

SOKRATSKA AUTONOMIJA I SOFISTIČKA MANIPULACIJA U MORALNOM ODGOJU

Josip Guć

Filozofski fakultet, Sveučilište u Splitu,
Poljička cesta 35, 21000 Split, Hrvatska
jguc@ffst.hr

Primljen: 16. 6. 2022.
Prihvaćen: 20. 1. 2023.

U ovom radu pokušavam naznačiti određene elemente Sokratove filozofije kojima bi se odgojna praksa trebala voditi, kao i neke štetne implikacije sofističkog pristupa odgoju. Pri analizi Sokratove pozicije osobito se oslanjam na Vlastosove interpretacije, a posebice se osvrćem na Sokratovu tezu da se vrlina ne može poučavati. Pored ostaloga, ona upućuje na nedoktrinarni pristup moralno-odgojnoj praksi, kakav ne može proizaći iz suprotnih Protagorinih uvjerenja. Partikularno i utilitarno usmjeren odgoj kod sofista danas se osobito javlja u odgojnom (ili bolje: manipulatorskom) prijenosu nacionalnih, poslovnih i sličnih tobožnjih etika, nemoćnih po pitanju prepoznavanja i prevladavanja postojećih društveno-ekonomskih okvira, a za što Sokratova moralno-odgojna filozofija sadrži kritičku snagu koja prvenstveno proizlazi iz implicitnog naglaska na autonomiji.

Ključne riječi: Sokrat, sofisti, etika, filozofija odgoja, vrlina, autonomija

Uvod

Usprkos problematičnosti razlikovanja njegova učenja od Platona,¹ ali i (ne)pristranosti drugih suvremenika prilikom njegova opisa, Sokrat se obično drži jednom od najvažnijih figura u pregledima filozofije odgoja. Sofisti su, s druge strane, u pogledu odgoja osobito pro-

¹ Pri čemu ja ovdje ipak slijedim tumačenje Gregoryja Vlastosa (2016).

skribirani (iako njihove misli najčešće dobivamo iz još nepouzdanijih izvora), s obzirom na to da su svoju vještinu prenošenja izvjesnih znanja naplaćivali. Naravno, cjelovit filozofsko-odgojni pogled ne smije zanemariti problematiku stjecanja sredstava na račun odgoja, ali mora reflektirati i same oblike odgoja kakve su propagirali jedan i drugi, tj. procijeniti njihove ciljeve i sadržaje.

Dva su osnovna lajtmotiva pridošla iz sokratovsko-sofističke polemičke napetosti koja nam se javljaju kao izuzetno relevantna za promišljanje moralnog odgoja danas, a time i same etike i samog odgoja. Prvi pripada Sokratu: vrlina se, tvrdi on, ne može poučavati. Drugi se odnosi na partikularno i utilitarno usmjeren odgoj kod sofista. Cilj je rada ispitati smislenost ovih teza, pri čemu ću povući neke paralele s današnjim oblicima pokušaja njihova ostvarivanja. U tom ću pogledu poseban naglasak staviti na mogućnosti prevladavanja danas dominantnog društveno-ekonomskog okvira podređivanjem kojemu se odgojno djelovanje pretvara u manipulatorsko.

Vrlina se ne može poučavati

Krenut ću od jedne kritike Sokratove moralno-odgojne pozicije. C. D. C. Reeve pojašnjava Sokratov način ispitivanja ljudi (*elenchus*) koji se u osnovi sastoji od pobijanja sugovornikove definicije izvjesne stvari tako da se ona pokaže kontradiktornom ostalim vjerovanjima kojih se sugovornik nije voljan odreći. Premda se tu za cilj postavlja dosezanje zadovoljavajuće definicije, ovakva idealna situacija nikada nije uprizorena u sokratskim dijalozima. No tijekom ovih (samo)ispitivanja ipak se dolazi do izvjesnih nepobitnih teza. Tako se u slučaju problematiziranja vrline iskristalizirao Sokratov *moralni intelektualizam* u pogledu teza: 1) vrline su identične mudrosti ili znanju, 2) takvo je znanje nužno i dovoljno za postizanje sreće, 3) nitko ne djeluje suprotno onome što drži najboljim. U nekim ranim i u prijelaznim Platonovim dijalozima Sokrat se postavlja kao moralni apsolutist naspram sofista kao moralnih relativista. Za razliku od potonjih, koji drže da znaju što je vrlina, Sokrat izjavljuje da ne zna što je ona, pa je time ne može naučavati, a kamoli takvo naučavanje naplaćivati. Problem koji se ovdje javlja jest kako doseći znanje o vrlini (objektivnu moralnu istinu) koje Sokrat tra-

ži, s obzirom na činjenicu variranja moralnih vjerovanja od kulture do kulture (Reeve, 2003, 11).

Poricanje poznavanja vrline čini se kao čuvena Sokratova ironija, no ovdje nije riječ naprosto o metodi poricanja znanja koje Sokrat posjeduje, tj. pedagoškoj lukavštini kojom se priprema teren njegovu rađanju i kod sugovornika putem majeutičke metode. Kod njega, slijedimo li Vlastosa, nije riječ o »jednostavnoj«, nego o »složenoj ironiji«, u kojoj je ono izrečeno istinito u jednom, ali ne i u drugom smislu (Vlastos, 2016, 54).

»Kada govori da ne posjeduje nikakva znanja, istodobno želi i ne želi reći to što kaže. Želi uvjeriti one koji ga slušaju da u području morala nema ni jednog iskaza za koji bi tvrdio da ga pouzdano znade. No u drugome smislu 'znanje', kad se riječ odnosi na opravdano istinsko vjerovanje – opravdano uz pomoć osobite Sokratove metode elenktičkog izvođenja zaključaka – mnogo je iskazâ za koje tvrdi da ih znade. Prema tomu, rekao bih, i Sokratovo usporedno nijekanje poučavanja treba razumjeti kao složenu ironiju. U konvencionalnome smislu, gdje 'poučavati' naprosto znači prenositi znanje iz učiteljeva duha u učenikov, Sokrat misli ono što kaže: takovu pouku on ne vrši. No u smislu koji bi *on* pripisao 'poučavanju' – a to je uključivanje navodnoga učenika u elenktičko argumentiranje zato da ga se učini svjesnim vlastitog neznanja i da ga se osposobi da sâm otkrije istinu koju je učitelj zadržao za sebe – u tome značenju 'poučavanja' Sokrat bi htio reći da on *jest* učitelj; njegov dijalog s drugovima treba za učinak imati, i uistinu ima, prizivanje i poticanje njihova vlastitog napora usmjerenog samo-usavršavanju.« (Vlastos, 2016, 56–57)

Kada Sokrat, pojašnjava Vlastos, govori da on ne posjeduje znanje ili mudrost, pa se na drugim mjestima pokazuje da ga ipak posjeduje, nije riječ o kontradikciji, nego o dva različita poimanja ili dvije različite vrste mudrosti. On sebi ne odriče »stanovitu vrstu mudrosti« ili »ljudsku mudrost«, nego onu »koja je više no ljudska« (kako to jasno izražava u *Obrani Sokratovoj* 20d–e), tj. božanska. Dvoznačnost vrijedi i kod Sokratove tvrdnje da ne može poučavati vrlini. Ona se može detektirati posredno tvrdnjom da se ne može baviti politikom, a da ipak posjeduje istinsko političko umijeće. U potonjem se značenju, shvaćenom kao *moralno poboljšavanje sugrađana*, Sokrat zaista bavi politikom, što onda istovremeno znači i da poučava vrlini. No ova razlikovanja on ne ističe jer želi da ih slušači sami uoče. Znanje o kojem je kod njega riječ uvijek je ono etičko, stoga on ovdje i ne postupa kao epistemolog (Vlastos, 2016, 398–408).

