



Милан
Петричковић*

БИВСТВУЈУЋА АСКЕЗА СОЦИЈАЛНОГ РАДА У УЧЕЊУ ЕРИХА ФРОМА**

У мало може бити доста, а у доста мало
(српска народна пословица)¹

Апстракт: Плодна филозофска мисао Ериха Фрома која сеже у онтолошке тајне човекове родне суштине, разборитим двојењем имања и битка у њиховој дијалектичкој супротстављености, значајно је, а довољно неистражено извориште вредносних парадигми науке социјалног рада. Фромова мисао отвара за хуманистику социјалног рада сет фундаменталних питања човековог тоталитета и њему иманентне егзистенцијалне телеологије, са чијим се најразноврснијим аспектима, углавном да не знају, свакодневно практично сусрећу социјални радници. У том контексту социјални рад (од спонтаног до професионалног) представља специфичну врсту бивствујуће аскезе (самоодрицања) у чијим су се историјско-цивилизацијским коренима усталила начела делатног самостваралаштва, међуљудског дељења, заједништва, узајамности, солидарности и љубави као стожерне основе егзистенцијалног смисла и радости.

Кључне речи: социјални рад, имање, бивство, дељење, аскеза, узајамност, љубав

Увод

Готово неограничена у погледу епистемолошких антиципација, раскошна ризница историје филозофије и њени пробранији творци врло често остају само потенцијално драгоцене, а потпуно неискоришћене, теоријско-методолошка изворишта за науку социјалног рада. Као продукт интелектуалне инфериорности и гносеолошког страха од мисаоно продубљеног „разоткривања прикривеног суштаства“² комплексно-противуречних феномена, праћених робовањем преуској матичности (најчешће психологије, социологије или медицине) огромна већина истраживача у области

* Ванредни професор на Факултету политичких наука у Београду, e-mail: gilski@verat.net

¹ Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пословице*, Просвета–Нолит, Београд, 1985, стр. 293.

² Шире о овоме погледати: Милан Петричковић, *Теорија социјалног рада*, Социјална мисао, Београд, 2006, стр. 17.

социјалног рада, практично потискује и слично нечистој савести ниподаштава нужност филозофских судовања. Страх од разборитог истраживања латентних феномена универзалне делатности социјалног рада нагони квазиистраживаче и експерте да се чврсто држе утабаних стаза, у нас, последњих неколико година, најчешће примењене „модерне методе” – преписивања наводних новина и великих открића из западне литературе, при чему се научни фонд знања најчешће богати само новим терминима и формалним аспектима одавно познатих појмова у теорији социјалног рада.

С тим у складу, бављење озбиљним филозофским дилемама, попут ове о дијалектичкој супротстављености *имања* и *бивствовања* које у свом учењу постулира Ерих Фром, је у правом смислу речи од изузетне важности за науку социјалног рада. У форми суште супротности екстремно симплификованим методичким упутствима, данас у својој празнини омиљеним међу комфорним и помодним стручњацима, филозофска доумљавања овог хуманистичког мислиоца обилују дубљим идејама које гносеолошки сежу у само телеолошко језгро историјско-цивилизацијских парадигми специфичног праксиса социјалног рада. Трагајући за онтолошко-аксиолошком предодређеношћу човека и његове егзистенције, Фром залази у нутрину његове антрополошко-родне задатости, која се, вођена логичким законима мишљења, мора довести у склад са настанком цивилизације у којој се, као пресудан услов опстанка, логиком свакодневног преживљавања – зачиње и рад, практично оспољен и у својој најприроднијој димензији – *социјалној*, што свакако мисао ове врсте, као истраживачку грађу, чини вредном за хуманистику социјалног рада.

