

ETIČKO UTEMELJIVANJE LIBERALIZMA I LIBERALNOG ODGOJA

Vladimir Vujčić

Fakultet političkih znanosti, Zagreb

UDK 329.12

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 15. 10. 1992.

Ovaj rad raspravlja o potrebi etičkog utemeljivanja liberalizma i liberalne koncepcije odgoja. On se uključuje u suprotstavljene rasprave o mogućnosti povezivanja (izmirenja) liberalizma i univerzalija (konceptija zajedničkog dobra). Tako, primjerice, dok J. Rawls tvrdi da se liberalna koncepcija države ne može etički utemeljiti, jer se pravda ne može objasniti bilo kakvom općom moralnom strukturom, J. Raz ističe upravo suprotno, tvrdeći da je cilj svakog političkog djelovanja omogućiti pojedincima da slijede valjane koncepcije dobra. Bez etičke koncepcije sloboda volje, bez koje nema ostvarenja autonomije pojedinaca, dakle liberalne koncepcije društva, ostaje puko iskušavanje slobode, koje najčešće rezultira u proizvoljnosti raznih vrsta i nasiljem nad drugima. Isto vrijedi i za liberalnu koncepciju odgoja. Bez vrijednosnog utemeljenja liberalni odgoj samo iskušava mogućnosti "genetskog determinizma". Riječ je o biologističkom pristupu odgoju, u kojem se cilj odgoja reducira na puki rast pojedinca, na razvoj kao puko instiktoidno samoaktualiziranje. Takvoj koncepciji odgoja izmiče iz vida mogućnost odgoja pojedinca kao građanina. U pojmu građanina povezuje se čovjekova individualna i društvena bit. Ekološka kriza razotkrila je značenje građanina i potrebu odgoja pojedinca kao takvog. A odgoj građanina ne može se ni zamisliti bez univerzalija ili koncepcija zajedničkog dobra.

U novije vrijeme aktualizira se pitanje odnosa morala i slobode, odnosno pitanje moralnosti slobode ili mogućnosti etičkog zasnivanja liberalizma. Dok jedni tvrde da je moderno liberalno društvo nemoguće uspostavljati kao etičko, jer je pluralizam samointeresnog djelovanja nespojiv s bilo kakvom općom koncepcijom dobra, drugi upravo rade na tome da liberalizam kao moderno koncipiranje slobode utemelje moralno, iako je J. Rawls svojom teorijom pravde, kao uvaženi teoretičar među predstavnicima liberalizma, pokušao riješiti tenzije

između liberalno shvaćene slobode i društvene konstitucije pojedinca, ipak u tome nije uspio. I sam je kasnije priznao da pravdu kao političku kategoriju modernog društva nije moguće moralno osmisliti ni odrediti – jer "nijedna generalna moralna koncepcija ne može osigurati javno priznate baze za koncepciju pravde u modernoj državi"¹.

Međutim, drugi teoretičari liberalizma nastoje riješiti tenzije između liberalizma i univerzalija (zajedničkih koncepcija dobra, odnosno dobrog života). Među njima uvaženo mjesto pripada J. Razu koji je u svojoj knjizi o moralnosti slobode postavio kao glavnu tezu to da je "cilj svakog političkog djelovanja da se omogući pojedincima da slijede valjane koncepcije dobra..."². A S. Lakoff u jednom svom radu o autonomiji i liberalnoj demokraciji ističe da je kontinuirana filozofijska sumnja u vezi s moralnim temeljima ljudskih prava (građanskih sloboda) počela prijetiti rastu vjerovanja u liberalnu demokraciju. On misli da i pored toga ipak postoji dobra potka za štovanje tradicionalnog zapadnog kreda u moralnu i političku autonomiju "kao snažnu bazu za ljudska prava i liberalnu demokraciju"³. Drugim riječima, liberalne slobode, odnosno koncepciju i praksu liberalne demokracije, potrebno je utemeljiti na validnim univerzalijama (etičkim koncepcijama dobra). Jer je prava istina, kako piše Lakoff, da "u stvorenom moralnom vakuumu odbacivanjem univerzalija ništa ne stoji na putu nehumanosti. Partikularistički kredo, utemeljeni na religiji, rasi, nacionalnosti, klasi ili na samo obožavanom heroju, tjeraju u porazne i otvorene šanse fanatizma i progona"⁴. Naše neposredno društveno iskustvo života u tzv. socijalističkoj društvenoj zajednici i iskustvo rata koje nas je zadesilo bolno i tužno upozoravaju na tu činjenicu o kojoj govori S. Lakoff. Ali i naše iskustvo u odnosu na svijet koji dosta mirno promatra scene rata, razaranja i nevidene nehumanosti na ovim našim prostorima i evidencijama svjedoči o moralnom vakuumu stvorenom "odbacivanjem univerzalija".

Teoretičari zajednice (tzv. društvenjaci, *communitarians*) izvršili su radikalnu kritiku liberalizma koji se zasniva na negaciji ili na skepticizmu prema metafizicima (koncepcijama dobra). Oni su opravdano prigovorili, ali ne i samo oni, već i mnogi štovatelji liberalizma, da liberalizam stavlja vrijednost: a) samo na autonomiju pojedinca i njenu primjenu, a ne i na stvarne (supstantivne) vrijednosti koje također predstavljaju važne aspekte dobrog života, i b) da je on nesposoban da dade važnost vrijednosti zajednice, koja je također važna i

1

J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985.

