljne znanosti za filozofiju? Budući da se, s jedne strane, paideia razvija između apsolutne spontanosti nastajuće konkretne subjektivnosti i, s druge strane, između zadanih institucija, životnih svjetovâ i tradicijâ, onda bi ona unutar same filozofije mogla pokazati one moduse samooblikovanja potpune subjektivnosti s kojima prethodno dane forme zajedničkoga života doduše predstavljaju horizont onog samorazvoja, ali sam taj samorazvoj ne biva njima određen, nego ih doživljava u vremenskoj i međuljudskoj interakciji u kojoj ne samo subjektivno znanje nego istodobno i subjektivna sloboda doživljavaju svoj rast. Dakle, uloga pedagogike kao temeljne filozofske znanosti sastoji se u tome da ona te moduse iznosi na vidjelo i posreduje ih tako da oni postaju nužnom podlogom za izgradnju jednog temeljnog filozofskog nauka u kojem istodobno postaju mogući materijalni nauk o vrednotama, teorija konkretne čudorednosti i slobode. Svoj vrhunski znanstveni rang ona ne zahvaljuje jednom (eidetskom) uvidu u ono »Što« odgoja, nego svom konkretnom izvršenju u horizontu one jednostavne vremenitosti u kojoj vlastito iskustvo bitka postaje uistinu životnoznačajno. Ili hermeneutički rečeno: *Proces odgoja u bitnome se može promatrati kao proces rasta, odnosno progresivnosti subjektivne svjetovnosti, odnosno kao trajni proces razumijevanja na temelju »imanja-oduvijek-već-razumljenoga«.*

#### 4. Znanstveni karakter pedagogike

S obzirom na Hufnagelove studiozne uvide u pedagogički nauk Kanta, Natorpa, Hönigswalda i Ballauffa, može se zaključiti da je Hufnagelu osobito stalo da ukaže na znanstveni karakter pedagogike koja ne želi ostati samo puka teorijska disciplina nego se prije svega želi artikulirati kao jedna praktična znanost o odgoju. Ili drukčije rečeno: Hufnagel pokušava premostiti put od teorijskog prema praktičnom području pedagogičke zbilje. To premošćivanje puta izvršava se na način »posredovanja« koje nastoji pomiriti teorijske i praktične postavke u kontekstu čovjekova »životnoga svijeta« (E. Husserl). Za Hufnagelovu pedagogiku može se također kazati da je ona, s jedne strane, »transcendentalna« i, s druge strane, da je ona »kritička« teo-

39

»U jednoj vrlo suptilnoj analizi Erwin Hufnagel je 'između redaka' čitajući Schelera ustvrdio da kod Schelera uz ideal individualizacije stoji također kritički ideal moderniteta deindividualizacije.« H. Fritsche, »Obrazovanje kao životna forma – razmatranja o 'životnim formama Eduarda Sprangera'«, u: *Hermeneutika i fenomenologija*, str. 226.

40

Usp. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967., str. 148; kod Hufnagela u: KS, str. 47.

41

KS, str. 47.

42

KS, str. 48.

rija čovjekova odrastanja u dobru. Kada kažemo da je ona »transcendentalna«, tada prije svega mislimo na bogatu filozofsku tradiciju, odnosno na bogatu duhovnu povijest zapadne kulture koja je uvijek znala i mogla – u smislu Kantova transcendentalnog nauka – propitivati uvjete na temelju kojih se »odgoj« kao takav uopće može ostvarivati. I naposljetku, kada kažemo da je Hufnagelova pedagogika jedna »kritička« teorija, tada mislimo na to da pedagogika uz pomoć i na tragu filozofije upravo pokušava gajiti onu »kritičku« svijest koja pedagoškim nastojanjima omogućuje trajnost, odnosno vjerodostojnost njezinih zahtjeva.

Već je i Kant u svojim pedagoškim konceptima pokazao da je samo onaj mislitelj »filozof odgoja« koji umije i zna na temelju teorijskih promišljanja o odgoju prijeći put prema praktičnom dijelu u kojem se zrcali čovjekova subjektivnost i posebnost. Budući da Kant zastupa jednu »pedagošku logiku« koja upravo kroz »posredovanje« nastoji pomiriti teorijsku i praktičnu stranu odgoja, može se s pravom ustvrditi da njegova pedagogika postaje bliska životu i čovjeku koji kroz *discipliniranje*, *kultiviranje*, *civiliziranje* i, naposljetku, kroz *moraliziranje* postaje slobodna i odgovorna osobnost.<sup>43</sup> »Odgoj« po Kantu treba »omogućiti realiziranje svih načina pojavljivanja praktičnoga uma«. <sup>44</sup> Na temelju ove Kantove postavke, postaje vidljivo da se i sama pedagogika zbiljski realizira samo onda ako je zajamčen prostor realiziranja »praktičnoga uma«, tj. ako su stvoreni takvi preduvjeti da ono »teorijsko« može doživjeti i svoje praktično ozbiljenje. Kada bi po Kantu izostalo ovo »posredovanje« između »teorijskog uma« i »praktičnog uma«, tada bi se i cjelokupna pedagogika mogla lako urušiti »poput kule od karata«. <sup>45</sup> Teorijska dimenzija odgoja pojavljuje se kod Kanta kao jedna »filozofija odgoja« koja se na »teorijski« način brine za sadržaje odgoja, koji se tek trebaju ozbiljiti u faktičnosti čovjekova iskustva. Stoga se može kazati da jedna tako zamišljena i fundirana »filozofija odgoja«, koja prelazi u praktično izvršenje u stvari, pokazuje i svoju specifičnu povezanost s Kantovom etikom obveze, koja u »kategoričkom imperativu« kao principu »transsubjektivnosti« brine za boljitak svijeta i čovječanstva.

