

Franz-Anton Schwarz, Freiburg im Breisgau

**Prilog Finkovu određenju
europske krize obrazovanja***

Dragi Milane!

Ne trebam ti govoriti koliko te mnogo cijenim kao filozofa, još više kao izvanrednog čovjeka koji u spontanosti, neposrednosti i kreativnosti svoga života znade ostvariti svoje duboko i plodno mišljenje. Moram te pohvaliti i uzveličati kao jedinstveno otvorenog i slobodnog čovjeka, koji je objavio rat svakoj vrsti tutorstva i uskratio svaku poslušnost hibridnoj tiraniji.

Zato ti sada srdačno i prijateljski, tvojim riječima koje si često koristio, kažem: »Neka te Bog poživi i blagoslovi!«

– Tvoj Franz-Anton.

* * *

S obzirom na sadašnju europsku krizu obrazovanja, Fink primjećuje:

»Mi smo sigurno kasni plodovi i razbaštinjeni baštinici pogledamo li unatrag na ona visoka doba grčkog obrazovanja, ili na vrijeme Goethea i Humboldta.«¹

Kakvim očima vidi Fink europsku povijest obrazovanja? Kako on prosuđuje njezin početak? Kako njezinu povijesnu promjenu? To su pitanja koja nas trebaju dovesti do sadašnje situacije kakvu ju Fink za sebe predstavlja.

»Današnjica je (...) završetak dugoga puta kroz povijest ljudskoga duha koji sebe određuje slobodnim.«²

Fink se stoga u »večernjem času našega kontinenta« osvrće na »blistavi početak europskoga ljudstva«.³ O njemu on tvrdi:

»Stvaralaštvo čovjeka stvarno na zemlji nikad nije postojalo više u takvoj izvornoj moći negoli u Grčkoj.«⁴

Fink skicira stoga »grčko iskustvo tubitka«, e da bismo uopće mogli razumjeti antičku ideju obrazovanja. Pod »iskustvom tubitka« razumije on

*

Svrha je ovoga teksta trostruka: prvo, tada u Freiburgu, bio sam asistent kod profesora Eugena Finka; drugo, profesor Milan Kangrga bio je vrlo blizak i već je prijateljevao s E. Finkom i već je održao kod njega u Freiburgu nekoliko predavanja; treće, E. Fink bio je član redakcijskog vijeća časopisa *Praxis*, te također sudionik korčulanske ljetne škole. E. Fink je osim toga bio prvi inozemni filozof koji je nakon 2. svjetskog rata održao jedno predavanje na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu (1954.), na temu »O pojmu rada«. Smatram stoga primjerenim, prigodom njegova 80. rođendana, po-

svetiti mome dobrom prijatelju Milanu Kangrgi, u ovom prigodnom tematu, jedan ovakav prilog.

1

Eugen Fink, *Zur Krisenlage des modernen Menschen*, Würzburg 1989., str. 145.

2

Isto, str. 146.

3

Isto, str. 146.

4

Isto, str. 146.

»... temeljni način uzlaza svijeta, kao način na koji je ljudski tubitak koji prethodi svemu pojedinačnom i posebnom već iskusio cjelinu, ljudski bitak u cjelini svih kozmičkih sila i snaga... Opći karakter svijeta i ljudskog života, sudbina, božanstvo, sveopća narav stvari – sve to leži već u zahvatu iskustva tubitka kao isključenja svijeta koji je zatvoren prije svakog obrata k pojedinačnom i posebnom.«⁵

Grči otvaraju onaj povijesni trenutak

»... u kojem se čovjek otkida od prirodnog temelja svojega tubitka te ustaje protiv cjeline bića čime prodire u probuđenu slobodu, da bude on sam. Nikad se nije dogodio veći zamah nego onda kad je čovjek započeo povijest svojim suprotstavljanjem prirodi.«⁶

Grčku egzistenciju stoga on naziva »usmjeravanjem ljudske slobode, prevladavanjem prirodne ograničenosti, no tako da taj prijelom vlada cijelom širinom grčkoga tubitka«. ⁷ Grčki čovjek

»... nije više zakriven prirodom nego je u strahovitoj mjeri otvoren prirodi (...) te stoji u osvit povijesnoga dana gdje je sve još čisto započinjanje: on tek uopće utemeljuje stvaralačke mogućnosti ljudske slobode: filozofiju, znanosti i umjetnost.«⁸

Grčki tubitak nalazi se u »stadiju *prijelaza* od mitske privezanosti uz prirodu prema slobodi otuđenoj od prirode«. ⁹ Da bi se razumjela ta napetost koja je živjela u grčkoj duši, dostatan je jedan pogled na grčku mitologiju. Ona je »prema svome temeljnom stavu simbolika strašne borbe, naime borbe između temeljnih sila prirode, *htonskih zemaljskih božanstava i olimpskih bogova*«. ¹⁰ Prirodne sile nisu prevladane nego se stalno osporavaju. Stoga grčki tubitak sebe doživljava u jednom strašnom napetom luku između moći prirode i slobode kao izvorne rastuće moći duha. Priroda nije samo »Demetrijevo mirno kraljevstvo«, »majčinski rađajuća zemlja iz koje niču cvjetovi i hranjivo žito«, ona se doživljava također kao

