

Часлав Д. Копривица *

Универзитет у Београду
Факултет политичких наука

Философија као образовање и/или професија **

Апстракт

У овом раду бавићемо се генезом философије као ствари образовања (*образование; Bildung*) у изворном смислу. Под тиме подразумевамо темељну чињеницу да је у њој ријеч о неопходности да човјек, будући коначан, обликује своје биће и свој идентитет путем образовања. Зато се за философију сматра да је она животна форма у којој се преплићу биће, рад и служба. Не само што човјек лакше долази до истине у разговору са другим, боравећи скупа с њима, него он стога има и обавезу да своја знања подијели са другима. До краја средњег вијека човјеков идентитет био је дефинисан његовом професијом, будући да суштински нијесу биле одијељене јавна и приватна сфера. Та ситуација се мијења с модерним добом, тако да учешће у сфери рада има превасходно инструментални карактер, док приватност остаје везана за градњу идентитета. Насупрот томе, философија, као јединство мишљења, начина живљења и професије, издваја се као „случај” који надилази поменуте епохалне и структурне подјеле.

Кључне речи:

философија, образовање, професија, историја идеја, модерност, приватност, Чарлс Тејлор

Философија је од својих почетака себе одредила из угла начина на који човјек треба себе да обликује. Ничеовску „неустановљену животињу” треба установити – тако што ће она бити уобличена – путем *паидаје*, тј.

* caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

** Овај текст резултат је рада на пројекту „Историја српске философије” (мат. бр. 179064) МПНТР РС за 2017.

образовања, *Bildung*-а. На том трагу још су стари Грци дали мјеродавну форму идеји и пракси људскога учења као преображавања бића онога ко се образује. Питање знања и образовање неодвојиви су, јер човјеков живот – обично не у погледу голога опстанка, већ тога како ће да живи – зависи од онога шта се говори, тј. од онога што он својим логосом исказује, било тако што нешто зна, умије да саопшти, објасни итд. – или пак не. Осим тога, човјек може да се појави као онај ко не зна нешто што би требало, или што би могао да зна, само зато што му је биће недовршено. Притом обоје – и упућеност на знања, која су увијек начелно недостатна у погледу количине и каквоће, али такође и недовршеност његовог бића, имају исти коријен – у човјековој коначности. Зато је и сáмо човјеково знање коначно, и стога увијек подложно преиначавању, за разлику од, макар *хипотетичкога*, Знања, које је у Бога. У теми образовања сустичу су двије најважније теме философије, које су, посматране кроз призму *conditio humana*-е, два лица јединствене драме човјековога живота која се, било свјесно или неосвијешћено, увијек изнова дешава у живљењу сваког појединца.

Образовати се значи ваљано се обликовати, условно речено до-образити се, да би се било кадрим за ваљано и достојно живљење. Идеја образовања, као *човјековог обликовања човјека за изузетност*, врлинство, има смисла само ако „леgitиман” и вриједан није било какав начин живљења, односно било какав темељни егзистенцијални избор, већ самим тиме што га је неко учинио, због саме чињенице да је направио такав избор. Могућност чињења животних избора јесте нешто што треба бити зајамчено, али сам избор, као нешто коме се неко посветио, не може представљати никакву независну вриједност, вриједност *per se*.¹ Ако се, као што данас постоји склоност, већ сам чин нечијег бирања сматра вриједним и достојним – уколико не крши или сужава једнака таква права других, тада је обесмишљена и идеја образовања као таквога. Тачније, тада образовање у најбољем случају има другостепени значај, ако већ не би било на нивоу идеје уништено. А тада би у процесу формалнога учења било мјеста само за стручно-специјалистичка, техничка

¹ Чарлс Тејлор, *Болест модерног доба*, Београд, 2002, стр. 40: „У неким својим облицима, овај дискурс [савремене културе аутентичности] отклизава у афирмацију самога избора. Све опције су подједнако вредне јер су слободно изабране, а управо избор јесте оно што им даје вредност”. У даљем току исте студије Тејлор реконструише повијесно-епохалну констелацију која је довела до оваквога исхода, закључујући следеће: „Тиме се затвара злокобни круг који нас приближава тачки у којој је највиша вредност која нам је преостала сам избор. Али то, као што смо видели, дубоко подрива како идеал аутентичности тако и са њиме повезану етику признавања разлике”. (Исто, стр. 67)

знања и вјештине, али не и за она чији су потекст питања: *Ко* је човјек и *Како* му ваља живјети.

То да философија представља и један животни облик – није ствар екстраваганције скупине људи повезане сличним интелектуалним склоностима, а нарочито не некакве, условно казано, „струке”. Напротив, философија је само *открила* – или: путем философије је откривено – оно што је сржна одлика укупне људске ситуације. Она је то своје откриће одмах „примијенила” на саму себе, тј. на људе посвећене философији. Ту није ријеч тек о једном облику теорије већ је у питању и начин на који онај ко је практикује треба практиковати и властити живот. Тиме је указано на кључну околност да су теоријска и животна пракса не само међусобно упућене већ да, поврх тога, имају заједнички коријен – у образовању. Против овога ништа не говори чињеница што има пуно оних који су, колоквијално казано, „необразовани”, јер је и изостанак образовања, *via negativa*, такође облик образованости, као што, аналогно, атеоретичност егзистенције човјека *volens-nolens* доводи у домен теорије – тако што ће на мјесто промишљених ставова долазити пука мнијења, било да су само личне заблуде, било да су пак споља системски генерисане иде(ј)о-лошке схеме које служе као протезе самосталнога размишљања.