Kantova »filozofija odgoja«, kao i njegova »etika«, bitno su orijentirane na iskustvo, na čovjekov životni svijet u kojem čovjek ima mogućnost da svoju vlastitu »bačenost« u svijet na temelju pedagoških i etičkih zahtjeva transformira u jedan svijet koji će biti dostojan njegova života. Tako se u Kantovim pedagoškim i etičkim nastojanjima na jedinstven način pokazuje da se krajnji cilj ovih znanstvenih disciplina sastoji u tzv. »usavršavanju čovječanstva« koje smjera prema čovjekovoj zavičajnosti i blizini Drugog. Na tragu Kanta i njegova pedagoškog nauka, Hufnagel dolazi do postavke koja glasi: »pedagogika se treba brinuti za to da čudorednost postane moguća«; <sup>46</sup> to drugim riječima znači da pedagogika nije samo jedna »propedeutika« ili jedna pomoćna disciplina etike nego je ona prije svega »kamen temeljac« za svako ozbiljenje etičkih maksima. Premda Kant insistira na autonomnosti pedagogike i autonomnosti etike, ipak se ne mogu zanijekati njihove međusobne veze i niti poveznice. Te niti poveznice na osobit način postaju vidljive s obzirom na zadaće koje se postavljaju pred jednu i pred drugu disciplinu. Naime, i pedagogici i etici očito je stalo do toga da čovjek kao misleći i djelatni subjekt izgradi i profilira svoju individualnost, tj. jedno osobno odrastanje u dobru. Upravo taj rast u vlastitoj »individualnosti« daje Kantovoj pedagogici potrebnu »širinu i dubinu«, <sup>47</sup> tj. on time pedagogici otvara one horizonte čovjekova samorazumijevanja u kojima se čovjek može prepoznati kao djelatni subjekt koji je u stanju donositi čudoredne odluke. U

tom smislu postaje vidljivo da Kantova pedagogika postaje »teorija humanosti i humaniziranja«.48 U toj teoriji »humanosti i humaniziranja« dolazi osobito do izražaja tzv. »princip otvorenog pitanja«, što upućuje na Platonovu »nepisanu dijalektiku« koja se zasniva na pitanjima i odgovorima. Bez ovoga »principa otvorenog pitanja«, Kantova bi pedagogika ostala jedan zatvoreni sustav mišljenja u kojem nikakvo kruženje, tj. cirkularnost pitanja i odgovora više ne bi bila moguća. Međutim, upravo »princip otvorenog pitanja« daje Kantovoj pedagogici svu onu potrebnu »širinu i dubinu« koja odgajaniku pruža mogućnost da živi u otvorenosti horizonta koji je bitan za svaki »pedagogički stav«.49 Upravo se na tom mjestu pokazuje da odgovorna pedagogička teorija ustvari predstavlja jedan »interakcijski proces«, koji je na djelu između »odgajanika« i »odgojitelja«. Nadalje, ovaj »integracijski proces« stvara i otvara prostore »slobode«50 u kojima se odgajanik osjeća odgovornim za svoja djelovanja i za svoje postupke. Taj prostor »slobode« pruža »odgajaniku« mogućnost da uči prepoznavati i etičke vrednote koje omogućuju i posreduju rast, odnosno odrastanje njegove vlastite osobnosti.

Na temelju Kantova principa »otvorenog pitanja«, nama je zapravo pošlo za rukom da pojмимо ne samo temeljnu postavku njegova pedagogičkog nauka nego i temeljnu postavku njegove antropologije,51 koju je Kant nastojao izložiti u pragmatičkom smislu. Stoga je i na ovom mjestu vidljivo kako se zapravo kod Kanta međusobno isprepliću, odnosno umrežuju njegovi pedagogički i antropološki uvidi.

S obzirom na Kantovo poimanje »individualnosti«, koje je presudno i za njegove pedagogičke uvide, on postavlja »tri principa umnosti, naime princip umještosti, razboritosti i moralnosti«,52 koji u bitnome doprinose ne samo razvoju i rastu čovjekove osobnosti, odnosno »individualnosti«, nego i razvoju i rastu cjelokupne kulture čovječanstva. Na tragu ovih principa, čovjek se u svojem temeljnom nastojanju konstituira kao umno i moralno biće osposobljeno da se izdigne iznad svijeta puke pojavnosti i da se u slobodi odluči za vrednote koje mu omogućuju i posreduju smisao. Može se kazati da je Kantova pedagogika prije svega orijentirana na »individual-

43

Usp. WP, str. 45.

44

WP, str. 45.

45

Usp. WP, str. 108.

46

WP, str. 115.

47

Usp. WP, str. 117.

48

Usp. WP, str. 118.

49

Usp. WP, str. 119.

50

»Pedagog snosi odgovornost za to da niti jedna bitna mogućnost odgajanika ne ostane neozbiljena.« WP, str. 119. Time zapravo Hufnagel želi kazati da pedagog mora moći i znati otkrivati i prepoznavati sve one bitne nadarenosti odgajanika koje su vlastite nje-

govoj osobnosti. Međutim, da bi se mogle otkrivati i prepoznavati, a onda u drugom koraku i poticati nadarenosti odgajanika, potrebno je između odgajanika i odgojitelja stvarati ozračje »povjerenja« koje omogućuje ozbiljnije odgajanikove »kreativnosti«.

51

O samom razumijevanju antropologije Kant kaže sljedeće: »Nauk o poznavanju čovjeka, sistematski ustrojen (antropologija), može biti ili u fiziološkom ili u pragmatičnom pogledu. – Fiziološko poznavanje čovjeka ide na istraživanje onoga što *priroda* čini od čovjeka, a pragmatično poznavanje čovjeka ide na ono što čovjek kao slobodno djelatno biće čini ili može i treba činiti od samoga sebe.« I. Kant, »Predgovor«, u: *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, preveo: Ž. Pavić, Zagreb 2003., str. 11.