Ključna implicitno prisutna spoznaja Sokratove filozofije je da *etičko znanje ne može biti drugačije nego autonomno*:

»Pojam moralne autonomnosti u Platonovim sokratskim dijalozima nikad ne izbija na površinu – zbog čega taj pojam nije ništa manje ono najdublje u Sokratu u tim dijalozima, njegov najdublji moralni motiv.« (Vlastos, 2016, 77)

Ne samo da on prepušta ljudima da sami iznađu što bi imalo biti dobro i zlo, uostalom, moralno »znanje čovjek ne može očekivati da će dobiti od Sokrata ili od bilo koga drugoga« (premda to eksplicitno ne ističe), nego čak želi i da samostalno dođemo do samog saznanja da moralnu istinu moramo sami otkrivati (Vlastos, 2016, 186–187). U tom pogledu »Sokrat svojim razgovorima i ispitivanjima stvarno nije prenosio nikakve činjenice, znanja i vještine – on nije radio ono što rade sofisti« (Gregorić, 2019, 11). Kritika koju iznosi Reeve polazi od pogrešne pretpostavke prema kojoj se saznanje onoga što je moralno ispravno odvija isključivo tako da se dođe do gotovih i sadržajnih moralnih istina. Sokrat pak jasno (i samo djelomice podrugljivo) pokazuje da takve moralne istine imaju samo sofisti. Sama struktura Sokratova intelektualizma kakvu iznosi Reeve pokazuje da se radi o formalno pojmljenoj etici. Racionalno domišljeni principi su, u izvjesnom smislu, osnovne moralne istine, ali i do njih se dolazi kroz *elenchus*, a ne pukim prenošenjem. Tek se iz njih može razumijevati ono što je u konkretnoj situaciji dobro ili u skladu s vrlinom.

A sam je *elenchus*, i to uvijek treba imati na umu, metoda koja ne može pribaviti potpunu pouzdanost – kod Sokrata nema apsolutne epistemičke sigurnosti, što onda najbolje oslikava spomenutu složenu ironiju, tj. tezu da ne posjeduje nikakva znanja – no to ga ne priječi da na temelju istinitosti kakvu kroz nju dobiva sam stavi svoj život na kocku (Vlastos, 2016, 193–195).

Naime, gore sam izostavio jedan detalj koji ometa dobivanje čišćeg uvida u ovakav poredak. Kod prve točke strukture Sokratova intelektualizma, u kojoj se ustanovljuje da su vrline jednake mudrosti, Reeve ove vrline naziva konvencionalno istaknutima (Reeve, 2003, 11), no takvo se što ne bi moglo pripisati Sokratu, osim ako bi se konvencija shvatila kao ono što nastaje u dijaloškom kritičkom ispitivanju. Dovoljno je uočiti epohalnost njegova moralnog obezvrjeđivanja odmazde, kao jednog od najneupitnijih pravila pravednosti njegove zajednice, koje prvi među Grcima posve jasno ističe (Vlastos, 2016, 303–337).

»Dakako, za Sokrata su vrline mudrost, pravednost, hrabrost i umjerenost, što su kvalitete koje *elenchus*, ako se koristi na pravi način, može poticati i učvrstiti. Slava, utjecaj i moć su pak vrline po konvencionalnom grčkom shvaćanju koje Sokrat s prezirom odbacuje.« (Gregorić, 2019, 12)

Pri tome se kod prethodnih ne radi o različitim vrlinama, nego o dijelovima ili očitovanjima jedne vrline (Gregorić, 2019, 12–13). U izvješnom se smislu može reći i da Sokrat ne pokušava poučavati novo shvaćanje načina ispravnog ponašanja, čime se razlikuje od sofista, nego je samo u već postojećem načinu ponašanja tražio pravilo po kojem se ono vodi (Barker, prema Guthrie, 1969, 439). To pak ne znači da Sokrat naprosto pristaje uz postojeće. Upravo suprotno, on nastupa s jednom internom kritikom kojom se postojeće razotkriva kao nekoherentno, a zahtijevanje koherencije može ga u pojedinim slučajevima prevladati.

»Sokrat, dakle, čini s vrlinom i ljudskim moralnim životom upravo ono što su predsokratovci učinili s prirodom i ono što su sofisti započeli, ali ne uvijek s uspjehom, s čovjekom: *pokušava podrediti vlasti 'logosa', uma, ljudski život isto kao što su mislioci prije njega pokušavali podrediti izvanjski svijet ljudskom razumu. Za njega vrline niti jest niti može biti jednostavno prilagodavanje običajima, navadama i općenitim uvjerenjima: mora biti nešto razumski motivirano, obrazloženo i utemeljeno na razini logosa. U tom smislu Sokrat tvrdi da vrline jest znanje.*« (Reale, 2003, 276–277)

Sama konstatacija da je vrline jedinstvena upućuje na jednoću temeljnog, formalnog principa. Ovdje je prije svega ilustrativan Platonov dijalog *Protagora*, kako zbog tematiziranja ovog problema, tako i zbog njegove pripadnosti ranim, tzv. sokratskim dijalozima.² Protagora se u ovom dijalogu slaže sa Sokratom u tome da je vrline jedna, a da su ono što obično držimo pojedinačnim vrlinama zapravo njezini dijelovi, premda netko može posjedovati jedan dio vrline, a ne i drugi, primjerice, biti hrabar, a nepravedan (*Prot.* 329c–330b). Sokrat pak u nastavku dijaloga dokazuje da između dijelova zapravo i nema razlike. On ovdje bitno ne razlikuje pojmove dobra, lijepoga i ugodnoga,³ a ono što svaki

² Premda je majstorstvo izvođenja ovog dijaloga neke navelo da ga svrstaju u Platonov kasniji period (Bošnjak, 1975, 11).

³ Ovo izjednačavanje za Giovannija Realea dio je Sokratove metode koja »polazi od uvjerenja, koje je svima zajedničko i koje nitko ne dovodi u pitanje (tj. da su dobro i ugodno istovjetni) eda bi doveo slušatelje do priznanja vlastitih etičkih paradoksa. Polazeći od ove premise, o kojoj su zapravo svi suglasni, Sokrat pokazuje to da odbacivanje užitaka ne donosi sreću, već promišljena računica s užicima, mudro odmjeravanje užitaka koje omogućuje

od dijelova čini vrlinom jest upravo *znanje* onoga što je dobro, lijepo ili ugodno. Tako se kukavice od hrabrih ne razlikuju u tome što »neće da idu na ljepše, bolje i ugodnije«, nego u tome što ne znaju da je rat [*sic!*] lijep, dobar i ugodan (*Prot.* 359d–360a). Naravno, da je rat dobar, nije kritički preispitano, nego je tek stvar obostranog pristanka u dijalogu Sokrata i Protagore. No je li rat zaista takav može biti plod jednog novog kritičkog propitivanja.⁴ Sokratovo neznanje vrline pokazalo bi se osobito plodonosnim na ovoj razini. Naime, on konkretizira dijelove jedinstvene vrline kao rezultat kritičkog propitivanja u okviru racionalno postavljene strukture (koja se i sama donosi putem dijaloga).

