

Проф. др ЧАСЛАВ Д. КОПРИВИЦА  
Факултет политичких наука, Београд  
Е-адреса: [caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs](mailto:caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs)

## ОБРАЗОВАЊЕ НАРОДА КАО ПОСТАЈАЊЕ КА „СУШТИНИ”

Онтолошка разматрања о духовној страни *етниојезе*

САЖЕТАК: У овом прилогу неће бити ријечи о проблему образовања у једном народу, већ о проблему образовања самога народа. Народ се овдје посматра као ентитет којем је идентитет не само приписив, већ који има изричит однос према њему, због чега се народ може сматрати духовним феноменом. Образовање духовног ентитета је перманентни процес преображавања који треба посматрати у телеолошкој димензији. Наиме, ако образовање појединца значи обликовање особе у личност – што је равно персоналној аутоесенцијализација – тада и образовање народа треба схватити као кретање ка некој, не унапред датој, колективној суштаствености. Ако је на почецима европске културе као *differentia specifica* европска одређена брига о души, тада код колективног духовног феномена какав је народ то *a fortiori* може да се изрази као неопходност бриге о идентитету. Из тога разлога модерне државе уводе формални систем образовања путем којег се једна заједница стара не само о својем подмлатку, као о својим

будућим одраслим припадницима (појединцима) него, посредством тога – и о самом својем духовном идентитету.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: образовање, народ, нација, брига о души, Срби, Европа

### Увод

Постојање једног народа, као „многоглаве” творевине, састављене од већег броја појединаца, *индиковано* је колективним, за тај народ типичним уходаностима начинā мнијевања, осијећања, говорног изражавања, афективног реаговања, понашања. По свему томе, за ту колективну индивидуалност особеноме, увијек се изнова *показује* да она јесте, односно докле се простире, те какве типичне идентитетске карактеристике садржи. Зато је то ваздашње „показивање” уједно и *појављивање* бића дотичног народа, наиме, тога да је оно већ образовано, и да у том или већ унеколико другачијем обличју, као стварно постојеће, има инерциону тенденцију да и даље опстоји.

Поменуते унутарнародске усаглашености у називништву социјалне онтологије именују се појмом *коинџенционалности*. То означава заједничку усмјереност ка нечему, неком реалном или имагинарном коинџенционалном објекту, на одређени, препознатљив начин. Каткад се чак и само то нешто производи путем саусмјерености, јер њега као таквога напросто нема прије успостављања конкретно коинџенционалног стања. Поред тога што се скупно успостављају, за коинџенционалности је одлучујуће то да су чешће „предмет” поновљиве, *исивне усмјерености*, него активног усмјеравања, тј. одлучивања о томе куда, како и у којем саставу ћемо се упутити, чему ћемо тежити и слично. Зато се и каже *коинџенционалности*, а не, рецимо, „коинџенција”, што би језичкипрактично можда било „природније”.

Када, наиме, то нешто у довољној мјери постане колективно уиграно, тада се *колективна пажња*, а тиме и колективно одлучивање растерећује од потребе (поновљеног) вршења изричитих чинова путем којих би се увијек изнова потврђивала усмјереност ка томе и томе, ради тога и тога. Напросто коинтенционалност у коју смо већ укључени много тога већ спонтано „завршава” за нас, тако да се наша пажња може усредсредити ка ономе што није колективноидентитетски уређено, гдје појединци и групе тек треба самостално да обликују ставове, а неријетко и да лично донесу одлуке. Нивои, односно типови колективне коинтенционалности посве су различити: породична, завичајно-регионална, етничка, религијска, цивилизацијска, али и нараштајна, професионална, спортска... – укратко и она која је везана за неке видове типизованих искустава. Нас ће овдје занимати преваходно етничка, односно национална коинтенционалност.

### Формална скица генезе народа

Како се успоставља етничка коинтенционалност, односно како се, још шире узевши, може разумјети механизам образовања једнога народа? Кристализовање „довољан” број пута извођених, за одређену групу типичних саусмјерености повратно, најприје на – само као фиктивно претпостављивом исходишту коинтенционалних „зракова” (усмјерености) – производи њихову *сйварну сраслосй* (одатле и изворно значење *нације*) – у једној тачки, односно једном језгру онога за шта се накнадно, из временски супротне перспективе *ex post facti*, испоставља да они из њега проистичу, шта они представљају и шта, у крајњем, *јесу*. Постанак *духовној колективна* посљедица је усаглашених саизвршавања и саизвршености, при чему се, на концептуално контраинтуиван начин, стварна посљедица, преокретањем природног временског

слиједа, имагинарно-представно предмеће пред успоста-  
вљености коинтенционалности. Ово преокретање може се  
оправдати само околношћу да је заједничког вршења чино-  
ва, односно потврђивања саусмјерености, произашао један  
надиндивидуални ентитет. Тај исход стога није напросто тек  
некакав *имаїнаїшум*, већ оличава нешто стварно – једну  
стварност *sui generis*.

Оно до чега се према редослиједу наше појмовне рекон-  
струкције долази касније мора се, сходно логици стварно-  
сти, претпоставити као раније, као оно из чега проистичу  
коинтенционалности, иако је, враћајући се на појмовну раван,  
ова колективна стварност потекла из колективних чинова,  
тачније из заједничних саучињеностй. Сраслост саусмјере-  
ностй, дакле, *реїпроакїивно їенерише* један реални идентитет.  
На основу *сходїењā* која се показују у *исходу*, тј. у резултатима  
коинтенционалних конвергирања, разумно је претпоставити  
дејство, односно бивања њиховог *реалної исходишїа* – на-  
име, биће једног народа. Када се једном успоставе сталне ре-  
жими колективних усаглашености, тада то не може остати  
непримијеђено међу онима гдје се то дешава – у границама  
самога, путем одређених коинтенционалности образованог  
колектива, који нема *ad hoc*-карактер. Када се једном само-  
препозна опстојање народа, тада се, у наредном кораку, та  
колективна чињеница почиње доживљавати и као вриједност,  
као нешто достојно чувања, похрањивања, али и проучава-  
ња, даљег присвајања и унапређивања, будући да његово  
биће није фиксна величина, већ нешто чији се коинтенцио-  
нални режими, а тиме, у крајњем, и идентитет, има темпо-  
рално-историјску егзистенцију.