Није, стога, необично што је Платон, отац философије, тако важно мјесто дао питању образовања. За њега то није једна од тема поред осталих, већ оно што је водећа нит свеколике философије. Ако је Сократ казао да је философија припрема за смрт тада је све што човјек до тога судбинскога тренутка уради (или не уради), путем знања која су му преобразила душу – *образовање за смрт*. Иначе, иста фигура је поновљена и у хришћанству, гдје се цјелокупни хришћански живот, грубо казано, своди на припрему за Страшни суд, за тренутак вјечне истине нечије свеколике „егзистенције”, односно нечије душе. А смрт, то није тачка на којој живот напросто престаје, већ тренутак који је његов крај, посљедњи такт који, иако га окончава, уједно припада и њему самоме. Зато, у суштини, на исто излази рећи да је философија увјежбавање ваљаног живота и да је она припрема за смрт, да је, напослијетку, образовање за ваљан живот исто што и образовање за „аутентичну смрт”, наиме за ону у којој ће се коначно потврдити ваљаност онога живота који је свој крај нашао у тој и таквој смрти. Иако и биолошки и онтички посматрано смрт представља негацију живота, она, као један, условно казано, догађај – уколико до ње не дође сасвим изненадно, прерано, што је, наравно, увијек могуће – треба да својом, условно казано, „садржином” симболички изрази оно чији је крај, а не само да буде његова пука негација и поништење.

Најважнија ствар за ваљано образовање јесте препознати достојне обрасце мишљења и живљења, ако их има, и ако је онај ко промишља способан да их докучи. Није нимало случајно што је Платон као привилеговани облик философског мишљења установио препознавање суштствених образаца – идеја, односно ејдоса. Иначе, духовноповијесни

подстрек оваквим трагањима и рјешењима њему је дала криза у којој се нашао хеленски човјек који је још једном ногом стајао у архајском духовном свијету, док је другом био закорачио у простор класичне реторичко-политичке разборитости. Учење о идејама је стога *примордијална философија образовања* – не само у временском, историјском, него и у логичко-концептуалном смислу. Ејдос, који треба да послужи као образац, као оно чега ће се душа сјећати, а што јој је изворно, прије споја са плоћу, било предочено, на словенске језике, можда са, упореднојезички посматрано, највишим степеном одговарања изворнику, најбоље може превести као *образ*. Из ње је, очигледно, изведена и словенска ријеч за стицање знања у педагошке сврхе – *образование*, или на српском: *образовање*. Образовање у најужем смислу ствар је умозрења, а *паидеја* је *ејдологија*. Учење о идејама је учење о образовању, о, условно казано, „ејдизовању“ душе, која је, како рекосмо, већ унапријед, иако недовољно, била прожета њима. Утиснутост образаца у душу/мишљење услов је могућности било каквога, а не само ваљаног мишљења, док пут истинскога образовања има облик подсјећања на ту праубличеност мислећага духа. Утолико, на почетку поменуто установљавање човјека за Платона значи *мнемопојезу* – поновно искивање и утискивање у душу њој донекле познатих, али изблиједелих суштинских обличја.

Образовање стога није само питање факултативног стицања знања створења које је у својем живљењу упућено на неопходност оријентисања, која, разумије се, зависи од његовог (не)знања, већ је тјесно повезано са одређењем бића, односно са самим *достизањем властитог идентитета*. Само човјек, као коначно створење које је у својем свагдашњем бивању упућено на знање, може бити необразован. А, опет, као упућен на посједовање, идеалтипски говорећи, потпунога, свеобухватнога и неспорнога Знања, које му је, као коначноме, дакако, недоступно, човјек никада није у потпуности и довољно образован. Бити-образован је, дакле, гранични, инфинитезимални појам, који је увијек и нужно упућен на својег концептуалног двојника, на оно бити-необразован. Разлика међу њима само је концептуална-градуална, јер у стварности има само различитих степена (не)образованости, али никада чисте и потпуне образованости, нити пак чисте и потпуне необразованости.

Ако је, према знаменитој Аристотеловој фигури, човјек бивајуће које се налази на „онтичкој“ средини између животиње и Бога, тада се, у склопу наше тематике, може поновити да само човјек може бити необразован – док животиња не може, јер живи с ове стране било какве образованости, будући да јој никакво образовање није неопходно да би могла бивати као животиња. Насупрот томе, Бог се налази с оне стране било какве необразованости будући да је, као Бог, тј. као *ens perfectissimum*, савршено знајући, па утолико и савршено образован. Он је чак оличење образованости – као сам Образ, због чега се може рећи да он – ако га има – фигурише као мјера сваке истинске образованости.