»... zastrašujući i bezoblični ponor kaosa, titanski bezmjernih sila uništenja gdje vladaju umorstvo, požuda i nezakonitost. (...) Priroda je zemlja koja poklanja stan i hranu (...) ali također i ustanak iz dubine, pobuna protiv prava i reda, razulareni kaos, silništvo titana (...) u jurišu protiv olimpskog božanskog dvorca.«¹¹

Priroda se ne doživljava niti kao samo idilična, niti kao zastrašujuća. Ona je »ujedno kao nešto bezoblično i bez crta i kao bezmjerno lišena svake mjere«. Stvaralačka sloboda duha, međutim, doživljava se u »ograničenom obliku, u mjeri i redu, u pravičnom Zeusovu vladanju, u umjetnosti naučnoj od Atene, u običajnosti koju štiti Hera kao i svim muzičkim umjetnostima i mudrosti delfskoga boga«. ¹² Moć prirode i moć duha doživljavaju se istodobno u izvornosti »koja se kasnije ne može više ponoviti«. ¹³ Budući da je Grk bio izložen bezmjernom »oko sebe i u sebi«, morao je iz »najunutarnije životne potrebe i slobode, koja je postajala nužnom, sam sebi dati mjeru i oblik«. ¹⁴ Biti čovjekom, dakle, znači biti »djetetom nijeme prirode«, »razotkrivaateljem njezine istine, pjesničko-mislilačkim kazivaateljem njezinih tajni, onim koji mijenja kaos u sliku i oblik«. ¹⁵

»Prirodna dubina i iskrenost grčkoga života, te istodobno silni zakorak u slobodnu samostalnost, bili su mogući samo u ovom jednokratnom svjetskom času početka povijesti.«¹⁶

Obrazovanje za Grke nije bilo ukras ili luksuz, kao ni profinjavanje života niti isticanje jednog društvenog sloja pored drugog.

»Obrazovanje također nije bilo niti lijepoduha stvar, bez koje se također može biti čovjek, nego je bilo *omogućivanje* ljudskog bitka.«¹⁷

Obrazovanje stoga označava »moći biti čovjekom«, označava »volju za oblik, za ograničeno oblikovanje, za mjerodavno prevladavanje gigantskog i bezoblično čudovišnog«. ¹⁸ Grci u mitologiji pokazuju svoju »plastičnu snagu«, te u svojem božanskom svijetu donose »temeljne sile bića u određenosti prividno ukinutog oblika«. ¹⁹ »Prva stepenica grčkog obrazovanja« pokazuje se u »pjesničkom napredovanju njihove mitotvorne snage«. Stoga je grčki mit »još ujedno poezija i filozofija«, on je »najizvornije stvaranje«, nabačaj ljudskog bitka u »idealu *kalokagatije*«. ²⁰ Ne radi se ovdje ni o kakvom moralnom sporednom ukusu, nego o »lijepom i potpunom«, jer je ono »lijepo« Grcima bilo najviše biće.

»Tijelom i dušom biti lijep i pristupačan, pod pritiskom najvećih nevolja sačuvati plemenitu mjeru kao i oblik, pristupačnost nekoga držanja koje sebe nikada ne gubi, razboritost, *sophrosyne* (...), u tome se sastoji obrazovni ideal Grka.« ²¹

U grčkom proljeću, u Homerovoj *Ilijadi* i *Odiseji*, u »bitku bogova i heroja« istodobno je »u slici sačuvan ljudski bitak«. ²² I u krvavom razdoblju Grka pjesnička snaga odstupa u »poetsko i mislilačko prevladavanje kaosa«. Tragedija pokazuje »beskrivnu krivnju« i »bezdanu ugrožavanje ljudskoga bića«, dočim filozofija u »prolaznosti i nepostojanosti postajanja« postavlja pitanje »što je biće zapravo«. ²³

»Filozofirajući čovjek u cjelini stvari utemeljuje svoju egzistenciju dajući sebi mjesto u svemiru i smisao života.« ²⁴

»... on postaje ono što može biti: pjesničko-mislilački stvaralac svijeta; to je pak *paideia*, odgojna i obrazovna ideja Grka.« ²⁵

Sokrat najčistije utjelovljuje »grčku ideju obrazovanja u njezinu filozofskom oblikovanju«. ²⁶ On propituje što je pravo i krivo, pita o najboljoj državi i biću vrline. Njegova pitanja potresaju »svaku naivnu životnu sigurnost«, a njegovi sugovornici »u vlastitu promišljanju« iskusuju »ništavost

5
Isto, str. 147.

6
Isto, str. 148.

7
Isto, str. 148, bilješka.

8
Isto, str. 149.

9
Isto.

10
Isto.

11
Isto.

12
Isto, str. 150.

13
Isto.

14
Isto, str. 151.

15
Isto.

16
Isto, str. 152.

17
Isto, str. 153.

18
Isto.

19
Isto.

20
Isto, str. 154.

21
Isto.

22
Isto.

23
Isto, str. 155.

24
Isto.

25
Isto.

26
Isto.

onoga što oko nas općenito vrijedi«, te traže »iznova postaviti u mišljenju temelj bitka«. Paideia je »smion pothvat da se ostvari ljudski bitak tako da se izvorno oblikuje u pjesništvu i mišljenju«. ²⁷ Svoj vrhunac postiže ona u Platonovoj *Državi*. U njoj se radi o »pravom poretku života«. Analogno pojedinoj duši, nabacuje se i političko stanje.