Историјска егзистенција једног сингуларизованог ко-  
лектива претпоставља непрекидно општење које макар по-  
задински, неинтенционално, а често и изричито, интенцио-  
нално, смијера ка његовом потврђивању. Ово потоње зове се

родољубљем.<sup>1</sup> Тај колектив уопште траје док се унутар његових граница одржава комуникација, која као таква има духовни карактер, будући да дух, уопштено, и јесте у „флуиду”, односно као „флуид” ваздашњег, тематски усаглашеног општења. Већ и сáмо постојање нечега што има форму колективног ентитета значи *и* стално очувавање тренутног облика *и* преобликовање онога *шћиа*, како, *йонекад* и докле дотични ентитет јесте, односно бива. Постојање нечега таквога утолико значи одржавање, односно преображавање онога што оно у некој својој, вазда текућој суштини јесте – ако треба и ка његовој унеколико другачијој изведби која би била потпуније, боље, савршеније остварење његовог бића.

Опстојање духовног ентитета, нарочито тако сложеног, какав је народ, није само ствар одржавања пуке егзистенције него поврх тога и унапређивања, а не најпослије и рефлексивног препознавања и све аутентичнијег присвајања његове „суштине”. То је, наравно, регулативни критериј, што не значи да се у стварности то увијек дешава, будући да су историјске деградације овдје сасвим могуће. Зато и не треба да чуди то што та суштина, са своје стране, није никаква датост, није ништа што би, као тобоже надвременито, било установљено и као такво неупитно важило и трајало. Прије је ријеч о нечему што је изложено повијести, што бива *као йовијесно*. Зато је чување сопствене, колективноетничке суштине (или, строго онтолошки узевши: псеудоесенције) неодвојиво од трагања за њом, од њеног пре-обликовања/пре-ображавања. Због тога ауторефлексија која је у функцији властитог *образовања*, није „слободнолебдјећа”, као што се често дешава када о нечему напосто „размишљамо”, необавезно га „премећући по глави”. Не, рефлексивност је овдје супстанцијално

---

<sup>1</sup> О овоме видети: Часлав Д. Копривица, „Родољубивост и умност. Могућност и неопходност рационалног оправдања патриотизма”, у: Часлав Д. Копривица, *Српски йуй*, Београд 2018, 399–429.

важна, будући да она дјелује пре-ображавајуће, што значи да је *онџички саконсџиџуџивна за биће рефлекџиваноџа*.

Образовање као преображавање духовног бивајућег ва-зда је на путу ка властитом *ејгосу*, или, у преводу на српски – *образу*. Пут од *џукоџ оџсџојања* ка уобличеној властитој суштини, као што је то узорно Хегел формулисао, посредо-ван је напретком степена самопрозирности такве творевине. Исти аутор је повијест, коју одређује као процес темпоралног испуњења повијеснога у његовом истинском обличју, дефинисао као „напредовање свијести о слободи”. Достизање потпуне самопрозирности показатељ је достигнутоности суштинске форме оног што је таквој творевини у крајњем доступно, чиме долази до оптималног измирења егзистенције и есенције. Пука егзистенција, показује се, код одуховљеног бивајућег, само је појмовна апстракција, односно, ако би била замишљена као реално стање, била би показатељ његовог опадања које би сигурно водило његовом нестанку. Наиме постојање, као очување, значи (стално) образовање, као потврђивање оног *ејгоса/образа*, чијом је присутношћу у дотичном бивајућем уопште омогућено његово опстојање. Зато су, почевши од Аристотела, многи философи сматрали да је постојање облик *нейресџаноџ сџварања*, тј. дословно – „образовања”. Но не само што је образац/*ејгос* присутан при неком духовном бивајућем, што је предуслов његовог ступања у егзистенцију, него је и постизање што већег степена уподобљености, да тако кажемо, „садржине опстојања” таквог бивајућег њему иманентном образу – уједно и *онџо-лошки задаџак* који је пред њега изворно постављен. Опстојање, као стално образовање, свој *џелос* има у образовању као духовној уобличености. Збивање процеса интелигиблизовања у бивању неког духовног бивајућег – у смислу *бивања-ка-образу* – лакмус је тест (релативне) аутентичности његовог временитог бивања.