Određivanje moralne istine ili moralno ispravno djelovanje može biti manjkavo na tri razine: u pogledu neosnovanosti izvođenja osnovnih principa (danas, naime, sokratovski intelektualizam ne uživa značajnu prihvaćenost), u pogledu daljnjeg određenja onoga što je u principima izraženo (konkretnije određenje vrline, tj. njezinih dijelova), tako i u pogledu neadekvatne supsumpcije konkretnih djelovanja pod ove principe. No ono što je kod Sokrata plodonosno upravo je ovaj slijed: od određenja onoga što vrlina uopće jest (znanje onoga što je dobro, lijepo itd.), do konkretnog iznalaženja načina na koji treba djelovati. Tako u konačnici Sokratova struktura može podnijeti i zaključak da je rat loš, neugodan i ružan, samo kad bi se pokazalo da Sokrat i Protagora iz Platonova dijaloga ne znaju što po ovom pitanju govore.

čovjeku da ih razlikuje i dozira. Ako je tome tako, *umješnost odmjerenja* užitaka izbija na površinu suvereno i oslobađajući: *umješnost koja jest, odnosno implicira, razum i znanje*. Dakle, ova opovrgavajuća dijalektika pokazuje, pa makar krenula od javno prihvaćenog hedonističkog mnijenja, da je *vrlina* (najviša ljudska sposobnost) *znanje*.« (Reale, 2003, 288)

⁴ Takvo što se, neovisno o autorovim intencijama, daje izvesti iz jednog motiva Brechtove novele *Ranjeni Sokrat*, parodije u kojoj se Sokrat na bojnopolju ponese kukavički, no spletom okolnosti i iz sebičnih pobuda doprinese pobjedi u bitci i ostavi dojam da se držao hrabro (Brecht, 1969, 66–79). Spomenuti motiv odnosi se na trenutak u kojem Sokrat odluči dezertirati s bojišta nakon što uvidi razloge rata u kojemu se nalazi: »Točno je da treba braniti grad kad ga napadaju, pošto se inače čovjek u njemu izlaže velikim neprilikama, ali zašto se grad napada? Zato što su brodovlasnici, vinogradari i trgovci robljem počeli u Maloj Aziji da kvare poslove perzijskim brodovlasnicima, vinogradarima i trgovcima robljem. Lijep razlog!« (Brecht, 1969, 67–68) Dakle, u potrazi za dobrim i lijepim, Sokrat bi svakako trebao sagledati i ovu dimenziju »ljepote« rata, u suprotnom namjesto emancipacijskog i kritičkog mislioca postaje manipulator ili barem prenositelj jedne manipulacije. Može se, stoga, reći da ovdje Brecht »historijskog Sokrata« stavlja u ulogu koja možda i bolje od same historijske ličnosti izvlači ono što bi bio »bitni Sokrat«, »istinski Sokrat« ili pak »povijesni Sokrat«.

Sofisti se pak izdaju za one kojima je konkretni aspekt moralnog trebanja bjelodan, ali istovremeno kao oni koji do tog aspekta nisu još ni došli, jer su zanemarili čitav put od forme do sadržaja, koji svakako pripada među najvrjednija naslijeđa Sokratova učenja, bez obzira na prihvatljivost Sokratove verzije tog puta. Sofisti, dakle, prodaju gotove moralne istine, upravo onakve kakve Sokrat ne može prenijeti drugima, jer ih kao moralnih istina i nema. Svatko mora u konkretnim situacijama sam za sebe iznaći kako da s obzirom na moralne principe djeluje, njegova izvedba ne može biti prenesena drugima kao istina. Ako je vjerovati Ksenofontu, Sokrat ne podučava vrlini, nego druge čini boljima svojim primjerom, potiče ih na dobro istovremeno odbijajući da im pokaže put do njega (Guthrie, 1969, 443). Tako ni moralni odgoj ne može biti izvođen prenošenjem gotovih moralnih sadržaja, nego kritičkim propitivanjem forme i supsumiranjem sadržaja pod nju, koje učenik mora sam »poroditi«, a učitelj toj radnji služiti tek kao »primlja«.

»On [Sokrat] je učio da čovjek u sebi ima da nađe i spozna što je pravo i dobro, pa da je to pravo i dobro po svojoj prirodi općenito. Sokrat je glasovit kao moralni učitelj, ali on je još više *izumilac* morala. Čudorednosti je bilo u Grka; ali kakve moralne kreposti, dužnosti itd., to ih je Sokrat htio naučiti. Moralni čovjek nije onaj koji samo hoće i čini ono pravo, ne nedužan čovjek, nego onaj koji je svjestan svoga djelovanja. Pošto je prepustio spoznaji, uvjerenju, da čovjeka određuje u djelovanju, Sokrat je nasuprot domovini i čudorednosti postavio subjekt kao ono što odlučuje, pa je sebe napravio δαιμόνιον, oraklom u grčkom smislu.« (Hegel, 2017, 220–221)

Na ovo se mjesto poziva i Lino Veljak, dodajući slično Hegelovo tumačenje u predavanjima iz povijesti filozofije, gdje se Sokratov moralni intelektualizam poima na način da je Sokrat dobro shvatio u smislu praktičkog dobra, tako da se čovjek sam mora potruditi za ono što bitno vrijedi u njegovu djelovanju, dok su Platon i Aristotel težnju stavili na opće dobro (Veljak, 2019, 161). Treba nadodati i to da, kako naglašava Guthrie, Sokratova definicija uključuje teleološko stajalište. Prirodu nečega nemoguće je spoznati bez razumijevanja njegove funkcije ili svrhe. Poznavati, dakle, našu prirodu znači poznavati cilj našeg života, a upravo se u tom smislu pokazuje što je vrlina. Znati pak što je vrlina nikako nije tek teorijsko znanje, nego podrazumijeva i umijeće, primjenu. No umjeti napraviti dobru cipelu znači i znati što ona jest i koja je njezina svrha. Tako je i s nama samima, ne možemo se poboljšati prije no što znamo što smo, pa je samospoznaja (»Upoznaj samo-

ga sebi!«) naša prva dužnost. S obzirom na to da Sokrat tijelo shvaća kao nešto pripadno duši, pa potonja ima biti vladajući element (dakle, funkcija je duše upravljati), upoznati samog sebe znači biti u stanju kontrolirati se (*sophron*). Time se konačno Sokratov intelektualizam javlja u bitno drugačijem svjetlu od uobičajeno shvaćenog: upoznati sebe istovremeno je intelektualni i moralni uvid (Guthrie, 1969, 442, 456–457, 459, 471–473). Moglo bi se čak reći (prihvati li se tumačenje koje slijedi), s primatom onog potonjeg:

»Spoznaja praktičkog dobra jest spoznaja onoga istinitoga, ali ne u smislu metafizičke odredbe istinskog bitka (što se ima pripisati pravim utemeljiteljima zapadnjačke metafizike, Platonu i Aristotelu), nego u smislu spoznaje pretpostavki one istine koju se proizvodi praktičkim djelovanjem. Ontološki je Sokrat dakle mjerodavan zato što – nasuprot svojim nastavljačima Platonu i Aristotelu – uspostavlja primat praktičkog uma: istina nije ono zatečeno i dano, apstraktni bitak bića, po kojemu sve što jest uopće i može biti te sve što jest – jest upravo onakvo kakvo može biti, već je istina, suprotno, ono što mi proizvodimo i činimo.« (Veljak, 2019, 166)