2

J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986, str. 133.

3

S. Lakoff, *Autonomy and Liberal Democracy*, *The Review of Politics*, Vol. 52, No. 3, 1990, str. 378.

4

S. Lakoff, op. cit., str. 379.

uvjetna za čovjekov razvoj i napredak (*human flourishing*).⁵ Stoga se ovdje aktualizira vrlo teško pitanje značenja i odnosa autonomije, slobode i supstantivnih (stvarnih, zbiljskih) vrijednosti (konceptija dobrog života: univerzalija).

J. Raz i W. Kymlicka su pokušali u svojim recentnim radovima otkloniti prigovore društvenjaka koje oni upućuju liberalnoj teoriji društva (liberalizmu), a to su činili nastojanjem da se nađe odgovarajuća veza između liberalizma (ljudskih sloboda i prava) i univerzalija (konceptija dobrog života), tj. između slobode kao autonomije, napose autonomije pojedinaca (individualizma) i ostalih važnih vrijednosti ljudi. Oni su, svaki na svoj način, pokušali dokazati da se zapravo liberalizam mora utemeljiti na određenoj konceptiji dobra kao objektivnoj vrijednosti univerzalnog značenja. Konkretno rečeno, izborne liberalne slobode (sloboda govora, sastajanja i udruživanja, sloboda vlasništva itd.) moraju imati vrijednosno utemeljenje na određenoj zajedničkoj konceptiji dobra (vrlina). To je, međutim, lako ustvrditi, ali nije lako povijesno pokazati i analitički dokazati. Ovu tenziju između slobode i vrijednosti nije jednostavno riješiti. Rawls je to pokušao svojom teorijom pravde, ali je stvar doveo do kvantifikacije pravde kao pravičnosti, jer je svoj čuveni "princip razlike", kao načelno rješavanje odnosa između "najmanje i najviše privilegiranih", doveo do apsurdna mjere u distribuciji "dobara života". To su pokušali J. Raz i W. Kymlicka, ali su upali u proturječnost. Htjeli su, naime, argumentirati liberalne principe kojima se definira autonomija kao regulatore ljudskog djelovanja prema alternativnim konceptijama dobra, a stvar je u tome kako iz konceptije dobra izvesti liberalne principe i autonomiju pojedinaca. Ako je autonomija, kako je određena liberalnim principima, regulativ (determinanta) izabiranja dobara između alternativnih konceptija dobra, kako je onda moguće da konceptije dobra budu regulativ autonomije? Nema smisla, komentira takvo nastojanje M. Moore, izvoditi vrijednost autonomije iz njene uloge u stvaranju dobrog života, a zatim tretirati autonomiju kao fundamentalnu vrijednost u njihovoj teoriji, kao bazu za ocjenjivanje svih drugih vrijednosti (datih u kulturama).⁶ Čini se da je to posljedica hijerarhije vrijednosti u kojoj autonomija predstavlja vrijednost po sebi, ali i da je ona vrijednost preko izbora objektivno vrijednih opcija (dobara). Problem je, čini se, što tu nema primjerenog dokaza o objektivno vrijednim opcijama (dobra). Što su dobra (grčki: *agathon*) i otkud ona? Kako se ona odnose prema autonomiji?

Prije nego se prijeđe na pitanje pojma autonomije i slobode, treba reći još nešto o moralu (etičkim dobrima) u odnosu na liberalno koncipiranje društva. Već davno je Hannah Arendt, kao poznati teoretičar demokracije, ustvrdila da je

5

Vidjeti o tome u radu M. Moore, *Liberalism and the Ideal of the Good Life*, *The Review of Politics*, Vol. 53, No. 4, 1991, str. 685.

6

M. Moore, op. cit., str. 688.

gubitak vjerovanja u moralne univerzalije bitan izvor modernog totalitarizma. O tome je pisala ovako: "Naša nova teškoća je u tome da počinjemo od temeljnog nepovjerenja u sve što je dato, nepovjerenja u sve zakone i propise, moralne i socijalne, koji su izvedeni iz date sveobuhvatne, univerzalne cjeline. Ova teškoća obuhvaća izvore zakona i pitanje krajnjih ciljeva političke organizacije i zajednice; ona nas prisiljava ne samo da nađemo i smislimo nove zakone, već da nađemo i smislimo njihovu samu mjeru, mjerilo o dobru i zlu, princip njihova izvora. Jer čovjek, u smislu prirodnog čovjeka, nije više mjera, usprkos tome u što bi nas novi humanisti htjeli uvjeriti. Politički, ovo znači da prije nego što stignemo do konstitucije nove politike, morat ćemo stvoriti – ne samo otkriti – novi temelj za ljudsku zajednicu kao takvu"⁷.