Разазнајући танане финесе сложене људске природе у њеном обилу противуречија, Фром егзистенцијалну смисленост човека доводи у непосредну везу дијалектичке синтезе његових *делатно-стваралачких моћи* манифестованих у најразноврснијим облицима *рада* и путем њега практично остварених видова *међуљудске сарадње, узајамног помагања, солидарности и дељења*. На тај начин схваћено *бивствовање* као истинска потврда човекове генеричке суштине и егзистенцијално досегнуте среће и животног смисла, којим се потиरे и надраста људској урођеној природи – *отуђено имање* и *егоистично поседовање*, отвара за науку социјалног рада многе инспиративне мисаоне премисе које се тичу *темељних, а недовољно обрађених* и *апсолвираних парадигми* ове аутентичне људске делатности, практично фундираних и провераваних, како потврђује овај мислилац, током читавог цивилизацијског преображавања све до данас. Најважнијим од тих стожерних постулата цивилизацијског преображава-



ња човека у правцу егзистенцијално задатог му хуманитета, који су у исто време и парадигматичне путовође универзалне делатности социјалног рада,³ чијим се мултипликованим аспектима у свом антрополошко-филозофском промишљању бави Фром, у овом спису и посвећујем пажњу.

Основе Фромовог учења о цивилизацијској дилеми човека: имати или бити

У духу аутентичног мислиоца који трага за суштином, сазнајно свестан нераскидивости историјско-цивилизацијске нити у генези било ког сегмента људске праксе, поникле у врелу јединства и борбе супротности тројства: човека, природе и људског друштва, Фром онтолошко-цивилизацијску смисленост човекове егзистенције налази у разрешењу противстављености категорија *имања* и *битисања*. Уважавајући човекове родне одлике, њему не промиче круцијални значај рада који пресудно детерминише суштаство људског обитавања и њему саобразан спектар рефлексивне, како човековог односа према самој себи, тако и међуљудских односа у конкретној заједници.

Као сложено биће, човек, потенцира Фром, путем рада задовољава најразличитије врсте потреба, чије подмирење често доводи до уживања, што је у античкој филозофији навело Аристипа, ученика Сократовог (прва половина 4. века п.н.е.), да закључи како је сврха живота оптимум телесног уживања, тј. да је срећа целокупност доживљених ужитака. После Аристипа, од 17. и 18. века јављају се многе теорије које бране тезу да је циљ живота испуњење сваке људске жеље. Фаворизовање задовољења материјалних потреба човека са хедонистичких позиција у сенку ставља *добитак (профит)* за *душу* појмљен нпр. у хришћанској филозофији. Као илустрацију тога, Фром се позива на Томаса Хобса који срећу схвата као стални напредак од једне похлепе (*cupiditas*) ка другој, затим на Ла Метрија, јер је у циљу досезања људске среће препоручивао чак и употребу дрога које у форми илузије творе човекову срећу, као и на Садеа који задовољење окупних нагона сматра легитимним с обзиром на то да они постоје и да човек за њиховим практичним остварењем чезне. Са овим

³Теоријски приступ науци социјалног рада који уважава универзалност ове делатности у историјско-цивилизацијском контексту, што је реткост у науци социјалног рада, једино у нас децидирано заступају проф. др Ив-Растимир Недељковић и проф. др Милан Петричковић. (Прим. аут. М.П.)



поставкама у вези, Фром с правом примећује да су оне продукт мислиоца у чије време је доминирала владајућа буржоаска класа, која је својом реалном економском моћи и културно-вредносном доминацијом продуковала и филозофију тога доба у служби теорије буржоазije.⁴