52

WP, str. 121.

nost« kao temeljnu postavku svih pedagoških uvida; međutim, ona je u metodološkom smislu orijentirana i na »dijalektiku«,<sup>53</sup> koja čuva čovjekovu »individualnost« od svake pragmatike i ideologije. Stoga pedagogika po Kantu »nije nikakva tehnika, već umijeće«. <sup>54</sup> Kada bi pedagogika bila samo tehnika, tada bi se ona vrlo brzo mogla pretvoriti u jednu »tehnologiju« odgajanja, koja se zrcali u različitim »pedagoškim modelima« koji u prvi plan stavljaju »formu«, odnosno »metodu« odgoja, pri čemu se često puta zaboravlja na ono najvažnije pitanje, a to je pitanje o poštivanju i uvažavanju čovjekove slobode i individualnosti. Međutim, pedagogika je prije svega »umijeće« odgoja koje potiče i insistira na čovjekovoj individualnosti, slobodi i kreativnosti, ili drukčije rečeno: pedagogika kao »umijeće« odgoja postavlja si za krajnji cilj uvažavanje vlastite individualnosti koja raste i odrasta u »razgovoru«, »blizini« i »drugosti Drugoga«.

Drugi važni »filozof odgoja« kojemu Erwin Hufnagel posvećuje posebnu pozornost jest Paul Natorp, koji je svoju pedagošku poziciju osobito profilirao na tragu »Kantova kritičizma« i na tragu pedagoških postavki »neokantovstva marburške provenijencije«. <sup>55</sup> Budući da Natorp polazi od temeljnog Kantova uvida da se primarno »ne mora učiti filozofija, već filozofiranje«, sukladno tome bi se moglo kazati da se primarno ne mora učiti pedagogika, već pedagogiziranje. To drugim riječima znači da je i kod Natorpa duboko prisutan Kantov temeljni pedagoški nauk koji trajno propituje načine i mogućnosti »posredovanja«. Upravo to »posredovanje« predstavlja onu nit poveznicu koja ono »teorijsko« jedne pedagogike dovodi do praktičnog izvršenja. U tom smislu »posredovanje« ovdje predstavlja »dinamizam« koji na niti vodi jednog »hermeneutičkog kruga« uspostavlja kružnost pedagoškog kruga između pedagoške teorije i pedagoške prakse.

Po Natorpovu sudu, pedagogici kao i svim pedagoškim nastojanjima treba biti svojstven filozofski karakter koji samoj pedagogici pruža i omogućuje utemeljenost i objektivnost njezinih iskaza. Polazeći od »znanosti principa« i »transcendentalne« metode, Natorp u spoznajno-teorijskom diskursu zagovara ideju da se i sama pedagogika treba bitno artikulirati i potvrđivati kao »konkretna filozofija«. <sup>56</sup> Ako je, dakle, pedagogika »konkretna filozofija« o odgoju, onda ona svoje pravo mjesto pronalazi u čovjekovu povijesnom i životnom svijetu, u kojem ona izvršava svoju temeljnu odgojnu zadaću koja smjera prema usvajanju vrednota. Budući da je Natorp zagovornik »znanosti principa« i »transcendentalne metode«, on time i samoj pedagogici omogućuje onaj toliko traženi i zahtijevani znanstveni karakter.

»Znanstvena pedagogika ne pada s neba, ona posjeduje teorijski dignitet samo ako je usidrena u temeljnom filozofijskom sklopu, to jest: ako se pokaže da artikulacije uma u teoreti, praktici i poetici postižu svoju punu određenost tek kroz pedagoški vidik. Temeljno-teorijska pedagogika mora se upravo stoga znati oblikovati i kao zadnja teorija određivanja. Povrh toga predstoji joj povezivanje regionalne pedagoške kategorijalne analize s onom najvišom dimenzijom transcendentalne pedagogike.«<sup>57</sup>

Prema tome, Natorpova »znanstvena pedagogika« bila bi nezamisliva bez filozofskih temelja, a filozofski temelji ostali bi zatvoreni u sebe same, ako ne bi bilo onog »pedagoškog vidika« koji ove filozofske temelje stavlja u pokret i dovodi ih do praktičnog izvršenja. Dakle, Natorpu se nikako ne može prigovoriti da on, kada i razmatra pitanja »znanosti principa«, da on tada ostaje zatvoren u jedan teorijski krug kruženja; naprotiv, on uvijek iznova pokušava pronaći putove priključka na »empirijsku pedagogiku«, tj.



na čovjekov povijesni i životni svijet. Time kod Natorpa na osobit način dolazi do izražaja činjenica da su »znanost principa«, dakle oni filozofski temelji i »empirijska pedagogika«, odnosno oni praktični pedagoški vidici u stvari međusobno povezani, odnosno »međusobno ukršteni«. <sup>58</sup>

Jedan od ključnih pojmova Natorpove »pedagogike jest pojam individualnosti«. <sup>59</sup> Upravo u pojmu individualnosti koja praktički označuje dovodenje u život, odnosno oživotvorenje teorijskog i praktičnog mišljenja, Natorp čini odlučujući iskorak prema modusu jednoga »humanoga bitka« <sup>60</sup> u kojem čovjek ne samo da zna za slobodu već je u odgovornosti živi i izvršava.