Upravo su J. Raz i W. Kymlicka u svojim recentnim radovima htjeli to učiniti, tj. naći tu mjeru liberalnoj demokraciji o kojoj govori H. Arendt. Dr. A. Pažanin dao je solidnu analizu antičkog i modernog razumijevanja autonomije i slobode u jednom svom novijem radu. Iako u tom radu autor nije imao za primarni cilj analizu odnosa autonomije i univerzalija, on ipak o tome govori. On je, naime, zaokupiran pitanjem kako prevladati proizvoljnost kao i nužnost u razumijevanju "građanske ili društvene slobode".⁸ Misli da se nužnost ne može prevladati bez tzv. slobode volje, na kojoj Kant gradi svoju etičku poziciju, a mi možemo dodati da se proizvoljnost ne može prevladati bez morala (moralne autonomije). Sloboda volje, filozofijski mišljeno, uvjet je moralu i moralnoj autonomiji, a moral je konstituent slobode volje. Bez morala sloboda volje mogla bi, empirijski gledano, egzistirati jedino kao proizvoljnost volje, kao puko iskušavanje mogućnosti. Pažanin upozorava da je rad na usklađivanju autonomnih individualnih i javno općenitih interesa slobode najteža zadaća političkog života, a pokušaji da se u tome uspije traju od Platonovih do naših dana. Autori koje ovdje navodimo (J. Raz, W. Kymlicka, J. Rawls, S. Lakoff i drugi) upravo rade na tome. U biti je riječ o pokušaju da se sloboda etički utemelji, ali je problem kako to učiniti, a da se sama bit slobode – autonomija – ne poništi. A. Pažanin je u vezi s tim vrlo eksplicitan: "U tom pogledu u pitanjima moralne slobode i odgovornosti ni danas se ne može filozofirati ispod Kantova stajališta, jer je naše djelovanje u moralnom smislu slobodno doista samo onda kada slijedimo ideje uma i one osobne maksime za koje možemo htjeti da postanu općeniti zakoni. Pritom ostaje otvoreno pitanje kako se ozbiljuje sloboda u vanjskoj upotrebi u pravu, politici, odgoju i drugim djelatnostima u državi i povijesti; jer, očito, ni ona nije prepuštena proizvoljnosti i anarhiji, slučajnim sklonostima i pukim interesima moći, nego se i ta sfera života valja urediti pomoću zakona prema pravu uma."⁹

7

H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Horcourt Brace, 1951, str. 435-436.

8

Dr. A. Pažanin, Antičko i moderno razumijevanje autonomije i slobode, *Politička misao*, Vol. XXVIII, No. 3, 1991, str. 25.

9

A. Pažanin, op. cit, str. 21.

Iako je Kant, upozorava Pažanin, veliki mislilac slobode u moralnom značenju, njegov liberalizam ostaje ograničen na unutarnju upotrebu slobode i univerzalno moralno zakonodavstvo uma koje se ne uspijeva razviti preko "dobre volje" i kategoričkog imperativa u vanjsku slobodu volje.

Taj nedostatak tzv. transcendentnog liberalizma pokušao je nadoknaditi J. St. Mill svojim empirističkim liberalizmom, ali je on upravo tu vanjsku slobodu volje ostavio izvan sfere moralnosti. To je očevidno iz njegova stava da nijedno društvo nije posve slobodno u kojemu one (liberalne slobode – n. nap.) "nisu apsolutne i neograničene".¹⁰ U tome je zapravo problem. J. Raz u svojoj knjizi o moralnosti slobode misli baš suprotno, tvrdeći da je "autonomija moguća samo u okviru ograničenja".¹¹ Na više mjesta u svojoj knjizi Raz tvrdi da je autonomija vrijedna samo ukoliko je usmjerena na dobro, ukoliko se primjenjuje u potrazi za dobrim. Slično piše i W. Kymlicka, tvrdeći da je autonomija važna komponenta dobrog života, ali da ona sama nije vrijednost – ona je prije svega bitna za otkriće vrijednosti, odnosno onoga što je vrijedno. Tako se zapravo ponovno otvara pitanje odnosa slobode, autonomije i vrijednosti. To je fundamentalno pitanje društva u cjelini, a napose za teoriju odgoja. U nas je danas to pitanje od presudne važnosti jer smo tek na početku izgradnje moderne građansko-liberalne demokratske konstitucije našeg društva. Pogreške u konstituiranju teorije odgoja mogu biti, dugoročno gledano, vrlo teške. A valja reći da upravo na toj relaciji slobode-autonomije-vrijednosti postoje u našoj teoriji odgoja ogromne nejasnoće, konfuzije i praznine. To se ogleda u tezama koje izriču neki autori, tvrdeći da je i sama teza o moralnom odgoju u biti "nemoralna", dok drugi misle da je cilj odgoja moguće isključivo empirijski verificirati, zalažući se tako za pluralizam ciljeva odgoja koji proizlaze iz interesa, potreba i želja konkretnih pojedinaca, a ne iz univerzalija (općih koncepcija dobrog života). Svi misle da su u pravu. Problem nije u mišljenju vlastite ispravnosti, nego u neviđenoj samouvjerenosti u vlastitu ispravnost. Radi se o tome da se ne dopire do biti problema, odnosno do njegove kompleksnosti i složenosti. Uzroke tome možemo tražiti, ali je to činjenica u našoj teoriji odgoja. Nedostatnost uvida u relevantnu teoriju o ovim pitanjima tome nesumnjivo pridonosi.