»Kao što živi pravo onaj čovjek kod kojega upravlja razumski dio duše, te na uzdi drži raspoloženje i želje, tako je pravedna ona država u kojoj vladaju mudraci.« ²⁸

»Filozofi vladari« jesu oni koji svoje oko upravljaju na »prazvor svjetla« i koji se trebaju ugledati na samu »ideju dobra«, koji sebe posvećuju poretku polisa, dok se inače čuvaju »od provođenja zemaljske sile«. Prisiljeni nevoljom okreću se oni zemaljskom kako bi ostvarili jedan umski poredak; njihovo pravo određenje leži međutim u »blaženstvu čistoga mišljenja«. ²⁹

»Grčka ideja obrazovanja obuhvaćena je tako u Platonovoj *Državi* kao uzdizanje čovjeka do duhovne samostalnosti koja se, naposljetku, zasniva tek u filozofiji.« ³⁰

Obrazovna ideja renesanse i humanizma proizlazi iz krize kršćanstva. »Najveći se onodobni problemi kršćanske religije« povlače, a umnaža se religijska napetost oko posmrtnog života. U svojoj životnoj brizi čovjek se odnosi na sebe sama.

»Samozabrinutost duše, koja je u srednjem vijeku bila naslonjena na Boga i vječnost, ostaje kao baština, ali bez religijskog smisla; ona postaje 'oslobodenim subjektivitetom'.« ³¹

Humanizam stoga razvija kulturu refleksije, zabrinut je za »izolirani subjektivitet« i dospijeva u blizinu »narcisoidnog samozrcaljenja«. U biti, humanizam nije nikakva zaklada nego »ponovno buđenje starine« kao »povijesno pamćenje«. On je također i »razdoblje otkrića«, »morskih putova u Indiju i Ameriku«, »zvjezdanih staza«, »osnova novovjekovne znanosti«. »Čovjek i zemlja« otkrivaju se u jednoj optici »koja srednjem vijeku principijelno nije bila moguća«. ³² Zemaljski realitet moći i zakon njezina samodržanja dobijaju na važnosti.

Nositelji ove obrazovne ideje jesu pjesnici-filozofi koji se u Italiji 14. stoljeća javljaju kao »svjetski poznavatelji antičkih tekstova«. To »da je Cosimo Medici 1440. u Firenci ponovno otvorio Platonovu akademiju koja je bila zatvorena 529. na zapovijed cara Justinijana, bilo je više nego simbolička gesta«. ³³ Pico della Mirandola, pored Marsilija Ficina jedan od velikih učitelja ove akademije, određuje čovjeka kao jedinog slobodnog tvorca, kao »prevladatelja sebe sama, koji sebi u duhovnoj slobodi zadaje svoj vlastiti zakon i svoj duhovni oblik smisla«. Produktivna snaga stvaralačkog podražavanja antike kao odgovor na posvjetovljenje kršćanskog vjerskog motiva jest kao humanistička ideja obrazovanja »za povijest Europe od jedva procjenjivog značenja«. ³⁴ U odnosu na novi vijek, ova epoha ima prijelazno značenje. Kao »ponavljanje starine« u smislu »prošle povijesne mogućnosti čovjeka«, ostaje ona doduše »uvijek dvoznačnom i visi između dviju mogućnosti: samozaborava zbog divnog uzora i puštanja da on čovjeka prizove najvlastitijoj stvaralačkoj snazi«. Fink misli da je antički početak

»... možda samo ponovljiv, ali ne i prevodiv; opasnost samozaborava zbog njega tako je velika, jer je taj početak ono najveće u povijesti čovječanstva.« ³⁵

Nakon renesanse starina ostaje »nikad više zaboravljenim posjedom europskog čovjeka«, čak i kad se kolebamo u procjeni o njoj. *Njemačka klasika*, kao posljednji obrazovni svijet europske duhovne povijesti, postiže izričit

obrat prema antici iz vlastite nužnosti. Takozvana klasična *ideja obrazovanja* zasniiva egzistenciju čovjeka »na njegovoj stvaralačkoj snazi, na njegovu pjesništvu i mišljenju te znanstvenoj spoznaji, obuhvaćenima zajedno u duhovnom obliku *osobnosti*«. ³⁶ Ova je otvorena svijetu i svestrana, razvija »u istinskoj harmoniji sve ljudske planove«, te je »u smisaonom duhovna, a u duhovnom misaona«, obuhvaća »sva područja svijeta u jednom obuhvatnom znanju«, uključuje »prirodu i povijest« i »kulturalnu predaju od 3000 godina«. ³⁷ Ona je u osobitom smislu *kulturno stvaranje*. Goethe je utjelovljenje ove obrazovne ideje. On je »čovjek najobuhvatnijeg znanja«, bavi se »metarmofozom biljaka«, »postankom kristala«, »prirodom svjetlosti i boja«, pred tajnom čuva znanje koje ulijeva strahopoštovanje, dvorarin je i građanin svoje države, stoji iznad svih suprotstavljanja i »stiže od prirodno trpnog sve do područja najistančanije duhovnosti«. ³⁸ On nije ni Krist ni poganin – simbol »križa obavijena ružama«; treba mu pomiriti poganstvo i kršćanstvo. U južnjačkom sjaju Italije doživljava on