»Svijet prava, dužnosti, kreposti, zahtjeva i sankcija, svijet unutarnje razdrtnosti, treba se proći tijekom obrazovanja i principijelno prevladati novom životnom formom. Preko stadijâ Ja i osobe treba se težiti odlikovanoj vrijednosti individue. Čovjek – tomu uče Natorpova teorija i praksa – treba se konstituirati kao egoitet, osobnost i individualitet. Kao individualitet on je u transcendiranju potvrdio humane forme bitka jastvenosti i osobnosti. Valencija individuiteta znači k tomu kvalitativno novu vrijednost samooblikovanja čovjeka.« <sup>61</sup>

Kao vjeran kantovac, Natorp u sklopu svojeg filozofsko-pedagoškog nauka o odgoju smatra da čovjek kao »individualnost«, odnosno kao osobnost može odrastati u dobru, ako živi u skladu s »kategoričkim imperativom«. Međutim, to više nije doslovce onaj klasični Kantov »kategorički imperativ«, kojem su mnogi filozofi znali pripisivati puki »formalizam«, nego je to prije svega jedan na zbilju orijentirani »imperativ« koji po Natorpovu sudu može važiti samo kao imperativ »individualiziranja ćudorednog zahtjeva« <sup>62</sup> u konkretnim životnim situacijama i konkretnom životnom svijetu. Stoga Natorpov »kategorički imperativ«, premda se u njemu zrcale neke temeljne Kantove postavke, upućuje čovjeka kao individualnost na one »najviše humane životne forme«, <sup>63</sup> u kojima čovjek u slobodi prepoznaje svoju odgovornost za Drugoga. Dakle, čovjek kao voljni subjekt u Natorpovu »kategoričkom imperativu« postavlja apsolutni zahtjev trebanja kako bi se i sam mogao potvrditi u integritetu vlastite individualnosti. Kao što je ono »individualno« nositelj svih logičkih operacija i svakog teorijskog mišljenja, isto je tako upravo to »individualno« nositelj svakog etičkog zahtjeva. Međutim, individualni ethos uvijek stoji u nekoj interakciji s »drugim«, odnosno s onim »tuđim«.

<sup>53</sup> Kantova je pedagogika »paradigma *dijalektičke* pedagogike i to u višestrukome smislu: u Platonovu smislu zato što se razumije kao teorija ideja, ideje odgoja, ideje teorijsko-estetske kulture, prava, ćudorednosti; u metodologijskom smislu zato što u radikalnoj analizi svojih temeljnih pojmova iznosi na svjetlo dana početno nenaslućene sistematike odnose koji vladaju između svih momenata temeljnog pedagoškog nauka«. WP, str. 124–125.

<sup>54</sup> WP, str. 128.

<sup>55</sup> Usp. WP, str. 152.

<sup>56</sup> Usp. WP, str. 172.

<sup>57</sup> WP, str. 175.

<sup>58</sup> Usp. WP, str. 176. »Natorpov transcendentalni idealizam ne poriče empirijsku realnost, već osigurava njezinu samoodređenost putem pojma mišljenja koje involvira fundamentalni odnos na iskustvo.« WP, str. 184.

<sup>59</sup> WP, str. 187.

<sup>60</sup> WP, str. 208.

<sup>61</sup> WP, str. 208.

<sup>62</sup> WP, str. 215; P. Natorp, *Philosophische Systematik*, aus dem Nachlaß herausgegeben von H. Natorp, Hamburg 1958., str. 364.

<sup>63</sup> WP, str. 215.

»Individualni ethos proteže se na sve kulture i osobne regije, ali vrijedi i obratno: sve one sfere zbiljnosti mijenjaju individualni ethos. Rečeno Natorpovim jezikom: individualna vrsta mišljenja ostaje 'uvijek u tijeku', ona je, kaže se na drugom mjestu, nešto 'nadasve tekuće'.«<sup>64</sup>

Hufnagel upozorava na činjenicu da osobitu poteškoću u poimanju Natorpova tumačenja i izlaganja individualnog ethosa upravo »stvora pojam totaliteta«. <sup>65</sup> Budući da je u pojmu »totaliteta« uvijek iznova prisutno ono »vječno« i trajno kruženje u sebi, ono kao takvo nikada ne dopijeva do svoje konkretne pojavnosti i izvršenja. U takvom pojmu »totaliteta« nije prisutna nikakva »dijalektika« koja bi omogućila »posredovanje«, tj. konkretan priključak na čovjekov životni svijet. Nadalje, u takvom pojmu »totaliteta« prisutan je samo »monolog« koji Drugoga ne prepoznaje kao »sugovornika« u njegovoj »drugosti«. Stoga je razumljivo da se Natorpov pedagoški nauk, naposljetku, vezuje na »individualni ethos, budući da čovjek samo na razini individualnog ethosa može postići svoje cjelovito ozbiljenje.

Treći važni »filozof odgoja« kojeg nam Hufnagel u svojim razmatranjima nastoji približiti jest Richard Höningwald, koji je također »potekao iz neokantovstva južnonjemačkoga kova i koji se onda razvio u jednog od najoštroomnijih i najstručnijih kritičara neokantovstva«. <sup>66</sup> Naime, Höningwalda i Natorpa karakterizira i međusobno povezuje jedno te isto nastojanje koje se osobito zrcali na razini međusobnog povezivanja »znanosti principa« i »empirijske pedagogike«. U tom kontekstu Hufnagel zapaža da su zapravo Höningwaldovi pokušaji koji se tiču samog utemeljenja pedagogike poznati samo malom broju znanstvenika i to prije svega onima koji svoj pedagoški nauk zasnivaju ili orijentiraju na »znanosti principâ«. Polazeći od »znanosti principâ, Höningwald je svoju pozornost usmjerio i usredotočio na tzv. »sistematičku«, u kojoj na osobit način dolazi do izražaja teorija važenja i konstitucije i zato u njemu možemo s pravom pronaći školski primjer jednog mislitelja koji je na teorijski način došao do najviše »odredbe pedagogike«. <sup>67</sup> Međutim, njegovo teorijsko nastojanje bilo bi u svakom slučaju krivo razumljeno, ako bi se smatralo da ono isključuje svaku »empirijsku« implikaciju.