No neki filozofi uporno pokušavaju prepoznati kod Sokrata »zatečeno i dano, apstraktni bitak bića«, ideju dobra kakva postoji kod Platona. Guthrie tako tvrdi da je teorija ideja potonjega vjerojatno vrhunac postupnog procesa, a ne neko radikalno novo učenje. Postoji čak i rasprava oko jednog momenta u *Eutifronu*, Platonovu sokratskom dijalogu, koji bi možda, premda prema Guthrieju vjerojatno ne bi, upućivao na transcendentne *eidos*. No ovaj ipak smatra da je kod Sokrata prisutna nespomenuta i neosvijestena pretpostavka da su vrste kojima pojedinačnosti pripadaju, tj. »forme« koje posjeduju, stabilne reference koje imaju kvazi-supstancijalnu prirodu. Uzmemo li u obzir Platonova *Menona*, moglo bi se zaključiti da »za Sokrata i Platona etičke istine imaju bezvremensku i vječnu vrijednost«. Naime, kao što Sokrat iz Menonova roba izvlači postojeće znanje o određenim matematičkim istinama, a matematičko je znanje *apriorno*, na istom se mjestu upućuje da bi se s definiranjem vrline mogao izvesti isti put (Guthrie, 1969, 440–441, 445). No, iako je *Menon* prijelazni Platonov dijalog, više je nego očito da su u njemu prisutni drugačiji elementi nego, primjerice, u *Protagori*. Među ostalim, eksperimentom s Menonovim robom dokazuje se Platonova teorija o učenju kao sjećanju (*Men.* 81d, 85d–86c), što je zanimljivo u pogledu otkrivanja metafizičkih istina putem filozofije odgoja, ali isto tako naivno u pogledu jednoznačnog pripisivanja ovih stavova

Sokratu. S obzirom na to da Sokratu ipak nije bilo u cilju pružiti pozitivno učenje, njegov je učenik Platon osjećao potrebu da iznese ono što je smatrao pozitivnim implikacijama učenja njegova učitelja (Guthrie, 1969, 447).

Što bi Sokrat rekao na Platonov pokušaj, ne možemo sa sigurnošću znati. Čini mi se da je ovdje svakako odgovornije držati se jasno formulirane Vlastosove teze da »Sokratova ontologija ne poznaje transcendentne Ideje« (Vlastos, 2016, 67).⁵ U Sokratovu »idealu nepostignutog znanja« (Hackforth, prema Guthrie, 1969, 449) ne treba vidjeti nedostatak i panično tražiti izlaz iz tjeskobe nezaokruženosti slike svijeta, nego upravo prvoklasni etički i filozofsko-odgojni poticaj. »Biti sokratovac ne znači slijediti bilo kakav sistem filozofskog učenja. To ponajprije podrazumijeva stav uma, intelektualnu poniznost« (Guthrie, 1969, 449), što svoju izuzetnu vrijednost ima u odgojnom činu.

U tom duhu, Sokratov moralni intelektualizam valja shvaćati s obzirom na to da je istinska spoznaja dobra moguća samo kao praktička, a ne kao teorijska spoznaja, kao učinak praktičkog (Kant), a moglo bi se čak reći i komunikativnog (Habermas) uma (Veljak, 2019, 165–166). Tako je i pobožnost za njega »strogo etičkog značaja«, nešto što se kao praktičko ostvaruje u djelovanju (Vlastos, 2016, 85). Oslanjanje na praktički um može se iščitati i iz, kako Guthrie ističe slijedom *Fedona*, Sokratove prvotne oduševljenosti, a zatim i razočaranosti, Anaksagorinim određenjem uma kao prvog uzroka. Naime, upravo je takvo određenje bilo olako ignorirano, da bi se Anaksagorin sustav pokazao kao još jedan u nizu skupova fizikalnih teorija, prožetih materijalnim i mehaničkim objašnjenjima u kojima je izgledalo kao da um nema nikakva udjela. Za Sokrata je pak nešto moglo biti objašnjeno samo u pogledu funkcije (Guthrie, 1969, 421–422). Premda u ovom slučaju imamo posla s dijalogom koji nije sokratski, ovdje prisutna misao ne protivi se onima koje slijede iz onih dijaloga koji to jesu. Um, dakle, koji nije praktički Sokrata gotovo i ne zanima. Čak i onda kada Sokrat, kako kaže Guthrie, »podiže po prvi puta temeljno pitanje filozofije, pitanje o

⁵ Za podrobno i uvjerljivo tumačenje ove teze vidi: Vlastos, 2016, 93–119, 128–129, 139, 155–161. Usprkos razlikama spram Vlastosa, Reale također tvrdi da se Sokratu ne mogu pripisivati ideje u platonovskom, tj. ontološkom smislu, da njegova zasluga ne prelazi otkriće biti, odnosno određivanje »što jest neka stvar« (Reale, 2003, 191–192).

tome s kojim pravom koristimo opće termine« i što je njihov sadržaj, on ga ne promatra kao logičko ili ontološko, nego prvenstveno kao etičko pitanje, kao neizbježan uvjet otkrića ispravnog načina života (Guthrie, 1969, 432).

Sofistički moralni odgoj danas

Mjesto sofista u pogledu odgoja nerijetko je reducirano na njihovo naplaćivanje podučavanja. Radi se, dakako, o suviše ograničenom pogledu na njihov značaj u ovoj stvari. Ako ništa drugo, sofiste, kako kaže Ćurko, možemo nazvati prvim poznatim učiteljima kritičkog mišljenja, kao i prvim prosvjetiteljima Grčke. Oni razvijaju umijeće dokazivanja i argumentiranja, ali i uvjeravanja, s ciljem pronalaženja onoga što bi imalo *neposrednu upotrebnu vrijednost* (Ćurko, 2017, 17–18). Treba imati na umu i Guthriejevo podupiranje Ksenofontove klasifikacije Sokratovih argumenata kao utilitarnih – njegovo izjednačenje dobra s korisnim, uostalom, »jasno proizlazi iz nekih Platonovih dijaloga«. Može se čak reći da Sokrat u konačnici daje isti argument kao Protagora u istoimenom Platonovu dijalogu, naime, da ništa nije korisno/dobro odnosno štetno/loše samo po sebi, nego u odnosu spram određenog predmeta, a i sam je, kao i sofisti, sumnjičav prema nekritičkom postavljanju strogih pravila u moralu (Guthrie, 1969, 420–421, 464). No tu svakako nije riječ o korisnosti za neku neposrednu i proizvoljnu svrhu, kao što je slučaj kod sofista. Praktički korisno se za Sokrata ne odnosi na zadobivanje onoga što se želi, nego na ono što je vrijedno željenja (Gouldner, prema Guthrie, 1969, 465). Pa ipak, kako naglašava Vlastos, Sokrata se ne smije optužiti za utilitarizam ili instrumentalizam. Moralno znanje za njega nije tek tehničko ili znanje o sredstvima dosezanja svrhe koja bi bila različita od vrline – sreće. Naprotiv, vrlina je za njega sama unutarnja jezgra sreće, a »odabir treba biti određen pristajanjem uz vrlinu *bez obzira na posljedice za bilo što što nije vrlost*«, čime nije samo uspostavio eudaimonističku osnovu etike, nego i njezin ne-instrumentalistički oblik (Vlastos, 2016, 10–17). Sreća jest bezuvjetno vrhovno dobro, no vrlina je njegov glavni konstituent, a posjedovanje amoralnih dobara ne može pribaviti sreću, može je tek (neznatno) povećati (Vlastos, 2016, 362–390).