»... pred ruševinama starih božanskih hramova harmoniju i mjeru grčko-rimske duše, pred mramornim blistavim likovima antičke plastike osjeća strah i misaono-duhovno očarenje koje postiže potpunost.« ³⁹

Svoj život oblikuje on kao umjetničko djelo, što znači kao najveću umjetnost života; u svome držanju on je istinski kozmopolit.

Neobičan je i iznenađujući Finkov sud o Goetheovu dobu: da je ono »još *jedanput izvorno oblikovanje ljudskoga bića*, na kraju 3000-godišnje tradicije i naočigled mračnih sjena svjetske noći koja započinje«; njemačka je klasika »večernje rumenilo Europe«. ⁴⁰ Upitno je, međutim, zašto Fink izabire tri spomenuta svijeta obrazovanja kako bi obuhvatio bit obrazovanja, a s njime zajedno i našu sadašnju situaciju. Kod njega pritom nije riječ ni o kakvom uspoređivanju epoha, niti o uspostavljanju zajedničkih karakternih crta, nego o unutarnjem temelju mogućnosti obrazovanja koji je »kao takav, omogućio antiku, humanističko i njemačko klasično obrazovanje«. ⁴¹ Tri odabrana primjera za njega su »tri najviše točke zapadnjačke duhovne povijesti i stoje u tijesnoj vezi tako da označavaju odlučujuće situacije u mijeni ljudske slobode«. ⁴² Antičko iskustvo tubitka izraslo je iz napetosti između moći prirode i slobode, humanizam renesanse iz »krize kršćanstva i otkrića čovjeka i zemlje«, a klasični obrazovni ideal osobnosti koja stvara-

27	35
<i>Isto.</i>	<i>Isto</i> , str. 162.
28	36
<i>Isto.</i>	<i>Isto</i> , str. 163.
29	37
<i>Isto</i> , str. 156.	<i>Isto.</i>
30	38
<i>Isto.</i>	<i>Isto</i> , str. 166.
31	39
<i>Isto</i> , str. 158.	<i>Isto</i> , str. 167.
32	40
<i>Isto</i> , str. 159.	<i>Isto</i> , str. 165.
33	41
<i>Isto</i> , str. 160.	<i>Isto</i> , str. 164.
34	42
<i>Isto</i> , str. 161.	<i>Isto.</i>

lački oblikuje život »iz potresa i krize kulturalne supstancije« koju nazivamo prosvjetiteljstvom i koja istodobno vodi do epohe znanstveno-tehničkog, ekonomskog i političkoga racionaliteta kao povijesti novovjekovne proizvodne snage, kao samoprodukcije koja izgrađuje novovjekovni civilizacijski aparat i oslobađa posljedice kojih smo mi svjedoci.

Ako je »liberalizam bio posljednji obrazovni ideal Europe«, koji je »intendirao egzistencijalni način duhovne, stvaralačke osobnosti, nužno je i preporučljivo u kratkom potezu izvesti onu temeljnu promjenu novovjekovnog obrazovnog procesa koji je doveo dotle da danas više nemamo nikakav obrazovni svijet niti opći duhovni ideal«,⁴³ kao ni prošlosti, ni budućnosti, ni sadašnjosti.

»Tumaramo od trenutka do trenutka (...) duhovno se sasvim raspavši. Pojedinaac se tu i tamo mogao prikopčati na razvaline nestaloga svijeta obrazovanja ili u svjetonazorima tražiti sebi nekakav posljednji stav, moderni čovjek pak više nema nikakvu obrazovnu ideju. Modernitet je sloboda koja više ne zna započeti, koja je umorna i kojoj je dosadno u svijetu bez Boga... To je sveprevladavajući osjećaj sveopće i totalne besmislenosti, to je *moderna nihilizam*.«⁴⁴

Povijest samoproizvodnje kao novovjekovna obrazovna povijest razvija se u tri povijesne mogućnosti. Kod Wilhelma von Humboldta ona nas susreće u svojoj idealnoj dimenziji, kod Wilhelma Diltheya u dokumentaciji njezina povijesnog privida, a kod Eugena Finka kao problem materijalne proizvodnje tehnizirane industrije modernog znanstvenog i civilizacijskog aparata.

Wilhelm von Humboldt odgovara na pitanje, koji se to novi način znanja i egzistencije traži ako se čovjek razumije kao samoproduktivno biće i sebe postavi na svoju proizvodnju. Iz novog oblika samoomogućivanja razvija se novo biće kao samokretanje i samoproizvodnja.