S obzirom na metodološki postupak možemo zamijetiti sljedeće stanje stvari: dok, primjerice, Dilthey u svojem metodološkom postupku kreće »odozdo«, od »životnog svijeta«, Höningwald u svojem metodološkom postupku kreće »odozgo«, od »teorije principâ«, odnosno od »teorije važenja«. Međutim, vrlo se zanimljivim čini to da Höningwald razrađujući »znanost principâ«, odnosno »teoriju važenja«, nigdje izričito ne spominje »marburškog neokantovca« Paula Natorpa koji se svojedobno također bavio pitanjima Kantove transcendentalne filozofije, pitanjima »znanosti principâ«, odnosno pitanjima »teorije važenja«. Prema Hufnagelovu sudu, Natorpove i Höningwaldove radove kao i radove drugih neokantovaca možemo razumjeti samo onda ako si znamo ispravno predočiti »znanstvenopovijesni horizont u koji su oni smješteni«. <sup>68</sup> To je vrijeme s početka 20. stoljeća u kojem se počelo sumnjati u znanstvenost pedagogike, pa stoga i ne čudi što su poduzimani upravo takvi ili slični naponi kojima je krajnji cilj bio jedno znanstveno utemeljenje pedagogike. Budući da su u to doba prirodne znanosti već dobro uspjele sustavno konsolidirati svoja metodološka i znanstvena postignuća, logično je bilo za očekivati da se i sama pedagogika okrene prema novoj konsolidaciji svojih znanstvenih rezultata. Nedvojbeno jest da je i pedagogika pokušala provesti jedno novo fundiranje uz pomoć i na tragu filozofije. Zbog toga uopće i ne čudi da su u to doba uvaženi pedagozi ujedno bili i vrlo značajni filozofi koji su upravo na tragu neokantovstva

(Natorp, Hönlwald i drugi) pokušali novo znanstveno utemeljenje pedagogike. U tom je smislu razumljivo da Hönlwald u potpunoj radikalnosti postavlja pitanje o »pretpostavkama pedagoškog iskustva«, pri čemu on nastoji izbjeći svako psihologiziranje pedagogike, što nedvojbeno ukazuje na to da se njegova pedagogika prije svega nastoji razumijevati kao filozofski fundirana znanost o odgoju. Međutim, treba kazati da Hönlwaldovo teorijsko, tj. filozofsko fundiranje pedagogike nikako ne znači jedan »beskrvni 'racionalizam', već jednu u svojoj sistematskoj zaokruženosti do sada nenadmašenu temeljnu teoriju za pojam individualnosti (monadičnosti) i povijesnosti.«<sup>69</sup> Dva su ključna filozofska autoriteta bitno utjecala na Hönlwaldovo znanstveno utemeljenje pedagogike: *prvo* Kant i njegova transcendentalna filozofija i *drugo* Dilthey i njegova »filozofija života«. S jedne strane, upravo to novo otvaranje Kantove transcendentalne filozofije preko neokantovaca različitoga kova omogućilo je i novo razumijevanje čovjekove subjektivnosti, i s druge strane Diltheyeva »filozofija života«<sup>70</sup> omogućila je da Hönlwaldove teorijske pedagoške implikacije pronađu svoje pravo mjesto u povijesnom svijetu subjekta i time iskuse svoje praktično izvršenje.<sup>71</sup>

U svojim teorijskim promišljanjima, Hönlwald je prije svega nastojao doći do novog fundiranja pojma »pedagogike«, budući da su prenaplašeni psihološki elementi sve više i jače počeli prevladavati u pedagoškim teorijama vremena u kojemu je živio. Međutim, ono što nas ovdje na osobit način zanima – to je prije svega pitanje odnosa između filozofije i pedagogike, tj. pitanje odnosa »između pedagogike i psihologije«. <sup>72</sup> Ono što se s obzirom na odnos filozofije i pedagogike čini sigurnim, to je zasigurno činjenica da je i sam Hönlwald kao i Natorp pokušao fundirati pedagogiku na filozofskim temeljima, tj. on je upravo na tragu filozofije pokušao pedagogici podariti sistematiku, tj. znanstveni karakter, budući da je u svoj filozofsko-pedagoški nacrt nastojao ugraditi bogatu duhovnu povijest Zapada koja se na osobit način zrcali ne samo u transcendentalnoj filozofiji nego i u »znanosti principa«, koji uvijek iznova svaku pedagošku teoriju stavljaju u filozofske, odnosno teorijske okvire. Po sudu E. Hufnagela, može se kazati da nas upravo Hönlwaldova znanstvena pedagogika treba

»... izbaviti iz kolotečine predrasuda, više ili manje proizvoljnog mnijenja.[...] Smatram da se Hönlwaldov okret od pedagoške *doxa* k pedagoškoj *episteme* može u potpunosti dovesti u odnos s Husserlovim nastojanjima utemeljenja filozofije kao stroge znanosti. Taj san za Hönlwalda ni 1927. nije odsanjan.«<sup>73</sup>

64

WP, str. 221.

65

Usp. WP, str. 223.

66

WP, str. 176.

67

WP, str. 276.

68

WP, str. 279.

69

WP, str. 280.

70

»Dilthey najuže povezuje subjekt i objekt, bez da bi dopustio da se ipak zajedno proži-

maju. On u svakom slučaju argumentira genetički: samodanost subjekta mijenja se s danošću objekta. Na početku naše doživljajne povijesti, subjektivni i objektivni pogledi su gotovo potpuno ujedinjeni. Gotovo da vlada jedan simbiotski odnos. Objekt je u subjektu i subjekt živi u objektu.« E. Hufnagel, »Diltheyev put u filozofiju života«, u: *Hermeneutika i fenomenologija*, str. 13.

71

Usp. WP, str. 284.

72

Usp. WP, str. 285.

73

WP, str. 285–286.