Једном ријечју, *образовање* јесте перманентна самотрагачко-самопреобликујућа духовна дјелатност у којој је вазда на коцки, као улог: одлучивање о самопостајању усклађеним са (сопственом) суштином, која је иманентно назначена као обавезујући обзор опстојања. С<sup>а</sup>мо постојање духовног бивајућег, какав је и народ, није самосврха, већ физичко опстојање народа „служи” као носач, „суд” нечега невидљивога, потенцијално увијек превирућег, што, у неком смислу, даје метафизичко оправдање „голе” физичке егзистенције оног народа који се појављује као носилац једног одређеног индивидуализованог колективног духа. Наравно, овдје говоримо под условима једне идеалтипске концептуализације, која као таква, у поређењу с одговарајућом реалношћу, није беспријекорна. Но, међутим, она треба да нама помогне да се разумију дубински токови колективних духовних реалности. Дакле, сврха опстајања једно(на)родне плоти на-рода јесте конкретно духовно обличје која пребива, или би требало да пребива, у њој. Како то суштаствено обличје није унапријед одређено нити утврђено, у повијесној егзистенцији народа ријеч је о двојном процесу самоосвијешћивања властите суштаствене форме, те о њеном (*αυτoαυτην̄ῑοῡῑζοῡῑη̄μ*) *ἵρiсвајању својом е̄iсiс̄т̄ӣен̄цӣјом – ἵoс̄т̄īа̄ја̄њем ка суш̄т̄ӣӣни* (*γένεσις εἰς οὐσίαν* [*gēnesis eis ousían*]),<sup>2</sup> како је то, додуше код појединачних бивајућих, чије је суштаство већ одређено, уобличио још Платон.

Циљ рефлексije о колективном идентитету јесте освијешћење његовог суштинског обличја – било да се оно, условно казано, као већ постојеће, само чува, било да му се, као још изостајућем, које у будућности тек *ἵрeба* бити заправо при-својено, тек тежи. Разумије се, ово Или–или између

<sup>2</sup> Видети: Платон, *Филеб* 26д. у: исти, Менексен, *Филеб*, *Криџија*, Београд 1983.

очувавања и тежње ка другачијем својем само је идеалтипска супротност, јер никада тренутна форма колективне егзистенције није савршено оличење (индивидуалне) „суштине”. Један повијесно настали и стога коначни колективни ентитет никада није као такав, а нарочито не априорно-темпорално, суштаствен (тачније псеудоесенцијалан, будући да овдје нема говора о [непромјенљивим] суштинама), у њему нијесу „измирени” његово постојање и његова суштина, није, дакле, самодовољно, савршено супстанцијалан. Зато је *аутоесенцијализација регулативни кријтериј* његове повијесне егзистенције који се може разумјети и као њен *регулативни онтолошки циљ*, који из реалног угла има инфинитни карактер.

А то аутоесенцијализовање обухвата ваздашњи процес образовања властите суштаствености од „грађе” коју нуди све оно што је затечено као своје – било оно унутрашње, типолошко-„карактеролошко”, или пак спољашње, околностно-ситуативно. На тај начин се, формално узевши, све оно што *чињенично* улази у подручје властите егзистенције, као оно што нас у одређеном степену одређује, или нам је макар мање-више оправдано *ипријисиво*, узима за чињенично полазиште истинског образовање онога што се пројектује – или се треба пројектовати – као суштина онога што ми јесмо, односно што постајемо. Тај процес временитог постајања аутентичним собом (самима) траје неодређено дуго – заправо све вријеме опстојања колективно-духовног ентитета, а исход му је неизвјестан. У суштини, унутар тог процеса обавља се разлучивање између онога случајно затечено својега/нашега, и онога што то заиста *треба* бити, тј. (п)остати. Дакле, аутоесенцијализовање, што је срж самообразовања, јесте процес раздвајања потребнога и непотребнога, припадајућега и неприпадајућега (у) себи самоме/самима, најпослије „перспективнога” од „неперспективнога”. Готово да је сувишно наглашавати, то самодиференцирање не може се обавити



без интеракције с другима, који притом нијесу само саставни дио мојег окружења, моје ситуације, него размјена с њима, или некима од њих, дјелује каталитички на овај процес на овај духовни процес, који укључује и (*иденитијетско*) при- мање из окружења, али и одбијање.

У овом сложеном процесу на дјелу је својеврсна – да то тако назовемо „жива херменеутика” – гдје је питање тумачења неодвојиво од његове (реалне) само-„примјене”, тј. постајања уподобљеним ономе до чега се увијек изнова долази путем ове *аутиодиференцирајуће аутиоинтерпретације*. Читав процес се, у погледу односа према затеченоме, према наслијеђеном идентитету једне колективности, може разумијевати као очување које је стално отворено ка промјени – у степену у којем се путем рефлексивног присвајања, што је потребни модалитет аутентичног бивања оним што се јесте – увиђа неопходност преиначавања текућег себе/текућих нас, ка ономе што би тек ваљало постати. Сама форма бивања духовноколективног ентитета јесте продужавање својег бића кроз вријеме, што значи истрајавање у ономе што се јесте постало путем преда(ва)ња. Но бивање-као-предање, дакле традиција, није само *tradere* – очување, него и подједнако оправдано подразумијева и преиначавање – ако то значи апроксимативно бивање ка властитој суштини.

Неизбјежност временске промјене не би требало да оличава само немогућност да се све оно што је изложено силама повјести све вријеме чува у непромјенљивој форми, будући да већ само трајања собом повлачи неизбјежност осипања и допуњавања, ријечју – *темјоралној релативизовања*. Процес самопреиначавања, међутим, не би требало бити тек случајно-спонтан, препуштен ћудима непредвидљиве, трпљене повијести, већ би се у томе ваљало старати да он буде и циљано усмјераван ка идеалном циљу – наслућено-пројектованој суштини нас самих која се увијек изнова освјешћује и

захвата у процесу ауторефлексивног самообразовања. У једном смислу, суштина је оно што је некако, *фактички* већ ту, док у другом, притом важнијем смислу, пошто се суштини тек ваља заправо уподобити, она јесте и задатак за будућност. Посматрана у својој двострукој улози, исходишта и сврхе, суштина није иста, не само у формално-концептуалном обзиру него и „реално”. *Постјајање ка (својој) суштини* колективног бивајућег не мијења га само у погледу „садржине” његове егзистенције него се у том процесу, упоредно и неодвојиво, освјешћује али и преиначује сама суштина, за коју већ установисмо да није никаква вјечна, идеална датост. Зато је, у крајњем, („реално”) постајање ка суштини уједно и („идеално”) *постјајање саме суштинине*.