Ортега и Гасет [José Ortega y Gasset], са своје стране, подсјећа да је исти момент препознао још Платон:

Зато се Платон пита које је би[вају]ће² подобно за спознајну дјелатност. Животиња то није, јер она ништа не зна, не зна чак ни за своје незнање, и ништа је не може потакнути да из њега изађе. Али то није ни Бог, јер он све већ унапријед знаде и нема се разлога трудити. Само и једино би[вају]ће у средини, смјештено између звијери и Бога, обдарено незнањем, но истодобно и познавањем [својега] незнања, осјећа се потакнутим да из њега изађе, те [да] динамично хита, уопћено, од незнања према мудрости. То би[вају]ће у средини је човјек. Част је, дакле, која припада искључиво човјеку, знати да не зна – то од њега чини *божанску звијер* оптерећену проблемима.³

Утолико, сократовско *Знам да ништа не знам* није тек лукавство у реторичком надметању, нити педагошки цјелисходна стратема, или како се већ иначе тумачио смисао ове изреке која стоји на самом исходишту повијести европске културе, а ништа мање и повијести европске мисли о образовању. Њоме је, како се горе умјесно упућује, исказана срж човјековог *онто-епистемолошког међуположаја*, на средокраћи између Бога и животиње, и то тако што га исходишно незнање, формално узевши, чини блиским потоњој, док га тежња знању, и уопште упућеност његовог бивања на знање уподобљује Богу, макар и само издалека. Но *само знање незнања*, које је Сократ први открио, није тек његово приватно теоријско мнијење већ је то најсажетија и најистинитије могуће одређење тога ко човјек јесте, тога каква му је ситуација, те како му ваља живјети – наиме, од незнања ка знању, односно од необразованости (необликованости, неустановљености) ка образованости (обликованости, установљености).

Ако је, опет за Платона, мишљење разговор душе са самом собом, тада је непосредно јасно да тај саморазговор има и функцију преображавања (само)разговарајуће душе, што такође представља својеврсни допринос образовању. Ипак, као коначан, човјек је упућен на припомоћ других људи – као што је и он за све њих потенцијално припомажући када је ријеч о расправљању о стварима од заједничког људског значаја – насупрот ономе што је од партикуларног *интереса*. Најпослије, и логос долази до својег истинског појма када је јаван, тј. када кружи у међуљуд-

² Изворно преводно рјешење прилагодили смо нашем преводилачком рјешењу (прим. Ч. К.).

³ Хозе Ортега и Гасет, *Што је филозофија?*, Загреб, 2004, стр. 148/9 (истакао Ч. К.).

ском, симболичко-комуникативном простору као оно што повезује, било да речено изазива сагласност или несагласност. Јавни, изречени, говорни логос његова је изворна, мада, дакако, не и једина прихватљива форма, а не нешто што тобоже има везе са приматом гласа пред писмом, са, окуражено путем полемичке новокованице, фантомским „фоноцентризмом”, који Дерида [Jacques Derrida], пошавши од јудејскога примата писма, пристрасно супротставља класичној хеленској култури у којој је првенство имала усмена ријеч.

Јавни разговор о стварима од општељудскога значаја јесте покушај да се путем саопштавања ублажи, како рекосмо, начелно непревладива недостатност појединачнога људскога мишљења – и када је ријеч о „људској врсти”, и о сваком човјеку понаособ. Заједнички разговор утолико служи заједничком саобразовању саговорника. Јавни и гласни разговор представља уједно и *образовни процес*, али и облик *племените себичности* путем које, поред осталог, свако *покушава* да искористи напоре својих саговорника – не би ли се, коликогод, примакао ваљаноме увиду. Служење другима (и као датив и као инструментал) дволико је – и као узимање других за средство властитог духовног напредовања, тј. образовања, али и као несебично настојање да се другима помогне у њиховим образованим тежњама, које су аналогне нашој.

Не само што су „себичност” и (несебична) служба неодвојиве него њихова неукидива међусобна упућеност чак унеколико не зависи од воља учесника у разговору, будући да је „логика” јавнога логоса таква да су оба ова момента уграђена у саму његову нарав. Зато је, нужним начином, брига о души, платоновска *епимелеја*, увијек брига не само о својој него и о туђој души – у мјери у којој умски логос не може трајно, нити превасходно, остати „утамничен” у приватни простор појединачне душе. И зато је, у крајњем, интелектуална врлина неодвојива од политичке. Да није коначан, човјек не би био суштински упућен на другога, и стога не би могао бити *animal politicum*.

Неодвојивост себичности и несебичности, коришћења и служења, слабости и врлине – човјека одређује и онтолошки, и епистемолошки, а, на концу, и друштвено-политички. Из тога што појединачни човјек *не може*, односно *не зна сам* – произлази неопходност његовог ангажовања с другима који је двоструко двојак; двострук је због своје инхерентне самонапете себично-несебичности, а двојак је зато што се дотиче човјекове онтолошке и епистемолошке самонедовољности. Социјетет је као такав *удруженост слабих*. Притом није ријеч о *функционалној* слабости, о томе што човјек не би могао преживјети у природи ако би био усамљен. Прави смисао његове политичности може се разумјети ако се обрати пажња на човјекову епистемолошку слабост.