Međutim, ono što nedvojbeno važi za Hönigswaldovu transcendentalnu pedagogiku, to je prije svega jedno izbjegavanje tzv. nepotrebnog »ontologiziranja« pedagogike, koje bi po svemu sudeći pedagogičku teoriju ostavilo bez povijesnog i »životnog svijeta«. U tom smislu, zanimljiva su također Hönigswaldova promišljanja odnosa između »pedagogike i psihologije«, koji upravo ovu transcendentalnu pedagogiku kroz psihološke implikacije čine životnoznačajnom, tj. bliskom čovjeku i svijetu. Ili, rečeno s Hufnagelom:

»Kontekst argumentacije čini svakako sunčano jasnim to da je Hönigswald htio tematizirati bitnu odnošajnost transcendentalne pedagogičke metode koja treba biti okrenuta povijesno-situativnom bogatstvu fenomena.«<sup>74</sup>

Time je ponovno kod Hönigswalda uspostavljena ona bitna korelacija koja međusobno povezuje ono teorijsko i ono praktično i koja se na ovoj razini pitanja zrcali u kontekstu odnosa između »pedagogike i psihologije«. Stoga se s pravom može kazati da Hönigswaldova pedagogika u sebi »implicira problematiku individualnosti i povijesnosti jednako kao i pedagogike Diltheyeve i Nohlove škole.«<sup>75</sup> Time postaje jasno da problem individualnosti ponovo izranja u prvi plan, što uz pojam »mišljenja« postaje središnjim pojmom Hönigswaldove transcendentalne pedagogike.

I naposljetku, četvrti važan »filozof odgoja« koji u zasnivanju Hufnagelove pedagogike »konkretnosti« igra presudnu ulogu svakako je Theodor Ballauff.<sup>76</sup> Budući da se Ballauffova sistematska pedagogika znalački distancira od različitih pedagogičkih škola, ona prema Hufnagelovu sudu, zaslužuje naziv »kritička« pedagogika.<sup>77</sup> Naime, Ballauff »zahtijeva neizostavnu reviziju svih tradiranih obvezatnosti; on stalno postavlja pitanje legitimacije.«<sup>78</sup>

Može se kazati da Ballauffovu sistematsku »kritičku« pedagogiku na osobit način karakterizira pojam »mišljenja«, koji kod Ballauffa izrasta »iz vlastita središta« na temelju kojeg se tek može dospjeti do jednog »konzistentnog općeg nacrt«. U svojoj sistematskoj »kritičkoj« pedagogici, Ballauff slijedi

»... transcendentalnogičku odredbu pojma mišljenja. To sasvim jednostavno znači: mišljenje je u svim svijetu okrenutim i reflektivnim modalitetima izvor (princip); ono stvara mnogostrukost predmetnog i k tome kriterije za prosudbu njegovih produkcija (sadržaja, noemata).«<sup>80</sup>

Ako je »mišljenje« »izvor« svih mogućih postignuća uma, onda to znači da je »mišljenje« upravo ono što karakterizira čovjekovu individualnost u smislu njezine kreativnosti.<sup>81</sup> Po Ballauffovu sudu, pojam »mišljenja« valja također promatrati i u njegovoj temeljnoj strukturi, dakle u njegovoj postavljenosti, a da se pritom ne oslanjamo na ovu ili onu filozofsku tradiciju. U tom smislu »mišljenje« jest prije svega »funkcija subjekta«<sup>82</sup> koja omogućuje da subjekt zrije objekt. Budući da se pri jednom takvom razumijevanju »mišljenja« »objekt« – možemo metaforički kazati – »kupa«, tj. zrcali u subjektu, Ballauffova sistematska »kritička« pedagogika postavlja subjekt u samo središte svojih razmatranja.

Ballauff se, kao i Natorp, distancira od novovjekovnog pojma »subjekta« koji je nastojao sve opredmetiti i time učiniti sve raspoloživim. Međutim, pri jednom takvom razumijevanju »subjekta« koji sve opredmećuje, ostaje zapostavljena ona duhovna zbiljnost koju ne možemo opredmetiti. Dakle, ovdje prije svega mislimo na onu zbiljnost s kojom ne možemo raspolagati u smislu predmetnosti i izmjerljivosti, nego ju možemo samo oslušivati.

U svojoj sistematskoj pedagogici, Ballauff »kritizira romantičarsko kultiviranje individualnosti«,<sup>83</sup> jer smatra da svako takvo »kultiviranje individualnosti« vodi k jednom »egoizmu« koji ne prepoznaje vrijednost i drugost Drugoga. Naposljetku, takvom »egoizmu« koji gleda samo na sebe nedostaje cjelovita, odnosno objektivna prosudba stvari. Prema tome, Ballauff se u svojim pedagoškičkim promišljanjima opredjeljuje za jednu »emancipacijsku pedagogiku«,<sup>84</sup> koja se ne vezuje na puku »faktičnost« povijesno-socijalnih danosti, nego kroz jedno transcendiranje faktičnih danosti nastoji misliti samo »mišljenje« kao takvo.

»Za pedagogiku se postavlja zadaća da se pojedincu učini podnošljivim ono tišteće, uznemiravajuće i sudbonosno principijelne slobodnosti.«<sup>85</sup>

Gotovo da se na ovom mjestu dobiva dojam kako Ballauffova »kritička« pedagogika nastoji na sebe preuzeti jednu »tješiteljsku« ulogu. Ona odganjanika nastoji ohrabriti u njegovim »graničnim situacijama« i ukazati mu na one putove i horizonte koji upućuju na smislenost njegove egzistencije. Budući da pedagogika nije sama u stanju osvijetliti »smisao« čovjekove egzistencije, ona upravo uz pomoć filozofije dolazi do jednog dubljeg razumijevanja egzistencije. Tako se i kod Ballauffova pedagoškičkog nacrtu jasno prepoznaje temeljna ideja međusobne upućenosti pedagogike na filozofiju, i obratno.