Wilhelm von Humboldt je u svojoj *Teoriji ljudskog obrazovanja* kratko ocrtao ove misli. On ondje kaže:

»U središtu svih posebnih vrsta djelatnosti stoji, naime, čovjek koji bez obziranja na ikakvu posebnu svrhu želi samo ojačati i povećati snagu svoje prirode i svome biću pridati vrijednost i trajanje. Kao što puka sila treba neki predmet, na kojem će se vježbati, a puki oblik i čista misao gradu u kojoj bi mogli, utiskujući se u nju, dalje trajati – tako i čovjek treba svijet izvan sebe. Iz toga izvire njegova težnja da proširi krug svoje spoznaje i djelatnosti, a da toga i sam nije jasno svjestan i pritom se ne radi zapravo o tome što on tom djelatnošću postiže ili proizvodi izvan sebe, nego samo o njegovu unutrašnjem poboljšanju i oplemenjivanju, ili, u krajnjem slučaju, o zadovoljavanju unutrašnjeg nemira koji ga razara. Čisto i promatrano u svojoj konačnoj svrsi, njegovo je mišljenje uvijek samo pokušaj njegova duha, razumljiv sam po sebi; njegovo je djelovanje pokušaj njegova htijenja da postane u sebi slobodan i neovisan; a sva njegova izvanjska zaokupljenost uopće samo je težnja da ne ostane u sebi besposlen. Budući da je ovo oboje, njegovo mišljenje i njegovo djelovanje, moguće samo pomoću trećega – samo pomoću predočavanja i obradbe nečega čega je razlikovno obilježje upravo ne-čovjek, tj. biti svijetom – pokušava on isto tako shvatiti svijet kao moguć i povezati ga sa sobom onoliko tijesno koliko to samo može.«⁴⁵

Novi čovjek koji sebe tvori kroz Humboldtov nabačaj otkida se od božanskog temelja i razumijeva sebe kao središnju točku svojega svijeta, te svoju povijesnu zadaću vidi u tome da vlastitu biću prida »vrijednost i trajanje«. Kao novo središte jednoga čisto ljudskog svijeta, on želi trajati preko vremena. Njegovo se biće kreće kroz prirodni nagon i slobodu, što je lom koji ga u njegovoj dubini uznemiruje, muči i razara. Dok on inače stoji naspram nadmoćnog svijeta, mora se osloniti na samoga sebe. Da bi postao sam sebi razumljiv, oslanja se na svoje htijenje, autonomno i emancipirano, kako bi »postao u sebi slobodan i neovisan«. To postiže samo postavljajući se nas-

pram svijeta tako da ga znanstveno i tehnički predočava i obrađuje. Svijet se sada pojavljuje kao jedna jedina znanstveno ujedinjujuća poveznica djelovanja, a jedino stvarno i djelujuće jest htijenje da se svijet ukine u znanstvenom znanju. Kad je svijet predočen, uspostavljen i proizveden – naime kao izračunljiva stvarnost stvarnoga u njegovim mogućnostima – čovjek je tada svoj svijet shvatio i ujedinio kao novu obrazovnu zadaću. Kao vladajuće svjetsko htijenje, on bi se mogao zadovoljiti kad bi mogao znanstveno zagospodariti i zaključiti nemir koji u njemu obitava, te koji prijeti i razdire njegovo jedinstvo. Kao ono što čovjeka iscrpljuje i razara negativitet svijeta leži, međutim, u zadaći nevidljivoga, beskrajnoga svjetskoga znanja koje ga trajno muči i izaziva u prostorne i vremenske dubine onoga svijeta koji je htio približiti sebi i ujediniti se s njim kroz samoproduktivno znanje, kako bi bio autonoman, tj. gospodar svojega svijeta.

Povijesno revolucioniranje života i brza promjena tradiranih oblika života u rastućem industrijskom društvu iziskivali su uskoro novi oblik znanja i obrazovanja koji odgovara toj povijesnoj promjeni.

Upravo je Wilhelm Dilthey bio onaj koji je svoj životni rad posvetio brizi oko izgradnje nove znanosti života. Radilo se o tome da se utemelji »iskustvena znanost duhovnih pojava« novovjekovnoga života. Duhovne znanosti trebale su se pokazati samostalnim spram prirodnih znanosti, te se osigurati pomoću nove metode istraživanja života. Čovjek bi pritom bio shvaćen kao voljno-osjećajuće-predočavajuće biće koje samo sebi gradi vlastiti svijet. Razliku između duhovnih i prirodnih znanosti vidio je u tome što prirodne znanosti

»... kao svoje predmete imaju činjenice koje u svijesti iskrsavaju kao pojave izvana i pojedinačno, dočim u duhovnim znanostima predmeti dolaze iznutra, kao realnost i kao živa povezanost onoga što se izvorno javlja.«⁴⁶

»Svako iskustvo (...) ima svoju izvornu povezanost i svoje kroz to određeno važenje u uvjetima naše svijesti unutar koje se javlja u cjelini naše prirode.«⁴⁷

Iz ovoga stava

»... pokazuje se naša slika čitave prirode kao puka sjena koja nam dobacuje skrivenu stvarnost, dočim realitet koji ona jest mi posjedujemo samo u činjenicama svijesti danima u unutrašnjem iskustvu. Analiza ovih činjenica jest središte duhovnih znanosti.«⁴⁸