Он, како видјесмо, удружује мисаоне напоре са инима, са себи, начелно, у без-Знању равнима, зато што не може знати сам. Ни онтолошка самодовољност не смијера на човјекову немогућност да (пре)живи сам,

већ на немогућност да постане „он-сâм”, оставши сам, а прије тога – и на немогућност да се уопште буде човјек оставши сам. Може се, евентуално, постати ја-сâм само зато што се није сам. Други ми, нехотично, као и ја њима, могу даровати могућност моје аутентичности, чак људскости, на исти начин на који ми дарују слободу. И ту, као и са слободом, постоји наличје дара. Наиме, као што ми дарују слободу, у општем случају је самим својим присуством, ако не и интенционално, ограничавајући – тако је и са аутентичношћу; формално само скупа с другим, налазећи се у социјеталном стању, могу бити у прилици да постанем неко, чак неко ко је „аутентичан”, иако ми присуство других, а често и њихова настојања, управо стоје на путу ка томе.

Но ако бивати људски, односно бивати унутар социјетета, значи бивати заправо, ваљано, врлински, тада је јасно да се то знатним дијелом тиче и човјековога усавршавања у знањима, иако је врлина, у крајњем – насупрот Сократу, несводива на знање, будући да је њен аутентични начин „постојања” – став, склоност, *хексис*.⁴ Зато се, у крајњој линији, човјекова коначност суштински види управо на епистемолошком плану – будући да он не зна ваљано и *цјеловито* (све) оно што јесте, а тиме ни како треба ваљано живјети, без обзира на то што, разумије се, многа знања о „природи” ипак не доприносе стицању врлине.

Испоставља се, да закључимо ово разматрање, да не само, формално узевши, будући скупа с другима, могу ступити у простор гдје се уопште може поставити питање ваљаног живљења, људске врлине, „аутентичности”, „остварености” и слично него су ми, поврх тога, други људи, за мене, *ту* не би ли ми својим спознајама помогли у мојем настојању да досегнем оно што би требало да ми је у животу најважније, макар ако је ријеч о себи самоме. Коначно, и интелектуална традиција, традиција трагања за увидима, јесте тражење испомоћи онога ко је слаб, коначан,

⁴ Образованост и врлина постају заправо дио нечијега бића када њихови извори буду мање или више заборављени, као саставни дио нечијег хабитуса, предрасудности – зато што *јесте* тако, односно зато што *треба* тако. Овим не желимо, разумије се, да релативизујемо тезу о коначности, која увијек чини могућим усавршавање у знању, па чак и у врлини, у мјери у којој она не може бити одвојива од знања; но за онога ко стоји на неком мисаоном, односно врлинском становишту, ствари, до даљњег, тако јесу, односно треба да буду. Теза је, дакле, да врлина није одвојива од знања, али да није на њега сводива, јер, када се она истински усвоји, за онога ко ју је прихватио постаје неважно да се сјећа њених извора, тога како ју је стекао. Слично је и са образовањем, а да је тако јасно је да је за, условно казано, „образованог” човјека корпус његове образованости колоплет тзв „општих мјеста” чијих се аутора, или начина како је дошао до њих, он последије некога времена обично само оквирно сјећа, или чак ни тако.

несамодовољан. Зато је мој опстанак (*Dasein*), као, хајдегеровско, бивање-ту (*Da-sein*) – увијек и бивање-других-ту-за-мене. То, нужним начином, важи и узајамно. Но ако сви знају да својим (евентуалним) знањем, али и примјером властите врлине, која не мора бити доведена до (педагошки употребљивога) појма могу бити ту за друге, као и они за њих, зар није онда „рационално” – с оне стране било какве емпатије за друге, која је, дакако, не само „легитимна”, већ од човјека и очекивана – да се, урачунавши ту околност, она унапријед „угради” у властити став – као сопствена спремност да се буде ту за друге? Заједница направљена ради знања, усмјерена ка његовом стицању, јесте заједница знањем-слабих, знањем-мањкавих. Политичка заједница, стога, увијек јесте заједница у којој је ријеч о томе какви ће бити они који је чине, заједница у којој треба бити важно какви су знање и врлина оних који је чине. Напоследку, није само питање знања и врлине чланова једног социјетета политичко питање него је прилично јасно да је карактер тога социјетета тијесно повезан са питањем врлино-знања у њој обитавајућих појединаца. Тиме се долази до увида да из епистемолошке коначности непосредно не произлази само питање ваљаног образовања појединаца него и питање бића и ваљаног обликовања заједнице.