U sustavnom dijelu svojega pedagoškičkoga nacrtu, Ballauff se također osvrće i na suvremeno razumijevanje »znanosti«. Suvremena »znanost« uzima za svoj uzor metodu matematike koja jedina može garantirati utemeljenost i vjerodostojnost znanstvenih postignuća. Po Ballauffovu sudu, »znanost« bi trebala biti »antidogmatska«,<sup>86</sup> tj. ona bi trebala postupati na način trajnog propitivanja svojih »hipoteza«, odnosno svojih znanstvenih iskaza. To znači da suvremena »znanost« prije svega treba biti vođena idejom jedne trajno prisutne »verifikacije«, koja u svakom trenutku može »provjeriti« neku zadanu »hipotezu«. Prema takvom shvaćanju, svijet znanosti postaje zapravo »svijet hipoteza«. Stoga se može reći da se Ballauff u spoznajno-teorijskom

74  
WP, str. 287.

75  
WP, str. 288.

76  
Svoju »kritičku« pedagogiku Theodor Ballauff izložio je u *Systematische Pädagogik*; usp. Isti, *Systematische Pädagogik. Eine Grundlegung*, Heidelberg <sup>3</sup>1970.

77  
Usp. str. 375.

78  
WP, str. 405.

79  
Usp. WP, str. 377.

80  
WP, str. 378.

81  
»Pripadnost čovjeka mišljenju znači kako raskrivenost tako i prikrivenost, otkrivanje i skrivanje bitka. U svakom konkretnom misaonom postignuću leži mogućnost daljnjeg

mišljenja i promišljanja. [...] Pedagogika prihvaća ovaj zahtjev u teoriji i praksi. Uvodeći u različite znanstvene i izvanznanstvene horizonte mišljenja, pedagoški čin otkriva nesagledivo polje onog Još-Ne i Sve-Dalje. Ništa manje značajna očigledno nije pedagoška inicijacija u područje promišljanja, to znači: u području radikalne refleksije.« WP, str. 382.

82  
Usp. WP, str. 380.

83  
Usp. WP, str. 384.

84  
Usp. WP, str. 386.

85  
WP, str. 387.

86  
»Antidogmatski« karakter Ballauffova razumijevanja »znanosti« vidljiv je iz postavke koja glasi: »Znanstveni i metafizički iskazi isključuju se.« WP, str. 389.

diskursu u potpunosti približava »kritičkom racionalizmu« H. Alberta.<sup>87</sup> Sve ovo ima za posljedicu da Ballauff više ne insistira na »normativnom« karakteru pedagogike, nego čini jedan odlučujući odmak od »normativne«<sup>88</sup> pedagogike i samu pedagogiku smješta u kontekst znanstvene pluralnosti, odnosno u kontekst »mnoštva« znanosti, koje u »dijaloškom« diskursu propituju i nastoje afirmirati novo razumijevanje čovjekove subjektivnosti. To znači da Ballauff u konstituiranju pojma čovjekove subjektivnosti primjenjuje induktivnu metodu, jer polazi od povijenosti, odnosno od čovjekova životnog svijeta i time njegova pedagoški teorija prelazi u jednu teoriju kulture. U tom smislu Ballauffova pedagogika kao teorija kulture postaje odgojna znanost koja prije svega ima zadaću da radi na »osvjetljavanju«<sup>89</sup> čovjekove zbilje kao kulturne pojavnosti.

U svojem pedagoškom konceptu, Ballauff osobito u dva ključna momenta slijedi Diltejev pedagoški koncept: to je u prvom redu kontekst povijesnog svijeta, u kojem se i sama pedagogika konstituira kao teorija kulture, i drugo, to je sveprisutna hermeneutika koja upućuje na smislenost pedagoških iskaza. Prema Hufnagelovu sudu, Ballauff na vlastiti način

»... koristi teorem hermeneutičkog kruga. Hermeneutika postaje središnjom teorijom koja obuhvaća svako empirijsko istraživanje.«<sup>90</sup>

Time se zapravo želi naglasiti da Ballauff na tragu »hermeneutičkog kruga« u svoj pedagoški koncept prihvaća, odnosno integrira iskustvene znanosti. U njegovu pedagoškom nacrtu može se također jasno prepoznati način »posredovanja« između onog teorijskog i onog praktičnog. To »posredovanje« povjerava se u ovom slučaju upravo hermeneutici. Smatram da je upravo zbog ovog hermeneutičkog doprinosa što ga je Ballauff ugradio u svoj koncept pedagogike – Hufnagel na osobit način znao cijeniti i uvažavati njegovu »kritičku« pedagogiku.

## 5. Epilog: pedagoško humaniziranje filozofije

Filozofska vrijednost pedagogike kao filozofske temeljne znanosti ne sastoji se u njezinu zahtjevu da važi kao »stroga znanost«, već prije svega u njezinu nastojanju oko otkrivanja onih modusa »konkretna subjektivnosti« u kojoj čisto teorijsko mišljenje tek dobiva svoju životnosvjetovnu ukorijenjenost, tj. gubi svoju sterilnost u odnosu na zbiljnost i postaje temeljnim kulturnim dobrom. Upravo se prema tome mjeri i »znanstvenost« same pedagogike: osvjetljavajući temeljne mogućnosti čovjekove humanosti, ona s jedne strane izbjegava *formaliziranje* etike, kakvo susrećemo npr. kod M. Schelera i u Kantovu »kategoričkom imperativu«, a s druge strane ujedno i *ontologiziranje* čovjekove zbiljnosti na onaj način koji samu tu zbiljnost čini zatvorenim, u sebi kružećim totalitetom ili sistemom bitka koji je u svojoj samoimanenciji *ravnodušan* prema konkretnom subjektu. Nastojanje E. Hufnagela da svoju transcendentalnu pedagogiku učini hermeneutički relevantnom, upravo u njegovu slučaju znači oslobađanje tradicionalne pedagogike od spomenutog formalizma i ontologizma, pri čemu se između individualnosti i društva kao cjeline uspostavlja onaj hermeneutički krug međusobnog fundiranja, u kojem samome pojedincu ostaje zajamčena sloboda kontinuiranoga samorazvoja, ali i odgovornoga odnosa prema bližnjem i prema društvu u cjelini. Transcendentalnost, tj. usidrenost u bogatoj misaonoj predaji, te monadičnost, tj. zahtjev za potpuno slobodnom samokonstytucijom subjektivnosti, ne samo da stoje u odnosu međusobnoga uvjetovanja već