Bitno je ovdje vidjeti najprije odnos slobode i autonomije. Naravno, to je složeno filozofijsko pitanje i kao takvo pripada filozofiji, ali ovdje ćemo kazati toliko koliko može biti zanimljivo za naš interes za moralno utemeljenje liberalnog odgoja. S. Lakoff smatra da je riječ autonomija (autonomia, grčkog podrijetla) nastala zajedno s nastankom pojma demokracije. Ona je, dakle, ušla u uporabu samim stvaranjem vanjske koncepcije političkog poretka, tj. uređenja u kojem se od pojedinaca očekivalo subordiniranje njihovih osobnih interesa nekom

10

J. St. Mill, *Izabrani politički spisi*, Informator, Zagreb, 1988, prvi svezak, str. 120.

11

J. Raz, op. cit., str. 155.

zajedničkom standardu. Termin se, dakle, javio u starom vijeku, kada se njime pokušalo definirati značenje o međuzavisnosti i samoodređenju zajednice u njenim vanjskim i internim odnosima. Problem je, međutim, u određenim nejasnoćama između slobode i autonomije. Neki autori misle da je ponekad ovaj termin upotrebljavan kao sinonim za slobodu (*eleutheria*), ipak je on imao različitu konotaciju. Sloboda je, naime, podrazumijevala odsutnost vanjskih ograničenja, dok je autonomija implicirala impoziciju samoograničenja, rečeno pozitivnije, nametanje samoodređenja. Riječ je stekla svoje demokratsko značenje kada je ustanovila razliku između Grka kao autonomista (*autonomoi*) i Aziata kao onih kojima upravljaju despoti. Individualna je sloboda shvaćena kao funkcija kolektivne slobode, kao vlasti naroda. Pojedinaac može biti autonoman, a da ne bude dobar građanin. Stoga sloboda grada (polisa) ovisi o kolektivnoj samoupravi. Lakoff, na bazi analize nekih autora, izvodi zaključak da autonomija u klasičnom smislu označava samoupravljanje građana i samoodređenje pojedinaca. "Autonomija je stoga mišljena kao osobna karakteristika i kao bit demokratskog građanina. Krucijalna zaštita od disolucije polisa je adopcija bazičnih zakona koji izražavaju (kolektivnu) autonomiju građana i u isto vrijeme dopuštaju individualnu autonomiju u stvarima koje ne štete kolektivitetu (zajednici)¹²."

Iz ovoga proizlazi da je sloboda odsustvo vanjskih ograničenja, a autonomija samoupravljanje građana (vlast naroda) i samoograničenje odnosno samoodređenje pojedinaca. Možda bi se odnos između slobode i autonomije mogao odrediti kao odnos između tzv. negativne i pozitivne slobode. Negativno određenje slobode je upravo u smislu odsustva vanjskih ograničenja, a pozitivno određenje u smislu nesmetanog (slobodnog) izbora između datih mogućnosti i kao pravo na puni razvoj vlastite individualnosti.¹³ Negativno određenje slobode je tradicionalno, jer slobodu uzima: a) kao odsustvo vanjskih zapreka i b) kao aktivnost u skladu s vlastitom prirodom. Ovdje se "vlastita priroda" shvaća kao "rezervoar dispozicija" koje samo treba da se u datim okolnostima iskažu (rascvjetaju, samoaktualiziraju). Zapravo ovdje "fiksirana ljudska priroda" određuje slobodu. Stoga su ove koncepcije slobode, prema mišljenju C. Goulda, bile ideološke jer su smatrale da su socijalne razlike među ljudima primarno izraz razlika u ljudskoj prirodi kao takvoj. Ovaj autor stoga misli da je koncept slobode kao samorazvoja pojedinaca nužan. A tu se razlikuje sloboda kao: a) kapacitet za izbor među alternativama i b) kao primjena ovog kapaciteta u obliku samorazvoja. Međutim, ono što je ovdje bitno jest to da taj kapacitet za samorazvoj nije puko ostvarivanje "fiksirane prirode" (datih dispozicija), već je riječ o aktivnosti mijenjanja prirode i vlastitih ciljeva razvoja. Gould je za pozitivnu slobodu kao koncepciju samorazvoja, tj. "kao slobodu da se netko razvija vlastitim akcijama, ili kao proces ostvarivanja vlastitih projekata aktivnošću

12

S. Lakoff, op. cit., str. 389.

13

Vidjeti o tome opširnije u knjizi C. C. Gould, *Rethinking democracy*, Cambridge Univ. Press, 1988.

tijekom koje netko formira vlastiti karakter i razvija kapacitete". To je koncepcija pozitivne slobode ili "slobode za" umjesto "slobode od". Ona ne isključuje negativnu slobodu ("slobodu od"), tj. slobodu izbora i slobodu od ograničenja, ali naglašava važnost raspoloživih uvjeta – materijalnih i socijalnih – bez kojih se aktivnost i svrhe ne bi ostvarivale.