»Jedan je od glavnih principa sofista glasio: 'Čovjek je mjerilo svih stvari'; ali u tome, kao u svima njihovim izrekama, leži dvoiličnost da čovjek može biti duh u njegovoj dubini i istinitosti ili pak i u njegovoj proizvoljnosti i posebnim interesima. Sofisti su mislili prosto subjektivnoga čovjeka, pa su time proizvoljnost proglasili principom onoga što je pravo, a ono što je subjektu korisno posljednjim motivom. Ta se sofistika vraća u svim vremenima, samo u različitim oblicima.« (Hegel, 2017, 220)

Tako se sofistika u pogledu moralnog odgoja danas posebice ogleda u dvije verzije: 1) moralni odgoj za pojedinu kulturnu zajednicu, 2) moralni odgoj za pojedinu profesiju. Već je na prvi pogled jasno da obje verzije obilježava partikularnost i neposredna utilitarnost.

Ad 1) Gore iznesena kritika ukazala je na problematičnost potrage za objektivnim moralnim znanjem u okolnostima razlikovanja moralnih vjerovanja među različitim kulturama. Za sofista Protagoru ovo ne predstavlja osobit problem, jer »što u svakoj pojedinoj državi izgleda pravedno i lijepo, to i jest za nju tako dok to prihvaća« (Diels, 1983, 241). U tom je pogledu moralni odgoj moguće koncipirati isključivo na onome što je kao moralno ispravno prihvaćeno u izvjesnoj zajednici, tj. bez propitivanja opravdanosti prihvaćanja izvjesne radnje kao ispravne (»proizvoljnost proglasili principom onoga što je pravo«). Odgoj se time bitno utaboruje u onome prošleme i opetovajući se zatvara prostor za buduće. No već je samo prihvaćanje izvjesnih radnji (tj. dijelova ili sadržaja vrline) kao moralno neupitnih rezultat pogrešnog odgoja – odgoja nastalog na pogrešnoj pretpostavci da se vrlinu može podučavati pukim prenošenjem onoga što je (na bilo kakvoj osnovi) označeno poželjnim. Ne treba nas, stoga, čuditi raznolikost moralnih vjerovanja među raznim kulturama, pa čak i unutar manjih zajednica, gdje, primjerice, u školskom sustavu postoji religijski moralni odgoj i sekularni moralni odgoj, uglavljen u školskim predmetima Vjeronauk i Etika postavljenima u ekvivalentnoj alternativni. Tu se pogotovo prvi najčešće javlja kao puko prenošenje prošloga, pa je samim time upitno koliko se uopće može nazivati odgojem, a koliko moralnim.

Odgoj je, naime, bitno stvaralački. Kako tvrdi Milan Polić, kulturu se djetetu može »posredovati i manipulacijom, ali samo kao historijski ukočenu i mrtvu«, no time kultura »gubi stvaralački naboj kojim je povijesno nošena«. Njeno pak istinsko posredovanje moguće je samo odgojem koji razvija čovjekove stvaralačke mogućnosti, čime se on ne

osposobljuje tek za potrošača ili prenositelja kulturnih tekovina (Polić, 1993a, 16).

»Odgoj i jest upravo kultivacija (jezična paralela za *gòjiti* u latinskom je *co-lere*). No, kultivacija čovjeka nije tek puko obrađivanje ili samoobrađivanje ljudski raspoloživog (odgojivog, kulturabilnog), nego je ona, i to je bitno, djelatnost utemeljena u brizi, skrbi i poštovanju za svoj predmet, tj. za ono ljudski raspoloživo koje se njeguje i čijem se ljudski mogućem razvitku teži. Ako je odgoj djelatnost kojom jedno biće treba učiniti istinski ljudskim, a o tome uglavnom nema spora, onda to znači da je odgoj prije svega usmjeren na to da to biće učini primjerenim biti čovjeka.« (Polić, 1993b, 19)

Bit se čovjeka, nastavlja Polić, očituje u njegovu stvaralaštvu kojim se potvrđuje kao slobodno biće. Tako je odgoj, kao razvitak čovjekovih bitnih snaga, djelatnost kojom se one razvijaju prema maksimalnim mogućnostima, što znači da mu je budućnost, tj. »put prema drugačije mogućem«, uvijek otvorena (Polić, 1993b, 21–22). Time je jasno da odgoj koji se ograničava na historijski omeđeno i »cementirano« uopće i nije odgoj, nego manipulacija. Također je jasno da se time bitno sprječava razvoj djetetove autonomije, a onda i njegove sposobnosti da bude moralno odgovorno biće, čime se takav »moralni odgoj« (kojemu više odgovara termin 'moralka') u potpunosti obesmišljava.⁶ No to ne znači da izvjesna kulturna zajednica nema nikakvog učešća u pogledu istinskog odgoja – ili, slijedeći za ovaj problem zgodnu Polićevu distinkciju između odgoja i obrazovanja, istinskog obrazovanja. Potonje je, naime:

»... oblikovanje čovjeka u liku (duhu) određene kulture na odgojan način. Dakle, na način koji brine za ono što je bit ljudskog, za slobodu. Svaka je kultura, naime, nastala povijesno tako što je očuvala ono nagovjesno. S prestantkom stvaralaštva i praizvodnje ostaje još samo rad i proizvodnja kao

⁶ Da se Sokratu ova manipulacija ne bi mogla pripisati, ne samo za razliku od sofista, nego i, što je još očitije, od Platona, vrijedi ukazati na Vlastosovo ukazivanje na kraj *Menona* gdje Platonov Sokrat zaključuje da istinito mnijenje nije lošije ili manje korisno od znanja, čime će »cio jedan red Sokratovih domino pločica morat[i ...] pasti«, počevši s uvjerenjem da život bez propitivanja za čovjeka nema vrijednosti, jer, »ako istinito mišljenje bez znanja jest dostatno za ispravno upravljanje djelovanjem, onda golemo mnoštvo muškaraca i žena može biti pošteđeno muke i neizvjesnosti života 'koji se propituje' – mogu biti stavljeni pod zaštitničko skrbništvo vladajuće elite koja će im utvuljavati istinska uvjerenja zato da bi njihovo ponašanje bilo ispravno, ne dopuštajući im da propituju zašto su ta uvjerenja istinita« (Vlastos, 2016, 212–213; vrijedi sagledati i čitav kontekst u pogledu Platonova napuštanja *elenchusa* uslijed prihvatanja geometrijske metode u poglavlju »Elenkhus i matematika«: Vlastos, 2016, 181–222).

puko opetovanje (djelatnost prema obrascu). Na taj način jedna se kultura može održavati prividno na životu, ali uistinu to je još samo vječno vraćanje istog. No, kao što je svaka kultura nastala kao izraz stvaralaštva ljudi, tako je i stvaralaštvo oduvijek istinski bilo moguće na određenoj kulturno-povijesnoj podlozi o koju se stvaralac opirao.« (Polić, 1993b, 22)

Kompleksnost ovakvog odnosa odgoja i obrazovanja možda po-najbolje oslikava Kantovo poimanje odnosa heteronomije i autonomije u moralnom odgoju, gdje se prva kao »nužno zlo« javlja tek u službi potonje.⁷ Slijedeći Kantovu terminologiju, sofisti u potpunosti ostaju na razini heteronomije, dok Sokrat čak i ne zahtijeva njezinu pomoć u buđenju autonomije (na kojoj se vrlina jedino i može sazdati) kod svoga sugovornika ili odgajanika. Upravo tako snažan stav označava i teškoću primjene sokratovskog pristupa u početnim stadijima odgoja polazimo li od pretpostavke da onaj tko se tek počinje odgajati naprosto nema kapacitete za autonomiju, no i uz tu nam teškoću Sokrat biva od velike pomoći u pogledu insistiranja na aktiviranju tih kapaciteta kod odgajanika koliko god i kada je to moguće.