Платон је, познато је, настојао на томе да је *синусија*, тј. са-сућење, са-бивање ученика и учитеља, предуслов образовне ситуације – и то не тек фактички, тако што су слушаоци ту и што слушају предавача, већ суштински, наиме тако што они, путем једне парадигматичне животно-рационалне форме, чине једну логичко-аргументативну, а најпослије и *образовну заједницу*. Треба рећи да ова ситуација није (духовно) корисна само за слушаоце, ученике, него, у једва нешто мањој мјери – и за самога предавача. Предавач, будући коначан у погледу својих увида, начелно никада није ни у каквом сувереном „власништву” заокруженога знања. Зато сваки пут када износи нешто пред своје слушаоце – изнесен^о је на проби, искушењу, не само пред аудиторијем него и ништа мање пред њим самим.

Оно што се излаже као тзв. „градиво” у образовној ситуацији, у суштини, тј. у општем случају, није готово знање које само треба неке пре-нијети, већ је провизорно размишљање које у сваком таквом педагошком покушају може бити суочено са бољим увидима, разлозима, аргументима, и на тај начин преиначено, тј. преображено, па стога макар донекле приближено (недостижном) идеалу потпунога Знања. И предавач, иако, макар формално, позванији од ученика да говори о датој теми, приликом предавања, које би требало бити, помало парадоксално, *предавачки разговор*, обавља троструку службу: служи ученицима, њиховом стицању увида, служи себи, преиспитивању сопствених назора о датом питању, и, коначно, служи *самој ствари*, тј. истини о датом питању. У том погледу разлика између предавања, које има и форму разговора, и симпозија с колегама који су, макар формално, на истом нивоу упућености у

проблематику, само је градуална, јер у оба случаја на дјелу је *образовна ситуација*: племенито служење другима (у оба смисла – и као онима којима се посвећујемо, и као „средствима“) – ради освјетљавања истине и ради њенога усвајања, у облику *Образовања*.

Иако у слушаоницу улази као онај ко треба да, да тако кажемо, исповиједа истину, малтене као некакав пророк, професор је заправо службеник истине, и као такав треба стално да има у виду могућност напредовања, односно могућност грешке у ономе што је текућа верзија излагања истине. Професор је, стога, *несигурни пророк*, при чему, разумије се, као професор, не смије бити психолошки несигуран, јер би то, поред осталог, било „непрофесионално“ и нецјелисходно, чак, ако није претјерано рећи, недостојно узвишене ствари које се латио, а то је подстицање других да размишљају о ономе што се тиче свих. Као „несигурни пророк“ коме мања коначна и неопозива извјесност, професор треба да излаже у границама својих највећих тренутних способности, *као да* је то сама Истина, али да увијек има на уму могућност да ствари можда не стоје сасвим тако. Несигурни пророк је фигура која одговара форми коначног знања, тј. знања које зна да никада није стигло до краја, будући да зналчево знање никада није право Знање. Због тога се градиво, док се предаје, увијек, поред осталог, провјерава у погледу своје подобности за подuku.

То што ријечи *професор*, *професија* и *пророк* (*профет*) имају исти коријен није случајност, а понајмање тек и само језичка. С једне стране, професор је, у неку руку, фигура *секуларног пророка*, онога ко, условно казано, исповиједа, подучава са своје катедре, као што су некада свјештеници проповиједали са својих проповједаоница. Уосталом, и ријеч *катедра*, као, уосталом, и из ње изведена *катедрала*, потиче управо из црквеног окружења, као што је и проповједник облик znalца, што нам говори и сам, етимолошки сродни старословенски облик *вједјети*. Професор – у емфатичком смислу, наравно, а не као неко ко строго „професионално“ обавља послове преносиоца знања – нека је врста наследника домодерне фигуре црквеног проповједника.

У вези с овим, важно је указати на повијесну мијену кроз коју је прошла ријеч *professio*. Данас, то је занимање које неко обавља у настојању да доприношењем нечим друштву у којем живи – нађе изворе средстава за живот. Према властитој професији има се превасходно *инструментални однос*, тако да се савремени, индивидуалистички обликовани човјек труди да се лично, емотивно или како већ иначе – залаже, „ангажује“, „инвестира“ у нешто што је „само посао“. Бити на послу, према Марксовом [Karl Marx] диктуму, значи „не бити код куће“ – не као домицилу на који је неко пријављен у Мупу, већ као присном симболичко-психолошком мјесту, дакле истинском „завичајном“ станишту своје егзистенције. Оно што се заиста, а то данас значи: што се *приватно* јесте, односно оно шта се ради и како се обавља властити посао то су, према саморазумијевању

савременог атомистичко-индивидуалистичког „нарцисизма”, поприлично одвојене сфере – без обзира на то што је професионални успјех, без сумње, ствар друштвенога престижа. Но и тада, друштвено-професионални успјех превасходно је важан као *средство* постизања што веће „слободе” и „независности” у „креирању” тзв. *слободнога времена*, када свако треба да буде оно што заправо јесте или што жели бити. Другим ријечима, врхунска професионална достигнућа све мање су извор осјећаја достојанства, а све више сусредство самообликујућег хедонистичког индивидуализма, чији је превасходни домен сфера слободнога времена, када свако, тобоже, треба да буде оно што заправо јесте, односно што жели бити.

Тај проблемски склоп на следећи начин формулише:

[т]ежимо испуњењу у својим хобијима, на одмору, док су економске, правне и политичке структуре у којима живимо скупа далекосежно инструментално утемељене.