Напред изнета схватања израз су модуса човековог постојања заснованог на *имању* (*поседовању*), што током историје установљава добро познат институт *приватног власништва*. Занимљивим ми се чини кратак осврт на семантички садржај термина *приватно власништво* (насталог од лат. *privare* – „лишити нечега”), што указује да су особа или особе које нешто поседују *једини господари и власници, с пуним правом лишавања осталих* да ту поседовану ствар – квалитет у форми иметка рабе, користе и уживају у њој. У том контексту, формира се и „*друштвени карактер*” детерминисан владајућим друштвеним нормама, тако да у оквиру различитих друштвених формација током историје датира жеља за стицањем, одржавањем и увећавањем власништва, тј. за стицањем профита, при чему се поставља оштра граница *приватног*, тј. у односу на друге *лишавајућег*, па тиме нужно *засебног, личног и егоистичног*. Гарант тог субјективног поседовања јесте *потреба за силом* путем које се чува и увећава постојећи иметак, од оних који га немају, а желе га и евентуално нападају.⁵ У *модусу имања* човекова срећа лежи у његовој надмоћи над другима, осигураној употребом силе путем које побеђује и оробљава, чиме запоседа, контролише и чува различите облике иметка.⁶

Треба ли овај Фромов закључак посебно доказивати данас у његовој практичној очигледности, често и у екстремним формама свакодневне животне праксе како у Србији, тако и у целом свету? Да ли је с тим у вези архаична и преживела Макијавелијева мисао како циљ оправдава примену сваког средства?! Да ли је друштвени карактер у вредносном расулу руковођен искључивом борбом за имањем досегао ниво бескрупулозне друштвене бескарактерности и моралне изопачености на глобалном нивоу?

Овакво стање Фром схвата као „највећи друштвени експеримент” који треба да реши дилему да ли ужитак материјалног задовољавања (као пасивно чувство насупрот активнима – *благостању и срећи*) може представљати задовољавајући одговор на проблем људског постојања. Резултат експеримента је поразан, с обзиром на то да ниједно друштво

⁴Е. Фром, *Имати или бити*, Напријед, Загреб, 1979, стр. 58.

⁵Шире о употреби силе у друштву, погледати Жан Жак Русо, *Друштвени уговор*, Филип Вишњић, Београд, 1993, стр. 28–30.

⁶Фром, *Имати или бити*, цит. дело, стр. 118.

кроз историју до сада, па и ово данашње, високоиндустријализовано и технички софистицирано, чији је модус постојања подређен имању, не омогућује остварење човекове среће. У томе га спутава егоистични хедонизам који потиरे опште благостање, из чега исходе привидне заједнице у којима доминирају *несретни, усамљени, забринуте, утучени, деструктивни, неслободни и зависни, једном речју несрећни и неостварени људи* који постају „сретни” када испразном хедонијом убију време које тако тешко покушавају спасити.⁷ Тај апсурд временске илузије, у коме провејава човекова неоствареност родне пројекције, окупира и Ежен Јонескуову пажњу, чији је продукт схватање да су људи „гадни, бесни и зли, због свог хтења да много тога направе, а за то немају времена”. Да је у неком случају другачије, „били бисмо много учтивији и много стрпљивији једни према другима” закључује он.⁸

Радикални хедонизам као егзистенцијални модус бивства саздан на имању не може довести човека до среће, с обзиром на то да није саобразан аутентичној људској природи, која се једино, у својој противуречјима прожетој раскоши, може разлучити довођењем у везу са филогенетским развојем људске врсте и иманентним јој стваралачким радом, који је пресудно обликовао егзистенцијални смисао човека. Током цивилизацијског преображаја „развијање рада нужно је доприносило *тешњем повезивању чланова друштва*, јер је повећавало број случајева *међусобног помагања, заједничког делања* и бистрило свест о *корисности тог заједничког делања за сваког појединца*.”⁹ Ове Енгелсове речи, као сазнајни узор, добро дођу хуманистици социјалног рада да уочи своје дубоке парадигматичне корене у самом освиту цивилизацијског и онтогенетског развоја човека, када је почео да *ради*, јер је кључна одредница ове његове делатне склоности *социјална природа*; и то „проистекла из суштаства рада као оруђа одржања и (де)хуманизације егзистенције путем делања, које увек у свом процесу на различите начине *уједињује и солидарисхе људе*, некада *повезане у самом производном акту*, а некада кроз везу успостављену *коришћењем производа туђег рада*, при чему се у тако успостављеном социјалном контексту поспешују разноврсни облици *опште друштвене узајамности*, што такође сваки рад чини социјалним.”¹⁰

⁷ Исто, стр. 59.