Dilthey upućuje na pjesničko stvaranje kao na središte kulture. Snaga uobrazilje pritom je njemu »unutarnji pojam duševnih procesa u kojima se gradi pjesnički svijet«.⁴⁹ Sila uobrazilje upućuje na bitno ili tipično koje se uzdiže izvan stvarne životne povezanosti. Dilthey i njegovi učenici razvili su oko toga tipove svjetonazora. Dilthey imenuje tri temeljna tipa: naturalizam, idealizam slobode i objektivni idealizam. Na kraju svojega života, kao

43
Isto, str. 168.

44
Isto, str. 169.

45
Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Anthropologie und Bildungslehre*, ur. Andreas Flitner, Darmstadt 1964., str. 28.

46
Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, sv. V, Leipzig/Berlin 1922., str. 143.

47
Isto, sv. I, str. XVII.

48
Isto, sv. I, str. XVIII.

49
Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig ⁶1919., str. 185, bilješka.

70-godišnjak, nabacuje on kritiku historijskoga uma koju je htio dati u *Uvodu u duhovne znanosti*. U osvrtu na svoj život kaže:

»Prihvatio sam se istraživanja prirode i uvjeta povijesne svijesti – kritike povijesnoga uma. Konačno sam tijekom ove zadaće bio privučen onom najopćenitijem: javlja se naoko nepomirljiva suprotnost kad povijesnu svijest slijedimo u njezinim krajnjim posljedicama. Beskonačnost svake povijesne pojave, bilo da je ona neka religija ili neki ideal ili filozofijski sustav, isto kao i relativnost svake vrste ljudskog razumijevanja povezanosti među stvarima, to je posljednja riječ povijesnog svjetonazora, zato što sve teče u procesu a ništa ne ostaje. Nasuprot tome, uzdiže se potreba mišljenja i težnja filozofije za općevažećom spoznajom. Povijesni svjetonazor osloboditelj je ljudskoga duha iz posljednjih okova što ih prirodna znanost i filozofija još nisu raskinuli – no, gdje su sredstva da se prevlada anarhija osvjedočenja koja prijete sloinom? Tijekom svog života radio sam na rješenju problema koji su u dugom nizu povezani s ovim.«⁵⁰

Duhovnoznanstveno orijentirana pedagogika, kao sjećanje na povijesnu objektivaciju života, sa scene silazi u onome trenutku kad gospodarsko-znanstveno-tehnički šok 60-ih godina pogađa industrijska društva.

Povijesni izazov Finkova pedagojskog postavljanja problema kao pitanje o obrazovanju stoga jest »odgojna znanost u tehničkom dobu«, u kojem se suprotnosti i negativitet života izoštravaju do krajnosti.

Oblikovanje životnog smisla sada je »gotovo zadobilo tehnički oblik ispunjenja«. Odgoj čovjeka postaje u našem vremenu, prema Finkovim riječima, »objektom planiranja, projektom skoro tehničke naravi, podjednako odnosi li se na pojedino dijete, društvenu grupu ili cijele narode«.

»Odgoj postaje tehničkim problemom koji je u maloj ili velikoj mjeri provediv, analogno izgradnji mosta iznad kojega potoka. (...) Usputni odgoj osvojenih naroda postaje ratnim sredstvom modernih ratova.«⁵¹

Ti ratovi postaju »gigantskim pedagoškim eksperimentima, planski ciljanim društvenim reguliranjem svijesti«. Pranje mozga kao »upravljanje dušama« može pomoću visoko razvijene i psihološki rafinirane tehnike vijesti proizvesti koji god željeni oblik duše, shvatimo li samoga čovjeka kao »vijest«. I što se više raspada nekadašnji opći duh koji je gradio jedinstvo, ljudi postaju prijemčiviji kao »tvorbeni materijal za tehničko oblikovanje i to su podatniji za zahvat inženjera duša, za pronalazače umjetničkih mitova, ideologije i svjetonazore.«⁵²

»U znanosti, tehničari i ideološko-političkoj borbi nabacujemo mi ciljeve – ili, bolje, u znanosti koja ima tehničko-ratno obilježje i u materijalnoj proizvodnji koja je znanstvena i militantna, ljudsko društvo ili njemu neprijateljske grupe uvijek iznova postavljaju nove pojedinačne ciljeve – ciljeve do kojih se ne dolazi da bi se oko njih ostalo, koji uvijek iznova upućuju dalje na beskrajne, nevidljive putove ljudske slobode. Istraživanje, posao i borba sigurno su postali ciljevima koje više ne nadvisuje najviši smisao tubitka.«⁵³

Fink primjećuje:

»... promjena koja obilježava naše vrijeme nije početak 'najvišega dobra' (...) ona je prije pomračenje jer nitko ne zna hoće li ona odvesti u mračnu noć ili k novome danu povijesti.«⁵⁴

»U modernoj proizvodnji« – nudi Fink za razmišljanje –

»... događa se fundamentalna promjena razumijevanja bitka, prekid s cijelom metafizičkom tradicijom, čak i kad političari i tehničari o tome ništa ne znaju. Položaj čovjeka otkriva se kao jedno izvana istaknuto mjesto: to je izvidnica. Sam *bitak* poima on kao 'ne-ispunjen', kao 'ne-savršen', kao u biti vremenit.«⁵⁵

Sam je bitak *vrijeme*, no nikakva vječna supstancija, nikakvo *Theion*, on je u »postajanju« koje ništa ne nadilazi: čovjek koji sam sebe proizvodi, djelotvorni nihilist, on je mjesto u svemiru u kojem se bitak dalje kreće iznad svega što je prije bilo, gdje bitak raste izvirući iz ničega.