[в]ећина људи веома је удаљена од бивања истим аутономним субјектима какви су код куће, или када се осјећају као потрошачи.

[в]ећина [свој] самостално одређивани живот води унутар једне примјерене приватне сфере...⁵

Иначе, раније, на почецима модерности, „[И]нструменални став спрам природе представља објаву независности од ње”,⁶ будући да је она на тај начин не само требало да буде обликована сходно човјековом пројекту, већ је претходна претпоставка тога независност од затечених симболичких, било на онтолошком Логосу, или на Ријечји Божјој почивајућега поретка. Но, у међувремену, структуре инструменталности подлегле су процесу „отуђивања”, иако су оне изворно биле највећа нада модерног антропоцентричног новог поретка свијета. Стога је и подручје градње идентитета сведено на сферу тзв. „приватности”. Јавни човјек је отуђени човјек, што је Хајдегер, и данас за многе неочекивано, формулисао још 1927. у *Бићу и времену*:

Одстојност [Abständigkeit – од одстојање (Abstand) – Ч. К.], просјечност, поравнавање сачињавају начин бивања онога Се [des Man], оно што познајемо као 'јавност'. [...] Јавност све затомљује, а прекривенб издаје за познатб и свима доступнб.⁷

⁵ Charles Taylor, „Legitimationskrise”, p. 276, 280, 281.

⁶ *Ibidem*, p. 265.

⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, p. 127.

Насупрот свему овоме, до краја средњег вијека, а понегдје и дубоко у нови вијек, човјек је у својем бићу био одређен оним што му је професија. То шта је неко радио одређивало је ко он бијаше. У сталешком друштву човјек је био раван друштвеној функцији коју је обављао, његова „душа је била сталешка“ (што Делимоова [Jean Delumeau] сјајна формулација *психосоцијалног органицизма* предмодернога друштва, који је потицао још од антике) – и то је било тако не само са неке екстерне, постварајуће-објективишуће перспективе, већ су људи тога времена и за себе тако посматрали своју цјелокупну „професионално“-животну ситуацију.⁸ Они нијесу код куће постајали неким иним у односу на оно што бијашу „на послу“. Њихово *животно позвање* није престајало на кућном прагу. У том смислу, још не тако давно официри су се, и у сасвим мирно вријеме, свуда кретали у униформи, а донедавно је тако било и са свјештеницима. Носити увијек униформу значило је себи и другима невербално поручивати да сопствена служба никада не престаје, чак ни када се није „на послу“. За њих, идентитет, достојанство, осјећај поноса били су посредовани преваходно професијом. Професија их је, коначно, одређивала не само социјално него их је и смјештала у *симболички космос*, и утолико прибављала *објективни* „смисао“ њиховим личним животима.⁹

⁸ Charles Taylor, "Legitimationskrise": „За предмодерну, ја сам елемент свеобухватног поретка. За себе самога, [уколико бих био замишљен] као пунктуалну егзистенцију изван њега, био бих само сјена, празна љуштура. Поретак у који сам стављен представља *спољашњи хоризонт* који је одлучујући за питање ко сам ја. Ако би тај хоризонт био затомљен, не би се могло замислити на који начин бих могао одговорити на ово питање. Ако бих покушао да га искључим, упао бих у једну врсту безначајности, неегзистенције, виртуалне смрти.“; „[х]оризонт идентитета за модерног човјека налази се у његовој унутрашњости, а за предмодернога у спољашњости.“ (Исто, стр. 249–250; истакао Ч. К.).

⁹ Такву ситуацију Зимел, својом конструкцијом идеалног облика друштва, за коју он мисли да је могућа, нехотице „описује“ на сљедећи начин: „Да би уопште могло бити некаквога 'позива' мора постојати, ма како настала хармонија између градње и животног процеса друштва, на једној, и појединачних сазданости и импулса, на другој страни.“; „На њој, као општој претпоставци, почива, коначно, предоцба да унутар једнога друштва за сваку особу постоји позиција и достигнуће на које је она 'позвана', те императив да се они траже све док се не нађу.“ (Georg Simmel, *Soziologie*, р. 30) Он свој 'сазнајнодруштвени' идеализам доводи до заоштрене форме сљедећом констатацијом: „Емпиријско друштво биће 'могуће' само путем овога, у појму позива врхунећага априорија.“ (на истом мјесту) Када би ова претпоставка била фактички испуњена, тада би друштво, од анонимног простора – што је његова априорно-концептуална, али и реална, модерна форма – било претворено

Позадинска метафизичка претпоставка апсорбованости личног и друштвеног идентитета јесте – не тек хипотетичка – адекватност унутрашњег позвања и професионалног позива, на чему је требало да почива релативна друштвена хармонија предмодернога доба. Било је стога изузетно важно да појединац „само” препозна оно за шта је већ, по себи, био „позван”, што, међутим, стоји у напетости са прилично чврстим друштвеним структурама, које нијесу остављале превише простора за бирање и проналажење властитога позива, а тиме ни за хипотетичку *coincidentia-у oppositorum* појединца и друштва.¹⁰