⁸ Ежен Јонеско, *Човек под знаком питања*, Превела с француског Татјана Шотра, Градац, Чачак, 1990, стр. 24.

⁹ Ф. Енгелс, *Улога рада при претварању мајмуна у човека*, Култура, Београд, 1969, стр. 10. (подвукао М.П.)

¹⁰ Милан Петричковић, *Теорија социјалног рада*, цит. дело, стр. 11.



Са овим у вези треба разумети „становиште еминентних историчара цивилизације да се још у хорди и роду као архаичним облицима човекове друштвености срећу различити облици *солидарности* и *егзистенцијалног заједништва* који у свакодневној животној пракси артикулишу делатност социјалног рада.¹¹ Као антипод историјске праксе у којој су богати и моћни током читаве историје проводили радикални хедонизам смисао тражећи у неограниченом уживању, велики учитељи су закупљени категоријом (*vivere bene*) – *оптималном добробити људског рода* (која чини стожерну парадигму социјалног рада) у складу с којом се потребе деле на субјективне, чије задовољавање води тренутном уживању, од оних потреба које су *укорењене у људску природу чије остварење води људском напретку* и производи *eudaimoniu*, тј. „благостање” за целу заједницу.¹²

Оваквим вишеслојним сагледавањем категорије рада¹³ спецификује се његова продуктивна форма, профилисана свакодневним људским потребама, тако да он представља специфичан израз животне делатности која потврђује *целокупни карактер врсте – родну суштину човека, увек оваплоћену у друштвеним оквирима*, с обзиром на то да рад нужно осим успостављања односа човека који ради према самоме себи, увек представља и његов *однос према другима*,¹⁴ другим речима исказано, рад никада није изолован пошто увек буди *са-радњу* и основа је човекове социјабилности. Друштвеном природом рада успостављена *солидарност* подразумева *одговорност, бригу, респект, узајамност* и *напредак* који ће многи мислиоци уважити као стожер истинске *љубави према ближњем*, при чему треба имати на уму сликовиту теолошку аналогију по којој је сваки човек сваком другом ближњи. То сведочи и Цицерон својом максимумом *о љубави према роду људском и добротинству према сваком човеку* (*caritas generis humani*). То *добро-чинство* је у ствари *људски рад* (*делатни чин, добро-чињење*) у *сврси добра*, и то оног *заједничког свеопштег* које полази од цивилизацијског искуства, које је још римски стоик Марко Аурелије докучио о *сврси међуљудског постојања*, тврдећи како људи „постоје један ради другог”. Овај стоик тако залази у сферу *узајамности* која се у друштвеним односима остварује путем рада, коме је својствен *реципроцитет* и *наизменичност узајамних деловања*, при том практично потврђујући принцип по коме су

¹¹ Алберт Ваје, *Развитак цивилизације*, Београд, 1965, стр. 58–59.

¹² Е. Фром, *Имати или бити*, цит. дело, стр. 57.

¹³ О различитим одређењима категорије људског рада у њеној вишедимензионалности, шире погледати Драгослав Кочовић, *Социјална политика*, Београд, 2007, стр. 42–48.

¹⁴ К. Маркс, *Економско-филозофски рукописи из 1884*, Напријед, Загреб, 1967, стр. 251.