Novovjekovna povijest samoproizvodnje imala je svoju vlastitu povijest, koja se danas može pregledati u njezinim temeljnim stavovima i koja se istodobno povlači. Jedino prolaz i pregled povijesno proteklih faza dopušta da se ispitivanje njezinih pretpostavki i temeljnih stavova pojavi kao moguće. Novovjekovni je čovjek zatečen obećanjem da će biti gospodarom svoga života i svoje povijesti, u čemu se oslonio na svoju znanstveno-tehničku, ekonomsku i političku proizvodnu snagu pomoću koje je stvorio novovjekovni civilizacijski aparat s kojim je htio upravljati i zagospodariti svojim životom, te uspostaviti stanje mira. Pod revolucioniranjem samorazumijeća razumio je novovjekovni prosvijetljeni čovjek najprije čudovišno proširenje moći koja mu je svojstvena, a koja se izražava kao emancipirajuća i autonomna volja. *Javlja se paradoks da u ovoj novovjekovnoj povijesti nastupa negativitet inherentan samoproizvodnji, koji stalno iz sebe oslobađa posljedice koje se sve dalje šire i dodiruje sve veće dubine ljudskoga bića, te naposljetku proizvođača čini pacijentom njegove vlastite povijesti. Sve se jasnije ocrta na svjetlu temeljni napredak novovjekovne povijesti slobode kao povijesti obrazovanja, dopuštajući da se pojave njezino nebiće i sve veće otuđenje.*

Cjelina znanja što ju je intendirao von Humboldt ne vodi k sveznanju. Gospodara znanja i znanje gospodara šalje on u bekonačnu i beskrajnu povijest znanja, koja slama i razara njegov život. Ne mogu se ukloniti deficijencija, nedostatnost i bespravno pridržavanje znanja. *Ars longa, vita brevis.*

Diltheyev pokušaj da u povijesnim idealima, normama i vrijednostima kao objektivacijama života pronađe jedan stav, doznaje za njihovu *neprijevarnu relativnost* u slijedu *neprevladive skepse* nasuprot povijesnim pojavama života. Iskustvo unutrašnjeg loma »*anarhije osvjedočenja*« objavljuje neodgodivi povijesni privid ljudskoga života.

Naposljetku, Fink upućuje na današnje ubrzavanje svih znanstveno-tehničkih, ekonomskih i političkih zbivanja, te time na sve veću, alarmirajuću i prijeteći rastuću labilnost civilizacijskog aparata. Preobilnost, trošenje i obezvrjeđivanje svih proizvoda ponovno pogađa proizvođača i prisiljava ga na sve veću fleksibilnost, mobilnost i sposobnost poslovanja u sve snažnijim stručnim pripremanjima za život, tzv. ključnim kvalifikacijama današnjeg obrazovanja, uistinu propadajućim oblicima, zaostacima i nebitnim stupnjevima humboldtskog obrazovnog ideala. Sva područja tubitka i bitka prožeta su danas planirajućim i kalkulirajućim umom. Dosad neviđena besciljnost i sveopća bezbitnost krije se pod prividom rastuće društvene životnosti kao potreba za odstranjivanjem bitka.

50
W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, sv. V, str. 9.

51
Eugen Fink, *Zur Krisenlage des modernen Menschen*, str. 104.

52
Isto.

53
Isto, str. 105.

54
Isto.

55
Eugen Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M., str. 220.

Kroz ovaj se proces osobno jedinstvo raspada u beskrajnu i, konačno, beznačajnu različitost i istovrijednost te, naposljetku, negira i likvidira subjekte kao nositelje novovjekovnog procesa samoproizvodnje.

Moć i dobro (*bonum*) života koji sam sebe opunomoćuje, što ih je Humboldt ustvrdio, iskusi razarajuće njihova nebića. Povijesna istina (*verum*), što ju je intendirao Dilthey, kao samoobjektivacija života otkriva svoj *gubitak stava* u smislu neprijevarnog povijesnog privida. Likvidacija proizvoda vodi, naposljetku, do negacije proizvođača. *Jedinstvo (unum, idem)* se raspada, negira sebe sama i kao sebenegirajuće beskrajno teži naprijed. Današnja negacija i raspadanje osobnog *identiteta* kojemu nije dorasla nikakva psihologija niti psihijatrija, niti ga mogu otkloniti, upućuje inače na najšire i najdublje dopiruće samougrožavanje života. U današnjoj liberalno-kapitalističkoj oslobođenoj znanstveno-tehničkoj, ekonomskoj i političkoj situaciji učinkovitosti i konkurencije, koja bjesni u vidu planetarnog vala globalizacije, čovjek se javlja još samo sporedno mjesto u ekonomskom, tehničko-informatičkom i biotehničkom procesu proizvodnje.