Пошто је њихов идентитет био сталешко-професионално дефинисан – а тако је било на свим нивоима друштвене хијерархије, не рачунајући људе без професије, позива и статуса, који су, и поред своје социјалне, односно симболичке функције били предмет презира и стигме (глумци, забављачи, односно скитнице-просјаци) – за њих није могло да се изричито постави питање личнога идентитета. То се појављује као проблем тек за модерну индивидуу, испалу из старих, епохално превазиђених социо-духовних структура, за које је њихов посао само оно захваљујући чему се „живи”, а не нешто што одређује властито животно позвање, па самим тиме и смисао сопственога живота.¹¹ Ријечју, са успоном модерности професија је све више постајала ствар само тога да се јесте, ствар социјалнога опстанка (*Was-Sein*), а све мање питање онога шта се јесте (*Daß-sein*). Ово посљедње је човјек стога морао да самостално рјешава с оне стране својег посла, који више није био његов социјални позив (*vocatio*).¹²

у добро уређени организам у којем сваки ради оно што је нашао на основу „унутрашњег зова” који је претходно осјетио.

¹⁰ Georg Simmel, *Soziologie*, p. 30: „Старина није познавала овај појам [позив – *Beruf*] – у смислу личне разлучености и у погледу дијелова сфере рада рашчлањенога друштва”.

¹¹ Чарлс Тејлор, *Болест модерног доба*, стр. 48: „У таквим старијим друштвима, све оно што бисмо данас описали као идентитет неке особе највећим делом било је фиксирано њеним друштвеним положајем; то јест основа која је давала смисао ономе што је неке препознавао као важно у значајној мери била је одређена његовим местом у друштву и за њега везаним улогом и делатностима”.

¹² Тејлор уочава супротност између самоинструментализовања, у шта улази, наравно, и инструментални однос према својем позиву, и тражења својега мјеста у заједници на основу препознавања своје мисије, тј. „унутрашњег зова” – чему непосредно треба да одговара и појединчев друштвено-животни позив: „[з]аузимањем инструменталног става према себи можемо изгубити способност да чујемо тај унутрашњи глас”. (Чарлс Тејлор, *Болест модерног*

За предмодернога човјека професија је дефинисала његову *животну мисију*, као мисију у заједници и за заједницу у којој живи. Тиме средњовјековни „професионалац“ уједно „рјешава“ – притом не бивши никада са њима директно суочен – и питање својега идентитета и својег односа према другима, јер он, радећи ваљано, или макар што је могуће боље, свој посао – уједно служи људима из својег окружења, служи својој *заједници*, народу Божјем, што је, поврх тога, било сматрано и богоугодним. Секуларизовањем фигуре професионалности нестаје тијесна веза између посла и личног идентитета, док се сопствени посао почиње посматрати претежно инструментално, као средство за живот у *друштву* гдје влада утакмица свих (индивидуа) против свих (осталих индивидуа), а не као сопствени улог у *заједницу* којој се душом и срцем припада.

Уочава се да професор и у савремено доба задржава – односно може задржати, а, рекли бисмо и то треба да чини – фигуру средњовјековног *мисионарског професионализма*. Његов посао, нарочито ако предаје области у којима не владају (тобоже) „непобитне истине“ – као у природно-техничким, те позитивизму склоним друштвеним наукама – средство је самооплођивања, самопреиспитивања, коначно трагања за личним идентитетом, те начин његовог обликовања, као што је, у ништа мањој мјери, начин да се служи другима, да се они лично подстакну на слично такво трагање. Тиме се, у крајњем, на изразити начин служи својој заједници,

доба, стр. 32). Занимљиво је, међутим, да он ову супротност, с правом, препознаје не између средњовјековне и модерне цивилизацијске формације, већ између онога што је типично за модерност и реактивне констелације романтизма, која може настати тек у модерно вријеме: „Хердер је изложио идеју да свако од нас има оригиналан начин да буде човек. Он је формулише говорећи да свако има сопствену ‘меру’. [...] Пре краја осамнаестог столећа нико није ни помишљао да би разлике међу људима могле имати такав морални значај. Има одређеног начина да се буде човек који јесте мој начин. Позван сам да живим свој живот управо на тај начин, а не да опонашам неки туђи. Али то даје нови смисао верности себи. Ако не будем веран себи, промаћи ће ми смисао сопственог живота, промаћи ће ми оно што човек значи за мене“. (на истом мјесту)

На необичан начин, у окриљу модерности настала реакција на једностраности модерности доводи на видјело, иако у заостреној и преиначеној форми, оно што је била срж средњовјековнога поимања позива. Ако је у романтичарској верзији модерни човјек „позван да живи свој живот на сопствени начин“, тада је средњовјековном човјеку било довољно само да, на основу „унутрашњег гласа“, препозна ону професију за коју је „рођен“, или за коју је „позван“. Тиме би уједно било ријешено питање укупнога смисла његовога живота, што модерно-романтичарској индивидуи ни издалека више не може бити довољно.