Gould zapravo razlikuje dva tradicionalna pogleda na slobodu. Prvi tretira slobodu kao mogućnost izbora i kao djelovanje bez vanjskih ograničenja. Drugi slobodu tretira kao "aktivnost u skladu s vlastitom prirodom". Takvi pogledi koji se mogu odrediti kao egzistencijalistički općenito predstavljaju egzistenciju fiksirane prirode koja po sebi određuje *a priori* raspon i tip onih akcija koje treba smatrati slobodnim ili pravim manifestiranjem prirode. Odgoj bi u tom smislu bio samo omogućavanje "manifestiranja prirode" pojedinaca kao takve. Tako je otprilike mislio Platon. Suština je ovoga pogleda i njegovih varijanti, kako s pravom ističe Gould, što se u njemu "fiksirana ljudska priroda" (urođeno određena) shvaća kao ona "koja određuje slobodu".¹⁴ Tako je, dakle, i u tom smislu i svaki gušter jednako slobodan kao i čovjek. Ovo je važno istaći jer i u nas kao da prevladavaju tendencije o individualizaciji i diferencijaciji u odgoju i obrazovanju upravo u smislu shvaćanja slobode kao manifestiranja fiksirane ljudske prirode. Školski sustav se tako želi prilagoditi uočenoj (temporalno datoj) razlici među učenicima u njihovom pretpostavljenom dispozicionom potencijalu. Neki misle da je to sloboda u odgoju, a kako je to sloboda ako je riječ o "odmjeravanju porcije odgoja" učenicima, ako je riječ o njihovu (od drugih – od odgajatelja) diferenciranju i kategoriziranju i tako, prema tome, *post festum* njihovu formiranju? Nije to sloboda, već novi totalitarizam u odgoju i obrazovanju. Ovime ne tvrdimo da razlike među učenicima ne postoje i da one nisu dio prirode, već tvrdimo da te razlike u ime slobode odgoja ne mogu biti oktroirane, a one su oktroirane ukoliko se isključivo hoće odrediti prema konceptu "genetskog determinizma".

Iskustvo pokazuje da se ljudska priroda pod utjecajem okolnosti, odgoja i aktivnosti mijenja i da je dinamika promjena među pojedincima dosta različita. Sloboda kao razvoj obuhvaća više od samog izbora i sudjelovanja u izbornim radnjama. Samorazvoj konotira proces konkretnog nastajanja osobe prema onome što je netko izabrao. Time se ne kaže da u toj aktivnosti samorazvoja ljudi ostvaruju neku fiksiranu prirodu (urođenu, predodređenu) ili da se njihovi kapaciteti ili karakteri razvijaju iz toga predodređenog potencijala, već se radi o tome da oni stvaraju i razvijaju svoju prirodu putem svoje aktivnosti. Niti to znači da se samorazvoj odvija prema jednom cilju, već se i ti ciljevi mogu mijenjati. Međutim, sve ovo nije predmet ove rasprave.

Dr. A. Pažanin smatra da je nedostatak grčkog shvaćanja slobode prvenstveno u tome "što cilj polisa nikada nije bio sloboda ljudi kao pojedinaca, već njihovo

14

C. C. Gould, op. cit., str. 43.

zajedničko dobro..."¹⁵. Sloboda je ovdje prvenstveno politička kategorija. Ovdje sloboda, kako on misli, još nije razvila svoj bitni unutarnji subjektivni aspekt osobe i individualnosti, već je prvenstveno riječ o slobodi kao slobodi polisa. Tek je Kant razvio to moderno unutarnje određenje slobode, ali je izostavio njeno vanjsko određenje. Kako povezati ovo dvoje – na tome se spotakao liberalizam. J. St. Mill je također pokušao naći odgovor na to pitanje, ali je ono "zajedničko" smjestio u sferu javnosti, odredio kao društvenu kategoriju, dakle i kao prisilu. Tako je društvo (državu) odredio kao ograničavanje slobode, iako je nju htio vidjeti kao zaštitnicu slobode.

A. Pažanin je mišljenja da je kod Milla problem u određenju slobode kao apsolutne i neograničene aktivnosti pojedinaca te da je tako ostao neodređen odnos između pojedinaca, "a bez određenja tog odnosa nije moguće dostatno odrediti i primjereno razumjeti ni političku ni društvenu slobodu..."¹⁶. Naglašava se da taj odnos nije moguće razumjeti bez "transcendentnosti" pojedinaca, bez njihove intersubjektivnosti, povijesti. Ovo se također ne može zadobiti bez tzv. slobode volje, koju Mill zaobilazi. Bez toga su ljudi determinirani, a ne samodeterminirani; bez toga se oni razvijaju (rastu), a ne samorazvijaju. Bez toga oni samo "istovaruju" sebe, a ne tvore sami sebe u kontekstu s drugima. Njihova je samoaktualizacija samo izljev ("istovarivanje") "fiksirane" (inkstitoidne) prirode, a ne i stvaralačko tvorenje te prirode. Stoga se ni odgoj ne bi trebao konstituirati kao "servis" za "istovarivanje ljudske prirode" kao takve, već bi on morao biti mjesto tvorenja vlastitih mogućnosti razvoja i ciljeva samorazvoja.