Ad 2) Poimanje vrline kod starih Grka, uobličeno u termin *areté* nije bilo isključivo moralno. No on, kako piše Guthrie, već i prije Sokrata ponekad označava ljudsku izvrsnost uopće. Sokratova originalnost u tom pogledu leži u njegovu naglasku na moralnoj kvaliteti *areté*, a ne tek u njenom poimanju kao preduvjeta za uspjeh (u potonjem bi pogledu, primjerice, dobar trkač iskazivao *areté* nogu) te u pokušaju da pruži filozofsko opravdanje za *areté* time što za nju traži opću definiciju. Za razliku od tog poimanja, sofisti podrazumijevaju usku vezu između pojmova vrline (*areté*) i posebnih vještina ili umijeća (*technai*), iz čega jasnije proizlazi mogućnost da se vrlinu može poučavati (Guthrie, 1969, 252–253, 255). U tom je pogledu i moralna vrlina tek sredstvo za postizanje nečega drugoga. Kod Sokrata je pak sreća svrha vrline, no, kako smo vidjeli, ne kao nešto što je od nje odvojeno, tj. kao sredstvo za nju. Pored toga, put ka sreći i vrlini ne može biti algoritamski izveden, što nije slučaj kod, primjerice, umijeća izrade stolova. Drugi je problem sofističkog pristupa otvorenost prostora za postavljanje svrhe, koja rađa

⁷ Na to sam se, u okviru rasprave o legalitetu i moralitetu kod Kanta, osvrnuo u jednom drugom radu (Guć, 2020, 36–38).

proizvoljnošću ili nedovoljnim propitivanjem smislenosti cilja i adekvatnosti puta do njega.

Fenomen u kojem se danas osobito očituje besciljnost svakako je kapitalističko društveno-ekonomsko uređenje. Maksimalizacija profita predstavlja njegov jedini motor, no ona se ispostavlja i kao svrha samoj sebi. Lamentiranje o uzajamnom povećanju blagostanja koje ostvaruje interakcija subjekata (a bolje bi bilo reći: objekata samog kapitala kao osamostaljenog entiteta) na »slobodnom« tržištu ispostavlja se kao koprana nad tim sistemom izrabljivanja, čiji konačni rezultati, uostalom, dovode do ugroze i samog ljudskog života na Zemlji, da ne govorimo o desetkovanju onog ne-ljudskog. Prvoklasna sofisterija koja se ovdje prolama upravo je neupitnost takvog okvira ljudske egzistencije, pa ono što najviše na moralnom planu unutar njega možemo učiniti apeliranje je na »poslovnu etiku«, tj. na humaniziranje odnosa unutar duboko ne-humanog sistema.

»To objedinjavanje praktičke filozofije s ekonomikom danas se najčešće vrši primjenom rezultata teorije odlučivanja i sličnih područja analitičke filozofije u sferi racionalnog poslovanja ili pak širenjem normativne etike na poslovnu etiku ili 'etiku gospodarstva'. Poteškoća te vrste pristupa (koji se ponekad, kao u slučaju londonske Škole ekonomijskih znanosti, kombiniraju i s derivatima drevnih istočnjačkih filozofija, npr. s Advaitom Vedantom) jest što načelno i strukturalno mimoilaze pitanja vezana uz smisao ekonomijskog i političkog djelovanja, uzimajući zatečene inačice logike gospodarenja prirodom i ljudskim bićima kao neumitne prirodne okvire i neprelazne granice ljudskog djelovanja i potrage za dobrom i srećom. Moglo bi se reći da je upravo izostanak ontologijske dimenzije (u smislu jedne ontologije društvenog bitka) strukturni razlog mimoilaženja pitanja o tomu jesu li zatečeni okviri ljudskog života uistinu prirodni i nužni.« (Veljak, 2019, 60)

Time se samo legitimira spomenuti okvir. On se pak i puno otvorenije legitimira naivnim pretpostavkama poput sljedeće:

»... istinski korporativni interes tvrtke sastoji se u njezinu nastojanju da bude organ društva i svoj napor usmjeri prema pružanju kvalitetne usluge društvu jer nijedna tvrtka ne postoji jedino radi sebe, nije cilj po sebi, niti je dostatna samoj sebi. Upravo zato ne smije biti usredotočena samo na samu sebe. Tvrtke su institucije javnog servisa pa, dok nude robu i usluge, od njih se očekuju

visoki standardi sigurnosti i kvalitete, određeni onako kako ih klijenti vide.« (Žitinski, 2015, 13–14)⁸

Uostalom, ovdje govorimo o tome da je etika *ancilla oeconomiae*, tj. u konačnici se ne bavi moralom, nego profitom. Etika se, dakle, *isplati* ili pak postaje marketinško sredstvo (što izražava bizarni termin ‘marketika’) – ona nema nikakve veze s čistim nastrojstvom volje (Comte-Sponville, 2006, 34–37). Izvrsno Hegelovo sažimanje sofistike koja se vraća u svim vremenima ovdje se ponovno potvrđuje – sofisti su ono subjektu korisno postavili kao posljednji motiv djelovanja, a »poslovni etičari« profit kao posljednji motiv etike.

Pored toga, teza iznesena u potonjem citatu kao da je nesvjesna samog načina postojanja marketinga i kulturne industrije, koji u velikoj mjeri upravo oblikuju pogled klijenata o kojima je ovdje riječ. Potrebe se najčešće ne formiraju autonomno, a osvještavanje te činjenice ključno je shvaćanje razlike između onoga što Tom Regan naziva preferencijalnim interesom (*interes-za-nešto*) i interesom blagostanja (*nešto-je-u-mom-interesu*) (Regan, 1983, 87). Verziju ove razlike mogli bismo tražiti i u tumačenju Sokratove teze da tirani ne čine ono što žele – predmet naše želje uvijek je dobro, no ovi pak misle da žele i čine ono što im se *čini najboljim*, no kako ono to nije, »stvarni« predmet usmjerenja njihove želje (loše) ne smjera dobru kao »naumljenom« predmetu (Vlastos, 2016, 253–259). U tom bismo svjetlu trebali iščitavati i spomenutu tezu da Sokrat, za razliku od sofista, korisnost nalazi u onome što je vrijedno željenja, a ne u onome što se neposredno i proizvoljno želi, tj. za što imamo tek preferencijalni interes. Upravo se u tom pogledu ‘subjektivna korisnost’, potreba za zadovoljenjem koje Hegel pripisuje sofistima, javlja kao zavodljiva sintagma, jer naizgled upućuje na autonomiju subjekta. »Subjektivni čovjek« djeluje proizvoljno, a autonomija se proizvoljno ne može zbivati. Čini se da Sokratov implicitni naglasak na autonomiji u ovom pogledu adekvatno odslikava Herbert Marcuse kada kaže:

»U posljednjoj instanci, pitanje koje su istinske, a koje krive potrebe moraju riješiti sami individuumi. No, samo u konačnoj analizi, tj. kad su i ako su oni slobodni da daju svoj vlastiti odgovor. Sve dok su ljudi spriječeni u tome da

⁸ Ili, jednostavnije rečeno: »Samo onaj poslovni subjekt koji vodi brigu o etičkim vrli- nama može biti siguran u dugoročni poslovni uspjeh.« (Bregović-Pračić, 2015, 125)

budu autonomni, dok im se nameću stavovi i dok su objekt manipuliranja (sve do i samih instinkata), njihov odgovor na to pitanje ne može biti prihvaćen kao njihov vlastiti.« (Marcuse, 1968, 25)

Preferencije igrača na tržištu nerijetko se krše s onim što je u njihovu interesu. Također, nerijetko je riječ tek o tome da su nečije preferencije za izvjesnim robama na tržištu ograničene kupovnom moći. Govoriti, u konačnici, o tome da uspjeh ovisi o standardima kvalitete nemoguće je braniti već činjenicom da proizvođači moraju imati ograničen vijek kako bi proizvođač mogao nastaviti s njegovom proizvodnjom i tako opstati na tržištu. Često je uvjet potonjega i njegovo širenje ponude, a to pak zahtijeva proizvodnju novih umjetnih potreba kod potrošača.

Kvaliteta robe, uostalom, u izvjesnoj mjeri uopće ne mora biti u fokusu onoga tko je plasira na tržište, čemu upravo pomaže marketing, makar u rudimentarnom pogledu hvaljenja vlastite robe od strane trgovca. Već je Sokrat to jasno uvidio upravo na primjeru sofistickog prodavanja znanja, dajući istovremeno i argument protiv komercijalizacije odgoja:

»Pa zar je, Hipokrate, sofist upravo nekakav veletrgovac ili trgovčić robom kojom se hrani duša? Ta meni se bar čini takav nekakav. [...] No samo da nas, prijatelju, sofist ne prevari hvaleći ono što prodaje kao što rade s tjelesnom hranom veletrgovac i trgovčić! Oni naime ni sami ne znaju što je od njihove robe tijelu korisno ili štetno, ali opet prodajući hvale sve, a ne znaju ni njihovi kupci osim ako je tko slučajno vještak u gimnastici ili liječnik. Tako i oni koji s naukama po gradovima obilaze i naveliko i namalo trguju, uvijek kad tko što želi, hvale sve što prodaju. Možda neki, predobri moj, i od ovih ne znaju što im je od trgovine korisno, a što štetno za dušu. Tako isto ni kupci njihovi osim ako je tko opet slučajno vješt liječnik duše.« (*Prot.* 313c–e)

Ne bih ovdje ulazio u problem sigurnosti gotovih proizvoda. Ono za što ovdje valja otvoriti perspektivu način je na koji proizvođači uopće nastaju, a što se uporno, marketinški ili željom potrošača da ne znaju, prešućuje u razmatranju blagostanja kapitalističkog sistema. Kako kvaliteta, tako ni sigurnost proizvodnje ne treba biti u fokusu kapitalista. To se može ilustrirati slučajem, predstavljenim od strane Joela Kovala, ispuštanja izuzetno toksičnog metil-izocijanata iz postrojenja korporacije Union Carbide u Bhopalu (Indija) 1984., pri čemu je umrlo oko 8.000, a ozlijeđeno više od 500.000 ljudi, samo u tom trenutku. Dok Kovel ovo piše, iz ruševina tvornice pesticida o kojoj je ovdje riječ još su se uvijek ispuštali toksini u okoliš. Bez obzira na svu krivnju koja se

može ovoj kompaniji svaliti na leđa i ona je u izvjesnom smislu, u kopletu kapitalističkog imperativa da se smanjuju troškovi i povećavaju prihodi kako bi se preživjelo na tržištu, prisiljena sudjelovati u ovakvim radnjama. Upravo je ušteda na sigurnosnim procedurama uzrokovala katastrofu u Bhopalu. Konačno, dionice ove kompanije, nakon što je nemoćna indijska vlada odustala od njezina redovnog sudskog progona, porasle su svaka za 2 dolara na njujorškoj burzi, dok je sudska nagodba svakog dioničara koštala 0,43 dolara po dionici. Ne radi se o slučajnosti – kompanija je pokazala da se sada i ubuduće može izvući i iz najvećih moralnih prijestupa, u ovom slučaju masovnog ubijanja. Ovakvo okruženje isključivo je prema dobronamjernim ljudima. Kapital selektira i odabire ljude koji mu mogu najbolje služiti (Kovel, 2007, 26–37). U tom je smislu posve besmisleno tvrditi sljedeće:

»Primjerice, Sternberg se snažno zauzima za afirmaciju poslovne etike zato što veliki poslovni gubitci ili dramatične poslovne pogreške, nastaju upravo zbog neetičkih postupaka. Etika u poslovanju postoji zato da posluži kao rigorozno, analitičko poslovno oruđe koje će pomoći da šteta ne nastane jer malo je vjerojatno da će neetično poslovanje na *duge staze moći biti uspješno*. [...] Kako vrline proizlaze iz vrijednosti, u njima se temelji i kvaliteta i uspjeh poslovnoga pothvata – ako izostanu, poslovni pothvat propada.« (Žitinski, 2015, 14–15)

Cjeloviti etički uvid treba sagledati i same okvire unutar kojih se određeno djelovanje odvija, pa stoga mora biti upravo suodređen pluri-perspektivnim uvidom različitih znanstvenih i ne-znanstvenih pristupa (usp. Pavić, 2014, 584). Ovdje se pak i sama etika parcijalizira, u ovom slučaju kao poslovna, što generira i njezinu nemoć za cjelovitiji, time i odgovorniji uvid. Ta se nemoć prvenstveno iskazuje u pogledu neosvjestavanja potrebe dubinske izmjene postojećih društveno-ekonomskih odnosa pa nagoni etiku ne samo na to da humanizira odnose u jednom poretku koji generira nemoral nego i da mu postane sastavni dio, da mu daje doprinos, da ga legitimira, da ga njezina impotencija osnažuje. U tom je smislu u pravu i Rousseau kada u pogledu svog odgojnog pristupa (neovisno o njegovoj ispravnosti) kaže:

»Iznese ono što je moguće izvršiti, neprestano mi ponavljaju. To je isto, kao kad bi mi rekli: Predloži da radimo ono što radimo, ili predloži bar nešto dobro što se da udružiti s postojećim zlom. Takav je projekt, s obzirom na izvjesne predmete, mnogo himeričniji nego moji prijedlozi, jer se u ovoj smjesi dobro pogoršava, dok se zlo ne liječi.« (Rousseau, 1989, 8–9)

Tako bi se sofistički moralni odgoj danas sastojao i u pokušaju civiliziranja (puno prije no moralizacije)⁹ procesa poslovanja unutar nepromjenljivog okvira tržišne privrede, kao i u obučavanju djece za financijsku pismenost (izjednačenu s odgovornošću), poduzetništvu (samom za sebe neproblematičnom, što nije slučaj u uvjetima borbe za dio »tržišnog kolača« u kojoj netko nužno mora ostati gladan) i tome slično.