јер подстицањем подмлатка да буду бољи људи и заједница, идеално посматрано, постаје боља.

У средњовјековној, али и у савременој, образовно-професорској констелацији, *бити*, *радити* и *служити* неодвојиви су – за разлику од савременог друштва, нарочито у оној мјери гдје атомизовани појединци губе из видокруга идеју и осјећај своје заједнице (*Gemeinschaft*, у смислу Фердинанда Тениса [Ferdinand Tönnies]), којој свако од нас (треба да) служи, *макар* тиме што и уколико ваљано обавља свој посао. Као и философ, односно хуманистички учењак, и професионалац који себе схвата као службеника своје заједнице – што је и даље начелно могуће, иако је тако несавремено и све рјеђе – своје достојанство види у усавршавању онога што најбоље зна – професор у, хајдегеровски казано, *служби* знања, а стручно-занатски „професионалац” – у „служби умијења”.

Повезивање функција рада, бивања и служења, дакле, друштвене, онтолошке и заједничне, данас је све теже постићи, будући да се успостављене социо-психолошке структуре које погодују наставку процеса диференцирања, а затим и дробљења, који се не зауставља чак ни на границама бића појединачних особа и њихових егзистенција, односно живота, већ дубоко задира у њих, уводећи унутрашње подјеле између доживљајно и функционално све јасније одвајаних сфера живота појединца. То данашњег човека често доводи у ситуацију да не само што осјећа супротстављеност различитих димензија својега бића (лично-емотивну, професионалну, породичну, пријатељску...) већ он неријетко и мора да бира између њих, те да, дакле, свјесно подноси личне жртве – да би тобоже примјерено, макар сходно својем животном пројекту, водио свој живот. И на том нивоу потврђује се истина *Дијалектике про-свјећености* о (модерној) култури као *интроверзији жртве*.

Оваква ситуација људима прошлих времена била је махом непозната. Та, типично модерна форма *подијељенога*, *иманентно напетог* бића човјека све више збуњује, доводи га до све озбиљнијих идентитетских недоумица, јер му је све теже не само да буде „у миру” са друштвеним окружењем – а камоли да му оно помаже да, на обострано задовољство, буде то што треба постати (као што би у домодерној заједници); чак је све неизвјеснија могућност „измирености” и са самим собом. Не лежи ли, узгред, баш на том трагу добар дио објашњења за „епидемију” неурозе и иних облика психичких дисфункција које су погодиле модернога човјека? Логика индивидуалистичкога цијепања социјално-симболичких сфера и димензија на крају доводи до унутрашње расцијепљености саме индивидуе, што би се културнокритички могло „читати” и као њена повијеснокултурна *reductio ad absurdum*. Предмодерни појединац у том погледу је имао не само знатно „чистију” ситуацију него је знатно мања могућност искушавања личних унутрашњих подвојености њега чинила утолико једноставнијим и монолитнијим од човјека савременога доба, па стога и психо-социјално неупоредиво „снажнијим”.

У ситуацији узајамне упућености, и сарадње, а не противрјечја различитих животних функција и нивоа личнога, заједничнога, односно друштвенога живљења, могуће би било постићи оно што је некада било на дјелу, када је јединство тих нивоа – док не бијаше тек функционално-инструментално, већ симболичко-онтолошко – предупређивало појаву проблема идентитета, а од фамозног *начина живота*, те толико (и унутрашњеполитички и спољњеполитички) коришћене идеологеме владајућег либералног свјетоназора, није чинило један од највећих практичних, па и теоријских проблема савременог човјека.

БИБЛИОГРАФИЈА

- [1] Делимо, Жан, *Страх на Западу од XIV до XVIII века*, Опседнути град, Нови Сад, 1987.
- [2] Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967.
- [3] Ортега и Гасет, Хозе, *Што је филозофија?* Загреб, 2004.
- [4] Simmel, Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, 1908.
- [5] Тејлор, Чарлс, *Болест модерног доба*, Београд, 2002.
- [6] Taylor, Charles, „Legitimationskrise“, *Negative Freiheit?* Frankfurt/M. 1992, pp. 235–293 (превод с енглескога).

Chaslav D. Koprivitsa

PHILOSOPHY AS EDUCATION AND/ OR PROFESSION

Abstract

In this paper we deal with the genesis of philosophy as a matter of education образование (Rus.), Bildung (Germ.) in the primordial sense. By that, we imply the fundamental fact that it is about a necessity for human, as being finite, to shape his own Being and his identity through education. That is why philosophy is considered to be a life form in which being, work and service are interwoven. Not only does one is getting closer to the truth in conversation with others, by being together with them, but he also has the obligation to share his knowledge with others. By the end of the Middle Ages, man's identity was defined by his profession, since essentially no separate public and private spheres were assumed. This situation changes with the modern age, so that participation in the field of work has primarily instru-

mental character, while private realm remains related to identity building. By contrast, philosophy, as the unity of thought, way of life and profession, is distinguished as a "case" transcending the mentioned epochal and structural divisions.

Key words:

philosophy, education, profession, history of ideas, modernity, privacy, Charles Taylor.