U skladu s tim, bitno bi bilo razlikovati puko diferenciranje učenika prema vanjskoj procjeni njihove "fiksirane prirode" od slobode izbora unutar razgranate diferencirane odgojno-obrazovne strukture. To su dvije dosta različite koncepcije odgoja i obrazovanja. One nisu u svemu proturječne, ali su metodološki gledano suprotne. Jedna počiva na koncepciji "genetskog determinizma", tj. samo na stvaranju uvjeta za samoaktualiziranje pojedinaca, dok druga počiva na koncepciji "slobode volje" ili na koncepciji slobode izbora i aktivnom sudjelovanju u razvijanju vlastitih potencijala, ali i u stjecanju tih potencijala putem usvajanja "plodova" kulture i ljudskog stvaralaštva.

Ovdje je, međutim, za našu raspravu o slobodi, autonomiji i vrijednostima bitno upravo pitanje o mogućnosti integracije Kantove i Millove koncepcije liberalizma. Čini se da na tome rade mnogi već spominjani autori (Raz, Kymlicka, Pažanin), ali to nije lako ostvariti.

W. Kymlicka, kako smo već rekli, tvrdi da liberalizam ne može biti utemeljen na apstraktnom individualizmu, pa se zalaže za autonomiju pojedinaca kao važnu komponentu dobrog života, ali istovremeno ističe da ona sama nije vrijednost,

15

Dr. A. Pažanin, op. cit., str. 23.

16

Dr. A. Pažanin, op. cit., str. 24.

iako je bitna za otkrivanje vrijednosti (onoga što je vrijedno).¹⁷ Slično misli i J. Raz, jer je za njega autonomija vrijednost samo ako je usmjerena na dobro. Prema tome, kod njih autonomija postaje vrijednošću samo ako je određena vrijednostima (univerzalnim dobrima). Međutim, kako je njena bit u slobodi izbora, postavlja se pitanje odnosa općeg dobra (agoton) prema takvoj biti autonomije. Kako, dakle, objasniti slobodu izbora, kao bit autonomije, u odnosu na opće dobro (ono što je univerzalno). Što se tu bira, ili što se tu ima birati, ako je dobro zajedničko (univerzalno) dobro? Oba ova autora tvrde da autonomija zahtijeva ne samo da postoji više od jedne opcije (dobro), već također tvrde da te opcije trebaju biti prihvatljive i da trebaju dati okvir za smisleni (*meaningful*) izbor.¹⁸ Oni također tvrde da postoji objektivna koncepcija vrijednosti (dobra), pa autonomija mora biti usmjerena upravo na takvo (objektivno) dobro. M. Moore, međutim, s pravom primjećuje da Raz vrluda u svojoj teoriji autonomije – s jedne strane definira autonomiju kao intrinzičnu vrijednost (kao vrijednost po sebi), a s druge tvrdi da je ona vrijednost samo putem izbora objektivnih vrijednosti. Vrijednost autonomije, dakle, proistječe iz izbora objektivnih vrijednosti. W. Kymlicka također tvrdi da vrijednost autonomije nastaje iz njene uloge u koncepciji dobrog života, a zatim tretira autonomiju kao temeljnu vrijednost koja služi kao mjera za ocjenjivanje svih drugih vrijednosti u kulturi. Tako se pak upada u proturječnost, jer se najprije autonomija izvodi iz opće koncepcije dobra, a zatim se ona sama uzima kao mjera za ocjenjivanje svih ostalih vrijednosti kulture.¹⁹ Pored toga, ovi autori, prema mišljenju M. Moore, nikada ne daju jasno određenje pojma objektivnih vrijednosti i derivaciju svoje teorije autonomije (liberalizma) iz koncepcije objektivnih vrijednosti.

Stoga nam se čini da je Kant još uvijek neprevladan u razmatranju odnosa između slobode i morala. Sloboda je za njega neuvjetovani uvjet ćudorednosti osobe, a ostvarena moralna autonomija istovremeno je ostvareni sadržaj, smisao slobode. Kod njega nema suprotnosti između slobode i morala – do morala (moralne autonomije) se ne doseže bez slobode, a bez morala sloboda "ne zna" da je to što jest. Dakle, piše Kant, "sloboda i neuvjetovani praktični zakon upućuju izmjenično jedno na drugo. Ovdje ja dakle ne pitam, da li su oni i uistinu različiti..., nego ja pitam odakle započinje naša spoznaja neuvjetovano-praktičnoga, da li od slobode ili praktičkog zakona. Od slobode se ne može početi jer niti možemo nje neposredno postati svjesni, jer je njezin ("sloboda volje") prvi pojam negativan, niti je možemo zaključiti na osnovu iskustva, jer nam iskustvo daje spoznat samo zakon pojava, dakle mehanizam prirode, direktnu suprotnost slobode. Prema tome je to moralni zakon, kojeg neposredno

17

Will Kymlicka, *Liberalism, Community and culture*, Oxford: Clarendon, 1989, str. 11.