И као што је малочас морало бити отклоњено једно *или-или-тумачење*, тако се сада мора учинити и са (могућом) *и-и-верзијом* – на начин да је бивање-као-предање тобоже узјамно индиферентно *и чување и промјена*. Ријеч је, наиме, о томе, да је *само* повијесно бивање елемент у којем се врши самоспознаја, тј. самоспознавајуће присвајање сопственог бића ка његовој аутентичној форми тако је профилисано да се на овај начин увијек изнова (на себи) искусује и искушава шта се јесте, уз разлучивање онога што и надаље треба бити, од онога што *на/у* себе ваља промијенити. Повијесно трајање колективног духовног ентитета, дакле, није (тј. не би требало бити) само ствар голе егзистенцијске инерције, нити је то чак само још „поврх егзистенције” прилика за самоспознају. Посриједи је, наиме, *јединство трајања и самоспознавања* које се може описати као перманентни дуални процес – наиме *процес* (у смислу правне радње) себи самима. У њему се моје/наше текуће самство – због *ексцентиричне* форме људске рефлексивности (у Плеснеровом [Helmuth Plessner] значењу појма), која му допушта преузимање више улога – уједно може појавити као „осумњичени”, „бранилац” и „тужилац”

и „судија”. Ово унутрашње модалитетско диференцирање – које може искусити само *рефлексивни човек*, односно ауто-рефлексивности иманентноисторијски нагињућа култура, каква је европска – обавља се путем успостављања и раздвајања различитих, функционално комплементарних, хипотетичко-имагинарних улога, при чему сваку од њих треба да изричито преузмемо ми сами.<sup>3</sup>

Овдје се, очигледно, помаља једна типична (колективна) *еџисџенцијална херменеуџичка конџелација*, будући да наше „реално миство” унеколико себе, своју чињеничну таквоћу, увијек треба стављати у заграде, да би се на основу тога у себи *џривремено разложила* успостављањем себе у модалитетима различитих улога – *као осумњиченога, као браниоца, као тужиоца и као судије*. „Додавање” овог имагинарног предметка ѣ (старогрчко: *хе – као*) индикује настапак једне *херменеуџичке сиџуације*, чије средиште, видокруг, суштина и „плот” падају уједно – у фактуму постојања једне, *рефлексивно-идентџиџеџски самооџговорне заједнице*, која, конкретно, може бити или регионална, национална и цивилизацијска. Истини за вољу, чини се да је духовнокултурна претпоставка рефлексивне бригае за властити идентитет припадање оној цивилизацији која сопствени идентитет увијек може (из)поставити из односа упитности, а не само као неупитне датости. Зато је цивилизација која је, у лику

<sup>3</sup> Додуше, разлика између појединца и колектива овдје постоји, зато што обично не преузима читава народносна заједница улоге тужилаца, односно бранилаца, па и судија, већ само неки унутар ње. Ствар се додатно разликује у односу на случај с појединцем, јер је за „правоваљано” преузимање улоге тужиоца и судије бићу заједнице унутар ње саме потребно да на неки начин остатак заједнице то препозна као легитимно, као, условно казано, „добронамјерну критику”, а не као унутрашње угрожавање од стране неких које остатак заједнице доживљава као „страно тијело”, или као „непријатељски елемент”, рецимо у смислу идеолошке праксе тзв. „Друге Србије”.

Платоновом, открила *брију за душу* (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς [epimèleia tēs psychês]),<sup>4</sup> што је равно бризи за себе (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ [epimèleia heautou]),<sup>5</sup> самим тиме, иако латентно, али ипак нужним начином, себи „наложила” да и колективни идентитет(и) ње саме, односно унутар ње, могу и треба да буду испостављани из првотне доведености у питање (оправданости) каквоће нашега бића, а не као непроблематичне датости. Дакле, у европској култури брига за властиту душу требало би да неизбјежно води и бризи за духовни образ онога што ми јесмо, из чега произлази да образовање – појединачно и колективно – мора постати прворазредно *еџичко-идентификационо* и за појединца и за духовне заједнице.

### Идентитет као криза

Када се – онтогенетски и филогенетски – усвоји способност да се на околности и елементе себе самих, као потенцијално идентитетски релевантне, посматра *као на њакве и њакве*, чиме повратно и посматрач заузима одређени став, тј. и себе самога успоставља као онаквог и онаквог, тада није ријеч само о једној могућој варијацији човјековог самоодношења која је проистекла из његове рефлексивне способности. Ријеч је о томе да је перспективизација тумачења, тј. преузимање одређених посматрачких улога, комплементарна с искуством помањања проблематичности онога што се том приликом рефлектује, укључујући и оно што је везано за властиту биће. Дакле, херменеутички приступ било чему, као таквом и таквом, отвара могућност хипотетичког поту-

<sup>4</sup> Видети: Платон, *Одбрана Сократова* 29д–е, у: исти, *Одбрана Сократова, Кријон, Федон*, 1985.

<sup>5</sup> Видети: Платон, *Алкибијад већи* 127е, у: исти, *О језику и сазнању*, Београд 1988<sup>2</sup>. *Алкибијад већи* 130д: „[н]ема ничега што би се могло више звати нашим од наше душе”.

ђења, тј. *интерпретативне алијенације*, чија је сврха боље разумијевање и истинскије присвајање привремено-хипотетички (у себи/од себе) потуђеног.