Zaključak

Implikacije nastrojstva Sokratove moralno-odgojne filozofije po moralno-odgojnu praksu prvenstveno nalazim u potrebi nedoktrinarnog (u etici: formalnog, a ne sadržajnog) pristupa iznalaženju ispravnog djelovanja (koje se ne može odvijati na način prenošenja gotovih moralnih »istina«), a onda i za postavljanjem odgajnika i odgajatelja u suodnos subjekata, a nikako u odnos subjekta i objekta. Moralni odgoj se, u pravom smislu, drugačije i ne može odvijati. Što se sofističkog pristupa tiče, pokazao sam kako on nema potencijal za refleksiju i kritiku onog postojećeg, pa ga u toj mjeri i legitimira, kao ni za sustvaralačko djelovanje odgojnih subjekata. Kao konkretne primjere za to naveo sam »moralne odgoje« za izvjesnu zajednicu (oslonjene na nacionalne ili religijske etike), kao i za izvjesnu struku (oslonjene na poslovne etike), pri čemu se onda posebno otkriva ograničenost poticaja za kritičku misao u ovim filozofijama. U tom bi pogledu u izvjesnom smislu čak bilo proturječno kazati da sofistička filozofija ima nekakve implikacije po odgojnu praksu, zato što se tu najčešće i ne bi moglo govoriti o odgoju, nego tek o manipulaciji ili indoktrinaciji.

Ako se odgoj ispunjava u odgajanikovu postajanju odgajateljem (Vuk-Pavlović, 1996, 210–211), onda je to moguće samo tako da ima odgajatelja slična Sokratu, jer bi bez njegova uvjerenja o nemogućnosti poučavanja vrline u vidu gotovih moralnih istina mogao postati tek manipulatorom. Kritički duh koji bi tako kolao između sokratovskih i budućih sokratovskih odgajatelja jedini je garant nagrizanja vječnosti

⁹ »Mi smo *civilizirani* i pretovareni raznim društvenim uljudnostima i pristojnostima. Ali još vrlo mnogo nedostaje da bismo se smatrali već *moraliziranima*. Jer, ideja moralnosti još spada u kulturu; ali primjena te ideje, svedena samo na častoljublje i vanjsku pristojnost koji nalikuju moralu, sačinjava samo civilizaciju.« (Kant, 2000, 27)

strukture postojećeg, a insistiranje na samospoznaji činilo važnu kari-ku u raskrinkavanju tobožnjeg kapitalističkog zadovoljavanja autonomnih potreba, a time i legitimnosti samog tog društveno-ekonomskog poretka. Tako Sokratova filozofija nije samo stalno aktualan poticaj za promišljanje odgojne prakse, nego njezine implikacije ukazuju i na dalekosežnost njezine istinske aktualizacije.

Literatura

- Bošnjak, Branko (1975), »Dijalozi *Protagora* i *Sofista*«, u: Platon, *Protagora / Sofista*, Zagreb: Naprijed, str. 5–29.
- [Brecht, Bertolt] Brecht, Bertolt (1969), *Kalendarske priče*, Beograd: Rad.
- Bregović-Pračić, Rozalija, »Vrline i profit. Kako zaštititi djecu?«, u: Koprek, Ivan (ur.), *Vrline i poslovna etika*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, str. 115–125.
- Comte-Sponville, André (2006), *Je li kapitalizam moralan? O nekim smiješnostima i tiranijama našeg vremena*, Zagreb: Poslovni dnevnik, Masmedia.
- Ćurko, Bruno (2017), *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Diels, Herman (1983), *Pred Sokratovci. Fragmenti*, sv. 2, Zagreb: Naprijed.
- Gregorić, Pavel (2019), »Uvod«, u: Platon, *Sokratova obrana / Ksenofont, Sokratova obrana*, Zagreb: Matica hrvatska, str. 7–41.
- Guć, Josip (2020), »Moralitet i legalitet u Kantovoj etici«, *Theoria (Beograd)*, 63(2), str. 17–40. <https://doi.org/10.2298/THEO2002017G>
- Guthrie, W. K. C. (1969), *A History of Greek Philosophy*, sv. 3, *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2017), *Filozofija povijesti*, Zagreb: Naklada Jeksenski i Turk.
- Kant, Immanuel (2000), »Ideja opće povijesti s gledišta svjetskog građanstva«, u: Kant, Immanuel, *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura, str. 17–32.
- Kant, Immanuel (2003), *Osnivanje metafizike čudoređa*, Zagreb: Feniks.
- Kovel, Joel (2007), *The enemy of nature. The end of capitalism or the end of the world?*, London, New York, Halifax, Winnipeg: Zed Books, Fernwood Publishing.
- Marcuse, Herbert (1968), *Čovjek jedne dimenzije. Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Pavić, Željko (2014), »'Pluriperspektivizam' – slučaj jedne natuknice u *Filozofskome leksikonu*«, *Filozofska istraživanja*, 34(4), str. 577–600.
- Platon (1997), *Menon*, Zagreb: KruZak.

- Platon (1975), *Protagora / Sofist*, Zagreb: Naprijed.
- Polić, Milan (1993a), *K filozofiji odgoja*, Zagreb: Znamen, Institut za pedagoška istraživanja Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Polić, Milan (1993b), *Odgoj i svijet(s)t*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Reale, Giovanni (2003), *Sokrat. K otkriću ljudske mudrosti*, Zagreb: Demetra.
- [Rousseau, Jean-Jacques] Ruso, Žak Žak (1989), *Emil ili o vaspitanju*, Beograd, Valjevo: Estetika.
- Reeve, C. D. C. (2003), »The Socratic Movement«, u: Curren, Randal (ur.), *A Companion to the Philosophy of Education*, Malden (MA), Oxford, Melbourne, Berlin: Blackwell Publishing, str. 7–24.
- Regan, Tom (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Veljak, Lino (2019), *Uvod u ontologiju*, Zagreb: Naklada Breza.
- Vlastos, Gregory (2016), *Sokrat. Ironičar i moralni filozof*, Zagreb: Demetra.
- Vuk-Pavlović, Pavao (1996), »Ličnost i odgoj«, u: Vuk-Pavlović, Pavao, *Filozofija odgoja*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, str. 29–213.
- Žitinski, Maja (2015), »Zašto su vrline u poslovanju važne«, u: Koprek, Ivan (ur.), *Vrline i poslovna etika*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, str. 11–29.

SOCRATIC AUTONOMY AND SOPHISTIC MANIPULATION IN MORAL EDUCATION

Josip Guć

In this paper I try to indicate particular elements of Socrates' philosophy by which educational practice should be guided, as well as certain harmful implications of Sophistic approach to education. In analysis of Socrates' position, I especially rely on Vlastos' interpretations, and particularly I refer to Socrates' thesis that virtue cannot be taught. Among other things, it suggests a non-doctrinal approach to moral-educational practice, which cannot result from Protagoras' opposite beliefs. Nowadays Sophistic particular- and utilitarian-oriented education occurs especially in the educational (or better: manipulative) transmission of national, business and similar so-called ethics, which are not able for recognizing and overcoming of the existing socio-economic framework, and for which Socrates' moral-educational philosophy contains critical force, arising primarily out of the emphasis on autonomy.

Keywords: Socrates, Sophists, ethics, philosophy of education, virtue, autonomy