jednako tako u tom preplitanju nužno impliciraju mogućnost izgradnje jednog društva ili kulture koja počiva na humanosti i razboritosti. »Kritička« svijest Hufnagelova pedagogičkog koncepta ne počiva na ustvrđivanju granica slobode, već upravo obratno: na pokazivanju mogućnosti pomicanja granica te subjektivne slobode. Odgoj za Hufnagela i nije ništa drugo nego tijek praktičnoga ozbiljenja čovjekovih umnih sposobnosti. Bez zajamčenog prostora tog ozbiljenja, što je za Hufnagela zadaća pedagogike, sama teorija postaje neobvezatnom, samoj sebi dostatnom konstrukcijom. Pedagogika nije teorija čudorednosti, već nauk o načinima njezina ozbiljenja i stoga je bilo koja dosadašnja etika nezamisliva bez jednog takvog temeljnog nauka u kojemu se pokazuje zbiljska valentnost bilo kojeg etičkog principa. Jednoj takvoj pedagogici u temelju ne leži filozofija, već filozofiranje, odnosno tijek praktičnoga omogućavanja čistih teorijskih spoznaja, u kojem sam filozofirajući subjekt prestaje biti usamljena i samodostatna monada, njegove spoznaje – u smislu kritičkoga racionalizma – podliježu intersubjektivnoj provjeri i verifikaciji i tek time dobivaju status prihvatljivosti.

U odnosu na suvremene, poglavito »tehnološko-pozitivističke« pristupe pedagogici, vrijednost se Hufnagelova shvaćanja zrcali prije svega u njegovu pokušaju posredovanja čiste znanstvenosti i čiste empirije, totaliteta i individualiteta, transcendentalnosti i monadičnosti, ali sada na onaj hermeneutički način koji teorijskim uvidima daje zbiljsku smislenost, a pukim empirijskim činjenicama životosvjetovnu značajnost. Bez tog posredovanja i sama bi filozofija ostala u lebdenju između idealnog i realnog svijeta, a konkretni subjekt pocijepan na svoj teorijski i praktični život. Paideia za Hufnagela nije nikakvo »vođenje«, već omogućavanje samovođenja čovjeka kroz vlastiti život u blizini Drugog i u odgovornom odnosu prema njemu.

U svojim istraživanjima konkretne subjektivnosti, fenomenologije, hermeneutike i neokantovstva, Hufnagel želi pokazati da upravo pedagogika predstavlja onaj horizont čovjekova samoiskustva i samooblikovanja, u kojemu se na bezprisilan način trebaju susretati i preplitati sva postignuća naše kulture, zbog čega pedagogika upravo smije polagati zahtjev da bude temeljna filozofijska znanost, bez koje teorija ostaje prazna, a praksa slijepa.

87

Usp. više o tome: H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968.; Isti, *Konstruktion und Kritik*, Hamburg <sup>2</sup>1975; Isti, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München <sup>3</sup>1973.

88

Usp. WP, str. 391. »Normativna pedagogika' ukida ove povijesno-kulturne momente fakticiteta; baš zato je takav tip argumentacije neprihvatljiv za Ballauffa. Pri pobilžem

zagledanju navodna autonomija normativne pedagogike razotkriva se k tomu kao heteronomija, kao svjetonazorna, teologijska i metafizička određenost tuđim.« WP, str. 398.

89

Usp. WP, str. 393.

90

WP, str. 403.

Josip Oslić

**Die »transzendental-kritische« Pädagogik**  
**Erwin Hufnagels**

In diesem Beitrag versucht der Verfasser zu zeigen, daß der alte παιδεία-Gedanke in Vergessenheit geraten ist und zwar nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Pädagogik. Man sollte daran erinnern, daß wir vielleicht langsam vergessen haben, wie die Pädagogik gerade aus jener philosophischen Reflexion entsteht, die diese Erziehungswissenschaft von jeder »Ideologisierung« und »Pragmatisierung« zu befreien versucht. Gerade wegen dieses Bestehens auf dem transzendentalen Charakter der Pädagogik versucht Erwin Hufnagel wiederum unsere Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß eine »Bildung« und ein »Heranwachsen« in der »Bildung« nicht nur ein bloßes Kennen von Edukationsmodellen ist, sondern daß sie vor allem ein »Heranwachsen« im »Gutem« ist. In diesem Sinne nimmt Erwin Hufnagel Abschied von den geschichtlich überwundenen Modellen der Bildung und setzt einen wesentlichen Akzent auf die Spontaneität und Freiheit des Selbstschaffens als auch auf die Bedeutsamkeit eines selbstbewußten Lebens überhaupt. In der Profilierung eigener transzendental-kritischen Position denkt Hufnagel auf der Spur einer reichen westlichen Geistesgeschichte, die einerseits auf den Früchten der neukantianischen Tradition und andererseits auf den hermeneutischen und phänomenologischen Voraussetzungen W. Diltheys und M. Schelers gebaut wird. In diesem Sinne besteht die Aufgabe der transzendentalen Pädagogik Hufnagels darin, daß sie vor allem über eigene Selbstreflexion bemüht sein muß, aufgrund derer erst möglich wird, die Wege eines freien und verantwortlichen Selbstwachens zu entdecken und zu erhellen.