Заиста, при спознајном присвајању одређених дијелова себе, односно својега, могуће је да у неким тренуцима, у погледу неких обзира и аспеката, себи постајем(о) споран/спорни, зачудни, када се самим искуством самозачуђености (*θαυμάζειν [thaumázēin]*) помаља и, да тако кажемо, *херменеутичко-судски аспект ове ситуације* у чијој се жиљној тачки налазим(о) ја/ми. У мјери у којој искусим(о) потенцијалну спорност, чуђење над неким моментом себе или својега, одузимајући му момент присног важења, макар привремено, или до „даљњег”, испостављам(о) се задешеним(а) херменеутичко-проблемском ситуацијом, из које се може „испливати” било рехабилитовањем „нормалног” начина имања/бивања тога и тога (који, међутим, тада не може бити непосредно присан), или пак његовим преиначавањем и посљедичним *интерприсањем* у нову актуалну верзију мени „важећег” себе самога, односно нама важећих себе самих. Овај процес сталног преиспитивања, трагања за бољим, пожељнијим, истинитијим видом себе представља облик перманентне кризе, која то одређење завређује и када нема облик психичке „деморалисаности”. И заиста, бивати из сталне доведености у питање, што је „нормалност” за европског рефлексивног човјека и европску рефлексивну културу, значи бивати у непрекидном кризном стању, чак и онда када се добро осјећамо са собом самим(а). Но из истог разлога се, с друге стране, не може искључити да се бацање проблемске свјетлости на неки „дио” сопственог идентитета може завршити и потпуним одбацивањем себе, тј. идентитетском аутодеструкцијом.

Изразак – који је начелно увијек само привремен, не и коначан – из проблемске, херменеутичко-процесне ситуације исходује се конклузивним окончањем *кризне делиберације*

(или, на српском: „превирућег вагања”). Наиме, тада ја, као „бранилац”, покушавам да оповргнем сумње и оспоравања себе која потичу од мене – као „тужиоца”, у присуству себе – као „судије”, који треба да донесе коначан суд даље примјенљив на мене као „(само)осумњиченога”. Када се то деси, дотична ситуација се, у њеној тренутној изведености, укида, „суд (до даљњег) распушта”, а ја/ми настављам(о) да бивам(о) у режиму нормалне, а не више ванредне ситуације. Наравно, тиме се криза не отклања трајно, већ је само привремено саниран акутно избијање кризне ситуације, када се она за себе, тј. за онога ко је њоме директно погођен, не може игнорисати. Пошто сам ја/ми само фиктивно преузео/ли различите улоге, не постајући, дакле, *реални* осумњичени, бранилац, тужилац и судија – што би водило разлагању идентитета, односно „растројству личности” – ја/ми имам(о) формалну могућност, да након рефлексивне консолидације мени/нама самоме/има искрсле проблематичности унутар себе/нас самога/их – до даљњег, док поново не избије (манифестна) суспендујем(о) све ове различите „улоге”. На тај начин све оне се виртуално враћају у форму мојег/нашег текућег самства, из којег су, такође виртуално, биле проистекле.

Овај вазда „сазивљиво” нутрено судско „позориште” (додуше, будући да је интерно – лишено „гледалишта”), које је само по себи показатељ појаве једне интерне кризе, с друге стране је залога напредовања у самоспознаји и с њоме скопчаном *идентичитетској ауθενцизацији* – и поједин(а)ца и духовног колектива који своје биће не узима здраво за готово, већ, познавши разлику затеченог и потребног – увијек тежи прихватљивијој, примјеренијој и (нај)бољој верзији себе самога. Ипак, излазак из ситуације изричите суочености с проблематичношћу својег бића, како рекосмо, остаје само привремен – до поновног искрсавања нове проблематичности у погледу тога ко смо ми. То је зато што коначност

човјековог идентитета долазак до трајне непроблематичности, или неповратног супстанцијализовања нашег бића, прије чини регулативним идеалом него остварљивим циљем.

### Идеја образовања

Иако је уобичајено да се при говору о образовању најприје пође од једноставнијега ка сложенијем, у овом случају од појединачног ка колективном образовању, ми смо у овом излагању преокренули редослијед, не бисмо ли показали да обје „гране” једног феномен имају заједничко исходиште – у топосу идентитетске незакључености (и појединца и заједнице), што за собом повлачи њихову двојну, једноизворну отвореност према другима. Но пођимо, ипак, редом.

Темељна идеја образовања је она гдје се као нормативни видокруг образовне праксе поставља суштинска промјена образујућега – његово преображавање ка двоструком циљу: ка идеји универзалног човјека, те ка ономе што је за њега појединачно *бићеиџворно цијелисходно*. „Универзални човјек” регулативни је идеал човјека кадро за општење са свиме што је људско, притом квалификовано као *заиста* људско, односно *досијојно* људскога. образовање утолико значи *иосијајање оиџвореним* за људско, али не напросто све фактички људско, или људско у цјелокупности његових чињеничних појављивања, већ људско у нормативном смислу.<sup>6</sup> Да би човјек, који је у својем индивидуализованом бићу изворно, из коријена, неуобличен и „недовршен”, могао да се оријентише, да би са-зна(ва)о на који начин и у којем смјеру треба себе да обликује, он мора развити осјетљивост за нормативно истумачену *оиџише-људскоси*, из које тек може и треба црпсти подстицаје

<sup>6</sup> Видети: више у нашем чланку, Часлав Д. Копривица, „Философија као образовање и/или професија”, *Годишњак Факултета политичких наука* XI/18 (2017), 9–24.