Ovo trostruko iskustvo negativnosti rezultat je novovjekovne povijesti samoproizvodnje. Na razini transcendentnog subjektiviteta kao samoproizvodne svijesti ona ponavlja »nauk starih o transcendentalijama«, no sada kao *iskustvo sve većeg odstranjivanja bitka*. Ovaj negativitet rezultat je novovjekovne povijesti samoproizvodnje, a istodobno je i prikriveno ili već očito razorno iskustvo sadašnjosti. Ona je u isti mah *indikacija i simptom radikalne promjene temeljnih stavova novovjekovnog obrazovanja i njihovih pretpostavki*.

U današnjoj se situaciji mora ispitati novovjekovnu nosivu pretpostavku: je li čovjek kao *animal rationale* dostatno postavljen u svojem odnosu prema sebi i svome samorazumijevanju? Ovo se shvaćanje izvodi iz pretpostavke da *physei on* jest *techne on*. Ova je pretpostavka dovela do sveprožimajućeg matematiziranja prirode. Tako je agent i producent novovjekovne predmetne prirode i njezine uznapredovale znanstveno-tehničke analitike i matematiziranja, postao pacijentom i zatočenikom svojega civilizacijskog aparata; subjekt je postao znanstveno-tehničkim objektom, a proizvođač proizvodom humane tehnologije koja čovjeka obrađuje – čas kao psihofaktor, čas kao biofaktor. Ova razgllašena fizikotehnologija okrenula se prvo protiv kultova, a onda protiv feudalnih društava i, naposljetku, protiv ljudske vrste po sebi.

Čovjek nije nikakav prirodni nalaz, nikakav životinjski život što se uzdiže kroz *rationalitas*. Čovjek također nije umjetničko djelo koje samo sebe ostvaruje.

»Ako se čovjek pokuša razumjeti u analogiji s prirodnom stvari i artefaktom napravljenim iz nje, javlja se pogreška i neperilika, tako što se jedna obuhvatna struktura interpretira parcijalnim strukturnim momentom«,⁵⁶

daje nam Fink razumjeti. Poznajemo li mi pojam prirode zato što proizvodimo artefakte, ili, proizvodimo li artefakte zato što se držimo u izvornoj otvorenosti spram prirode? Odnosi li se tehnika prema prirodnom čovjeku kao umjetna koža prema životinjskoj, ili kao kuća prema građevinskom materijalu? Razlika između prirode i umjetničkog oblika neupitno se ukida u činu rada. Ostaje, međutim, upitnim može li se ona legitimno prenijeti natrag na ljude.

Što je čovjek sam? Je li on *animal rationale* kao proizvođač i produkt znanstveno-tehničkog civilizacijskog aparata? Ili on prelazi već u jedno sasvim drugo iskustvo, da bude utjelovljena sloboda?

»Sve dok se problem rada i tehnike bitkovnopojmovno izlaže procesom proizvodnje (...) ne može se nadići suprotnost između čovjeka i prirode, egzistencije i bića po sebi, slobode i bitka kao postojanja.«

To znači da se govori tradicionalnim jezikom dualistički shvaćene metafizike. Fink ide dalje:

»Sagledamo li jednom zajedno cijeli fenomen, obuhvatnu cjelinu čovjeka, djela proizvodnje i slobodnog rada, nestat će fiksne razlike između bitka i slobode i pojavit će se pitanja koja nas možda izgone izvan horizonta dualističke metafizike.«⁵⁷

Danas se radi o rastanku s prosvjetiteljskim samorazumijevanjem da smo *animal rationale*, o rastanku od jedne epohe u kojoj je novovjekovna prirodna znanost izgradila temelj života i oslobodila proces nihilizma. Radi se o prijelazu u životnu praksu inkarnirane slobode koju Fink naznačuje kao predstojeću »*orfičku promjenu*«.

S njemačkoga preveo
Šimun Selak

Franz-Anton Schwarz

Zu Eugen Finks Bestimmung der europäischen Krise der Bildung

Dieser Text hat dreifachen Sinn: erstens, ich war damals (in Freiburg) Assistent beim Prof. Eugen Fink; zweitens, Prof. Milan Kangrga war sehr nahe und schön befreundet mit E. Fink und hat bei ihm in Freiburg einige Vorträge gehalten; drittens, Fink war Mitglied des Redaktionsrats der Zeitschrift *Praxis* und auch Teilnehmer der Korčula Sommerschule. Außerdem, Fink war der erste ausländische Philosoph, der nach dem zweiten Weltkrieg einen Vortrag in der Abteilung für Philosophie der Philosophischen Fakultät in Zagreb (1954) gehalten hat, auf das Thema »Über den Begriff der Arbeit«. Deshalb halte ich für angemessen, in dieser Festschrift für seinen guten Freund Milan Kangrga zu seinem 80. Geburtstag einen solchen Beitrag zu widmen.