18

W. Kymlicka, op. cit., str. 166.

19

Vidjeti o tome u radu M. Moore, op. cit., str. 688.

postajemo svjesni (čim sebi stvorimo maksime volje) i koji nam se ponajprije pruža, vodeći upravo do pojma slobode, budući da um prikazuje moralni zakon kao odredbeni razlog, koji nikakav osjetilni uvjet ne može da pretegne, štoviše, koji je od njega nezavisan. No kako je moguća i ta svijest o tome moralnom zakonu?...On (čovjek) dakle sudi, da nešto može zato, što je svjestan, da to treba da učini, pa spoznaje u sebi slobodu, koja bi mu inače bez moralnog zakona ostala nepoznata".²⁰ Problem je ovdje, kako smo već pokazali prije, u tome što je osviještena sloboda (moralna sloboda) zapravo samo unutarnja (individualizirana) sloboda. Ali bez te dimenzije slobode (autonomije) sve ostale (tzv. vanjske slobode i slobode u svim sferama života) ostaju bez svoje mjere. Ova mjera nije puko ograničenje slobode, nego svijest o slobodi (znanje slobode u njenim relacijama s drugim ljudima). Ljudska se sloboda realizira u odnosu prema drugim ljudima, a ne samo u odnosu prema sebi i unutar sebe. Moralna autonomija je svijest slobode, a do nje se ne dolazi samo pukim iskustvom života, već prije svega odgojem koji se temelji na razvoju autonomije prosuđivanja etičkih vrijednosti kulture čovječanstva. Tako se sustavni odgoj pojavljuje kao posrednik između slobode i univerzalija, a rezultat toga posredovanja jest, ili bi trebala biti, moralna autonomija odnosno moralnost slobode. U širem smislu, rezultat bi morao biti vrijednost slobode.

Ovo naše razmatranje o vrijednosti slobode, odnosno o vrijednosnom utemeljivanju slobode odgoja, vodi prema koncepciji odgoja građanina. Ovim se pojmom integrira individualno i društveno biće čovjekovo. Taj pojam obuhvaća, kako kaže S. Ranson, "nužnu dualnost" čovjeka kao pojedinca i kao člana društva.²¹ Stoga se ovaj autor opravdano zalaže za koncepciju odgoja građanina, kojom bi se trebalo prevladati tradicionalne jednostranosti u poimanjima i ostvarivanjima odgoja. Rousseau je, kao što znamo, bio za odgoj čovjeka, a ne za odgoj građanina, dok je Kant govorio o odgoju čovjeka.

S. Ranson opisuje procese našeg vremena kao diferencirajuće i fragmentirajuće. Logika samointeresnog djelovanja dovela je do "drobljenja" zajedničkih vrijednosti i do takve parcijalizacije svega i svačega u društvu da je "ono zajedničko", ako tako možemo reći, postalo istovremeno "svačije i ničije". No, i pored toga, ono postoji, ne nestaje, nego se vraća svima u negativnim oblicima – osvećuje se parcijaliziranim (samointeresno postavljenim, samoživo aktualiziranim i samointeresno individualiziranim) ljudima. To se najbolje očituje u modernom poimanju ekologije i ekološke štete koju je čovjek ostvario u svom odnosu prema prirodu baš na bazi samoživog – interesnog djelovanja. On je htio tako postati gospodarem prirode, a to mu se osvećuje. Logika gospodara prirode je upravo logika samointeresnog djelovanja pojedinaca ili njihovih užih grupacija, a takva logika ne pristupa okolišu kao cjelini, odnosu čovjeka i prirode

20

E. Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, drugo izdanje, 1974, str. 62-63.

21

S. Ranson, *Toward Education for Citizenship*, *Educational Review*, Vol. 42, No. 2, 1990, str. 161.

te čovjeka i čovjeka kao jedne povezane cjeline kojoj se ne može pristupiti isključivo parcijalno i uskointeresno. Parcijalna i samointeresna djelovanja ljudi, koliko god ona bila pogubna za njih pojedinačno, ipak se ne vraćaju ljudima kao posljedice njihova djelovanja u parcijalnom smislu: posljedice njihova interesnog i pojedinačnog djelovanja uvijek su kolektivne ili zajedničke. Koristi takovog djelovanja su, prije svega, pojedinačne ili uže grupne, ali su negativne posljedice (nusprodukti) zajednički. Svatko tko vozi automobil, vozi ga u svoju korist, ali ispušteni plinovi su zajednički za sve. Upravo zato ovo "zajedničko" područje interesnih i pojedinačnih (parcijaliziranih) djelovanja ljudi postaje problem koji oni ne mogu izbjeći i upozorava svom svojom silinom na nužnost čovjekova povratka zajednici, ako pod tim pojmom mislimo upravo na zajedničke posljedice njihova pojedinačnog – interesnog – djelovanja i na odnose koji iz tog djelovanja nužno nastaju i nužno povezuju ljude. Ljudi moraju riješiti, ili rješavati, krizu koja nastaje pojedinačnim interesnim djelovanjem tako što je "ono zajedničko" ostalo "svačije i ničije", a to se ne može bez povratka tom zajedničkom kao zajedničkom interesu. Čovjek se mora na neki način vratiti zajednici, a ne samo društvu kao svome interesnom obitavalištu. Stoga je u pravu F. Capra, poznati američki fizičar i filozof, kada zahtijeva promjene prema uravnoteženom društvenom i ekonomskom sustavu, s upozorenjem: "Da bismo riješili krizu, nije nam potrebno više energije, što bi, uostalom, samo povećalo naše probleme. Nama su potrebne duboke promjene vrijednosti, stavova i načina života²²." U tome je bit stvari. Potrebno je, dakle integrirati liberalizam i demokraciju, interesno i etičko, pojedinačno i zajedničko, individualno i društveno. Traži se ravnoteža proturječnog, a ne puko integriranje, koje bi moglo dovesti do potiranja značenja i posebnosti svakog od navedenih fenomena. Neki "čisti" modeli života nisu naravni, kao što je to htio postići komunizam. Stoga ni "čisti" liberalizam nije rješenje problema, a tome svjedoči sve više autora svojim napisima o kritici čistog liberalizma. Čisti liberalizam bio bi opet neki novi totalitarizam. To se ogleda u tendencijama da se i odgoj i obrazovanje postave isključivo natjecateljski, da se vrše oštre diferencijacije i selekcije učenika, da se upis na više stupnjeve obrazovanja postavio kao biti ili ne biti – kao drama edukacije.