својег образовања. Наиме, нико и ништа не би могло само полазећи од себе самога, од онога што му је случајно „додијелено” као фактички његово, себе обликовати ка сопственом суштинском обличју. За образовање, као *образовање особе у личности* – што је равно *персоналној аутоесенцијализација*, потребна је (макар неинтенционална) „припомоћ” других и другога, због чега је важно развити отвореност, пријемчивост за друго. Разумије се, да још једном нагласимо – није ријеч о безусловној отворености за било какво друго (о „неизбирљивом” „гостопримству”),<sup>7</sup> а понајмање не за пуку другост, само зато што је другост, као што се данас, у духовној пометњи данашњице, уображава у разним облицима *хетерофилне идеолошке праксе* познате под именом *мултикултурализма*.<sup>8</sup>

Развијање пријемчивости за другост налазило се у темељу *класичне*, хеленске идеје образовања, а самим тим и у основи хеленске културе, будући да је она дубински довела у везу идеју образовања и идеју заједнице (*κοινωνία* [*kojnonía*]), данашњим језиком казано – идеју „културе”.<sup>9</sup> Отвореност за другост пребива у сржи идеје образовања, јер се само тако

<sup>7</sup> Видети: Жак Дерида, *Космополиитике. Преговори јосиољубивости, ојросју и безусловном универзитетју*, Београд 2002. Критички осврт о томе видети: Tschasslaw D. Kopriwita, "Zur Phänomenologie der Gastlichkeit, oder über die Pflicht Europas, gastfreundlich zu sein", у: Liebsch/Staudigl/Stoellger (прир.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Bonn 2016, 561–579.

<sup>8</sup> Од новијих текстова чији аутори стоје на овом становишту видети: Burkhard Liebsch, *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*, том I: *Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*. Freiburg im Breisgau – München, 2018; исти, "Zu den Dark Sides 'ausgesetzten' kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen Ton in der Kulturtheorie", *Philosophy and Society* 4/31(2020), 515–568.

<sup>9</sup> О овоме видети: Часлав Д. Копривица, „Κοινωνία καὶ μῦθο-λογία. Огледање о грчку старину о колективноантрополошким претпоставкама постојања заједнице”, у: *Годишњак Факултета политичких наука* 14/23 (2020), 15–37.



може досећи оно нормативно обавезујуће, које човјеку рођењем није дато, али је зато он, као човјек, на њега трајно и неумитно позван. Уопштено узевши, друго ставља у изглед достизање суштинскога, што, у супротном смјеру посматрано, назначује и оптималан начин опхођења с другошћу – трагање за обећањем суштаствености, а не тежња другом само због његове другости. Као што је та *генеративна теорема* суштински омеђила „егзистенцијални” простор хеленског човјека, тако се то неизбјежно пренијело и на културу хеленског човјека, која је на неупоредив начин била отворена за друге културе, никада не губећи из вида себе саму, нити то да је крајњи смисао те отворености управо њено сопствено бића и њена *идентична добробит*. И зато, као што појединац не може достићи себи могућу и, условно казано, „самозадату” персоналну суштаственост без отворености према другима (другим људима, традицији/традицијама), тако, на сличан начин, то није могуће ни оној култури чији је човјек открио своју суоченост са задатком суштинског самообликовања – баченост у задатак аутентичног образовања својег идентитета.

Ни суштинско образовање заједнице, ка обрасцу њене *заједничне ауθενитичности*, није могуће без општења с другима. Уосталом, било шта другачије тешко је замисливо, наиме, да заједница састављена од појединаца који путем (цјеложивотног) образовног напора себе треба да стичу и задобијају своје суштинско обличје буде напосто некакав *аирејит* неупитних предањских затечености. Ако је човјек позван за образовање за персоналну аутентичност, тада то на исти начин важи за заједницу, јер њој, која уопште као таква настаје наднараштајним срастањем појединаца, још мање може бити зајамчена суштаственост, будући да и сам њен опстанак вазда стоји на коцки. Због тога заједнице које припадају оној култури која је увидјела идентитетски судбоносан значај

образовања њега институционализује у *систем образовања*, будући да од њега, његове ваљаности, зависи идентитетска добробит и њених појединачних чланова и ње као цјелине. Зато, с друге стране, опадање система образовања – било да је спонтано, било да је ријеч о интенционалној разградњи, као у Србији послје државног удара 2000, па све до данас – води разградњи народносне подлоге политичке заједнице.

Ако се, идеално говорећи, цијели човјеков појединачни (свјесни) живот може схватити као временски распон који му је, поред осталог, „дат” за лично образовање, тј. за образовање себе до личности, тада и повијест заједнице оног људског типа који је открио своју упућеност на образовање, јесте повијест трагања за самообразовањем до суштинске заједничности. У оба случаја други су саконститутивни за моје/наше трагања за самим(а) собом, и то више на пасиван начин, јер се ја/ми не могу/можемо образовати за своју суштину ако допустимо да будемо пасиван објект туђег обликовања, већ само ако се допусти другоме/другима да у слободном, интер-активном (дакле, двосмјерно активном, а комплементарно посматрано и „пасивном”) међудејству *мени/нама ѿосѿаје сасушѿасѿивен*.

Други се, дакле, мора моћи непрестано уобзиривати, и то на начин двоструког разлучујуће-присвајајућег дејства: разлучивање код других онога што нас се тиче од (за нас) ирелевантнога, односно присвајање овога првога од другога, као, на другој страни, разлучивање код себе онога напросто затеченога од онога што треба задржати и, штавише, суштински присвојити. Аутоесенцијализација је утолико неодвојива од интерактивног омогућавања другоме да ми се појави за мене суштаствен, тј. као за моје биће саконститутиван, наравно, уколико је то у конкретном случају оправдано. Пошто је овдје ријеч о општењу коначних дјелатника (и то тројако узевши: појединац – појединац, појединац – колектив,

колектив – колектив, при чему та интеракција може бити дво-разинска: синхронијска и дијахронијска), тада је увијек отворена могућност промјене текуће перспективе и увиђања своје претходне заблуде, рецимо и у том погледу да ми се нешто код другог у *неком шренућку* чинило ирелевантним, да бих касније увидио да није тако. Свакако, могућа је и промјена увида и доживљаја и у супротном смјеру.

Између појединачног и колективног образовања (као образовања народносног колектива), постоји кружни однос, у степену у којем образовање појединаца одређује степен образованости унутар те заједнице, као што и образованост заједнице чини претпоставку (даље) образовања појединаца. Образујући себе, у најширем смислу, утичемо на изведбу образованости унутар заједнице, што надаље служи као платформа појединачног образовања – живих и долазећих нараштаја. Наиме, појединачно образовање погодује чувању и подизању образованости унутар заједнице, а посљедично и образовању, као чувајућој промјени, народносно заједнице. *А образованосћ*, у Хегеловом смислу, јесте током повијести накупљена духовна стечевина која представља ваздашњу текућу подлогу појединачне аутореклесије, те оних „регистара” општења унутар заједнице које је релевантно за питање *персоналној и комуналној* (само)образовања.

Појединачно и колективно образовање су, како видјемо, на више концептуалних нивоа *формално*-структурно неодојиви. Како стоји, међутим, ствар с образовним садржинама, тј. какав је однос између образовања којим се посредују универзалне и образовања којим се посредују партикуларне садржине? Прије свега, треба нешто рећи о односу у нашем времену међусобно конкурентских образовних образаца. Тзв. „грађанско”, „либерално” или како се већ све именује у западњачком свијету помодно, спрам европске културно-идентитетске традиције махом недискриминативно

непријатељско образовање, у односу на класично, хуманистичко образовање је из основа мањкаво, зато што је оно интенционално концептуализовано као одијељено од идеје човјека, од тога, наиме, да човјек свој живот треба да практикује спрам нормативно постављене *идеје човјека*. Насупрот томе, тзв. „грађанско образовање” свјесно одбацује овај нормативни оквир, бирајући другачије нормативне приоритете који су одређени идејним постулатима политичког либерализма, а неријетко и идеолошким узусима тзв. „политичке коректности”, или, што је рјечитији и исправнији назив – *морално-џолиџичке џодобносџи*. Дакле, намјесто егзистенцијалног приоритета „грађанско образовање” бира идеолошке, полазећи од саморазумљивих, догматских представа о томе шта човјек јесте, како треба да живи, те како треба бити уобличено људско друштво и људска заједница.

Идејна позадина оваквог приступа јесте идеолошки фундаментализам који прати траг радикалног просвјетитељства, које вјерује да суштински зна ко је човјек, да је, наиме, докучило његову (непромјенљиву) натповијесну *сушџину*, из чега произлази закључена, затворена слика човјека и људског друштва, иако се она издашно (само)рекламира под видом „отворености”. Само за онај свјетоназор који чврсто вјерује да зна ко је човјек питање истинске отворености ка другоме – а не идеолошки ритуализоване и, напoкон, (ауто)идентитетски штетне – постаје другостепено, штавише штетно, јер таква отвореност може пољуљати сопствене некритичке, канонизоване представе. Док је класично образовање почивало на истинској отворености за другост, а тиме и за могућност своје грешке, „грађанско” полази од затвореног представно-појмовног обзора чија су тема човјек и друштво (не увијек и заједница), тако да се многохваљена „отвореност” таквог идеолошког аранжмана – чак и када се за њом посеже у доброј вјери – може схватити само као аутолегитимишућа

вињета која треба да прикрије темељну догматску затвореност.

Та затвореност притом није само закључаност спрам (савременог) другог – уколико он може довести у питање моје/наше идеолошке каноне о мени/нама, него је она још више, често и свјесно, усмјерена на традицију, укључујући, не на посљедњем мјесту, управо ону хуманистичку. Развијено хуманистичко образовање може довести у питање затворени систем идеолошких предрасуда, зато се заговорници „грађанског образовања” неријетко и изричито обрачунавају с хуманистичким образовањем, односно с одговарајућом идејом хумболтовског универзитета. Будући да је идеја образовања, како назначисмо, неодвојиво скопчана са самом „суштином” европске културе, раскид с историјским тековинама хуманистичког образовања – што је један од приоритета текућих реформи образовања широм (западњачког) свијета (не само злогласних „болоњских” реформи) – самим тим би водило непоправљиво и несагледиво штетном отуђивању од незамјенљивих, хуманистичких традиција европске културе.

Класично образовање није само надмоћно у односу на „грађанско” него је и ускладиво с идејом образовања заједнице, односно, што није само вербална варијација, образовања појединаца за заједницу. Оба та момента темељито су отклоњена из „грађанског образовања”, и то зато што се претпоставља да је нормативни видокруг образовања појединца само појединачна добробит – уколико се не коси с добробитћу других појединаца, те да нечега таквог попут *заједнице* у *онијолошком* смислу једноставно нема, као и да је сам говор о томе потенцијално сумњив због наводне производње лажних представа које у крајњем исходу могу имати за посљедицу опресивне, „антииндивидуалне” облике друштвено-повијесне праксе.