22

F. Capra, *Vrijeme preokreta*, Globus, Zagreb, 1986, str. 467.

ETHICAL ESTABLISHMENT OF LIBERALISM AND LIBERAL EDUCATION

Vladimir Vujčić

Faculty of Political Sciences, Zagreb

This paper discusses the need for establishing in terms of ethics the liberal concept of education and liberalism. The work enters the mutually opposed debates about the possibility of combining (reconciling) liberalism and *universalia* (the concept of common good). Thus, for example, while J. Rawls maintains that the liberal state concept cannot be ethically established, due to the fact that justice cannot be explained by any universal moral structure, J. Raz emphasises exactly the opposite, that the objective of all political activity is to enable individuals to follow proper concepts of good. A lack of the ethical concept of freedom of will, without which the autonomy of the individual cannot be realized – namely, the liberal concept of society, produces nothing but the testing of freedom, which usually results in all kinds of arbitrariness and violence over others. The same can be said of the the liberal concept of education. Without being founded on values, the liberal education only puts to test the possibilities of "genetic determinism". The latter is a biologicistic approach to education, which reduces the goal of education to the mere growth of an individual, to development as simply an instinctual self-actualization. Such a concept of education is losing sight of the possibility of educating an individual as a citizen. In the term citizen, man's individual and social essence have been brought together. The environmental crisis has revealed the importance of the citizen and the need for educating the individual as such. Whereas, one cannot even imagine the education of the citizen without *universalia* or the concept of common good.

ETISCHE BEGRÜNDUNG DES LIBERALISMUS UND DER LIBERALEN ERZIEHUNG

Vladimir Vujčić

Fakultät der Politikwissenschaften, Zagreb

In dieser Arbeit wird das Bedürfnis nach der ethischen Begründung des Liberalismus und der liberalen Auffassung der Erziehung erörtert. Sie ist ein Beitrag zu entgegengesetzten Abhandlungen über die Möglichkeit, den Liberalismus mit den Universalien (Auffassung von Gemeinwohl) zu verbinden (zu versöhnen). So z. B. während J. Rawls behauptet, dass sich die liberale Auffassung vom Staat nicht ethisch begründen lässt, weil sich die Gerechtigkeit durch keine allgemeine moralische Struktur erklären lässt, hebt J. Raz gerade das Gegenteil davon hervor, indem er behauptet, dass der Zweck jeder politischen Tätigkeit darin besteht, den einzelnen Personen zu ermöglichen, den tüchtigen Wohlaufassungen zu folgen. Ohne die ethische Auffassung stellt die Willensfreiheit, ohne die die Autonomie des Individuums, also die liberale Auffassung der Gesellschaft nicht verwirklicht werden kann, nur das Versuchen der Freiheit dar, das am häufigsten mit der Willkürlichkeit verschiedener Formen und mit der Gewalt über die anderen resultiert. Das gleiche gilt auch für die liberale Auffassung der Erziehung. Ohne Wertbegründung prüft die liberale Erziehung nur die Möglichkeiten des "genetischen Determinismus". Es handelt sich um die biologistische Auseinandersetzung mit der Erziehung, wobei der Zweck der Erziehung nur auf das Wachsen des Individuums, auf die Entwicklung zurückgeführt wird. Solch eine Auffassung der Erziehung verliert die Möglichkeit aus den Augen, das Individuum als einen Bürger zu erziehen. Der Begriff des Bürgers beinhaltet sowohl das menschliche individuelle als auch das gesellschaftliche Wesen. Die Umweltkrise hat die Bedeutung des Bürgers als solchen und das Bedürfnis nach der Erziehung des Individuums als solchen enthüllt. Und die Erziehung des Bürgers kann man sich nicht ohne Universalien oder Auffassung von Gemeinwohl vorzustellen.