Претходно смо видјели да су у самој идеји класичног, хуманистичког образовања тијесно спојени отвореност за општељудскост и постајање самим собом, на начин индивидуалне аутентичности – и појединаца и колектива. Само под претпоставком потенцијалне отворености за *све (ваљано или макар њрихвайљиво) људско* могуће је, без сужавања и обзора и могућности самообликовања, доћи до својег аутентичног (појединачног, односно колективног) самства. То значи да аутентичност, као партикуларна различитост, треба бити у дослуху с општељудским; тј. „састав” индивидуално аутентичнога не смије у цјелости и као такав бити индивидуалан, што би, поред осталог, значило и непрозиран, посве неизрецив, несаопштив, дакле некомуникабилан. У неком смислу индивидуално аутентично – и када је ријеч о појединцу и о (народносној) заједници – треба, макар у потенцији, бити на путу ка општељудскоме. Дакле, постојање ка (својој) суштини треба на себи носити траг идеје *јосџајања универзабилним*, док аутентичност, дакако у другачијем модалитету, на начин некакве дјелимичности, може значити *јошџенцијалну универзабилност*.

С обзиром на све то, између универзалнољудскога и партикуларнога (персоналнога, народноснога), суштински посматрано, не би смио зјапити непревладљив јаз. Притом није класични хуманизам „природни савезник” национализма, као што су, у својој идеолошкој искључивости, а образовној мањкавости, неједном тврдили самозвани или именовани „комесари” тзв. „грађанског образовања”, не само у Србији. Тачно је да се истински универзално и оно што је само партикуларно налазе се у начелној опозицији. Међутим, универзално-класично живи је критериј партикуларно-националнога, којим се мјери хуманистичка одрживост потоњег, као што и ово, са своје стране, представља фактичку претпоставку и извориште општељудскога. Наиме, историјски посма-

трано, све оно што спада у општељудске тековине изворно је било етнички „смјештено”, потицало је из једног партикуларног културног круга (хеленско → општељудско), тј. историјско хеленство је породило *евројејсиво* и *ојшишељудскоси*. Разумије се, када нешто партикуларне оригинације произнесе нешто што више није само партикуларно, оно се интерпретативно-перцептивно почиње посматрати и изван и још више изнад својег изворног оквира – као да је „само универзално”, што је и разумљиво, будући да је таквим пре-ображајем прескочена интерпретативна љествица његове најпријашње „само-партикуларности”. Ипак, из тога никако не слиједи да је његов партикуларни контекст нестао, што се може описати идентитетском формулом о *универзално-у-партикуларном*, која се, узгред буди речено, може предметнути оном дијелу хеленске традиције који је себи обезбиједио примат *класичности*.<sup>10</sup>

Дакле, све општељудско изворно је било етнички ситуирано, као што и критериј аргументативне одрживости и прихватљивости нечега народноснога јесте његова потенцијална *свечовјечанска јоојшиштивоси*, показивање да је оно у својој сржи заправо „на путу” ка општељудскости; иако се због одређених фактичких околности (непостојања комуникативно погодних претпоставки, писање на „малом” језику, маргиналност положаја домицилне културе, идиоматичност израза, или напросто глобално културнополитичко ометање препознавања универзалнога у дотичној културалној партикуларности) – то *засада* још није обзнанило као универзално општечовјечанској Јавности. Тзв. „национални класици”, ако су заиста духовне величине, а не они који су, у

<sup>10</sup> О овоме видети: Вернер Јегер, *Паугеја. Обликовање јрчкој човека*, Нови Сад, Књижевна заједница Новог Сада, 1991; Ханс Георг Гадамер, *Истина и метод. Основи филозофске херменеутике*, Београд 2011.

духовној провинцијалности једне заједнице, у њеној затворености, лажно издају за „великане”, морали би моћи бити потврђени и као наднационални, тј. општељудски класици.<sup>11</sup> Разлика између оних који су признати као „становници” општечовјечанског (виртуалног) „Пантеона”, и „жителиа” националних пантеона, идеалтипски посматрано, само је у томе што потоњи, услед случајних околности, које квалификују као несавршен ваздашњи, увијек одигравани процес самовредновања културе читавог човјечанства, *joш* нијесу као такви препознати. „Класицибилност” је права мјера вредности било чега што је партикуларно само по спољашњој форми својег појављивања.

Prof. ČASLAV D. KOPRIVICA, PhD  
Faculty of Political Sciences, Belgrade  
E-mail: caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

## EDUCATING PEOPLE AS BECOMING TOWARDS THE “ESSENCE”

Ontological considerations on the spiritual side of *ethnopoiesis*

SUMMARY: This article will not deal with the problem of education inside people, but with the problem of education (as *Bildung*) of people. The people are seen here as an entity to which identity is not only attributable, but which has an explicit relation to it, which is why the people can be considered a spiritual phenomenon. The formation

---

<sup>11</sup> О овоме вид.: Часлав Д. Копривица, „Философија и књижевност у XX стољећу између српског и југословенског – оглед о националнокултуралним одликама дискурзивножанровских колективитета”, у: М. Недић/ М. Петровић (прир.) *Сјмо јодина од оснивања Југославије. Искуство српске књижевности, филозофије и културе* (Изолагања на 28. заседању крушевачке филозофско-књижевне школе), Крушевац 2019, 39–60.



of a spiritual entity is a permanent process of transformation that should be viewed in the teleological dimension. Namely, if the education of an individual means shaping a person – which is equal to personal self-essentialization – then the education of the people should be understood as a movement towards some collective essence, even though it is by no means given in advance. If at the beginning of European culture, as its *differentia specifica*, the care for the soul is determined, then in the case of a collective spiritual phenomenon such as the people, it can *a fortiori* be expressed as a necessity for the care of its own identity. For this reason, modern states introduce a formal system of education through which a community takes care not only of its offspring, as its future adult members (individuals) but, through it – of its own spiritual identity.

KEYWORDS: education, people, nation, care for the soul, Serbs, Europe