људи створени једни другима на узајамну корист и при чему се умножавају животне снаге сваке индивидуе засебно, и заједнице као целине, чиме се потврђује и осигурава свеопшти напредак и опстанак.¹⁵

Уважавајући суштину изнетих теза, Фром ће као кључне одреднице модуса бивствовања, тј. *истинског егзистенцијалног потврђивања човека и његове генеричке природе* препознати у *срећи* коју условљавају **међуљудска љубав, дељење и давање**.¹⁶ Бивствовање непосредно условљавају, тј. као нужне детерминанте се јављају *независност, слобода и присуство критичког ума* човека као творачког бића, чији је основни епитет *активност*, али не она исказана у форми спољних делатности или бизниса, већ она чијења оваплоћена у форми *унутрашње, продуктивне употребе човекових личних моћи*. У питању је *неотуђена активност* где човеково ја доживљава себе као *субјект своје самоделатности*, у процесу *стварања, произвођења и остајања у вези са својим производом*, тако да жива активност ствараоца *испољава његову творачко-преображавајућу моћ*, па су он и његова активност стопљени у једно, што представља *неотуђену-продуктивну активност*¹⁷ без које нема истинског бивствовања човека. Одатле, под *бивствујућом активношћу* Фром подразумева *рођење, живот, делатност, испољавање, обнављање, истицање, истрајност, раст, занимање за друге, давање другима и вољење других*, што све потврђује превладавање властите егоистичности човека. Према Мајстер Екарту, на кога се позива Фром, *бивствовање представља делатност у класичном смислу продуктивног изражавања властитих људских моћи*, где бивствујући човек „излази из себе”, „ври”, „саморађа се”, „тече и протиче кроз себе и преко себе”, тако да сликовито речено бивствујући човек „трчи у мир”, превладавајући све облике везаности за жудњу и его који гоне ка имању.¹⁸

Погледајмо како се та Фромова егзистенцијална противстављеност модуса имања и бивствовања, (условљеног родном суштином човеку

¹⁵ Милан Петричковић, *Теорија социјалног рада*, цит. дело, стр. 80.

¹⁶ Фром, *Имати или бити*, цит. дело, стр. 118.

¹⁷ Фром је у књизи *Бекство од слободе* употребљавао термин „спонтана активност” да би га касније променио у „продуктивна активност”. Чини ми се упутним да успоставим евентуалну аналогију овог Фромовог схватања спонтаних-продуктивних активности, са (у мом теоријском приступу универзалности социјалног рада засебно појмљеним сегментом) *спонтаним социјалним радом* који се у својој аутентичности и невлашности одликује продуктивношћу. Није ли том логиком посматран професионални (између осталог плаћени) социјални рад ближи Фромовом појму имања?! (Прим. аут. М.П.)

¹⁸ Е. Фром, *Имати или бити*, цит. дело, стр. 106.



предоређене специфичне „аскезе” коју захтева бивство) потврђује у темељним основама универзалне делатности социјалног рада.

Нужност хумане аскезе у социјалном раду

Доводећи у везу модус човековог бивствовања и имања, Фром изводи логичан закључак, да *бивствовање може напредовати само у оној мери у којој се смањује модус имања*, тј. да *бивство захтева напуштање егоцентричности и себичности*, као и *одрицање од тежње ка сигурности, властитог поседовања материјалности*, или, изражено речима које су често употребљавали мислиоци – себе учинити „празним” и „сиромашним”.¹⁹ Тако појмљено сиромаштво, као супротност иметку, подразумева практично одрицање и суздржавање човека у смислу његовог ослобађања од сваке жудње и похлепе за сопственим (егоистичним) поседовањем имовине, наспрам чега се налази бивствовање, *остварено кроз међуљудско (алтруистичко) – према другом човеку реализовано, давање и дељење*. Дакле, истинско бивствовање подразумева човеков однос самопревазилажења, при чему он као засебна индивидуа надраста сопствени егоизам, практикован у најразличитијим облицима себичности, као његову негацију изграђујући *човечан однос према другим људима, који почива на уважавању, бризи и одговорности* за њихов егзистенцијални *напредак*. Имајући то на уму, Фром и пише: „Под бивствовањем мислим начин постојања у којем се ништа нема нити се за имањем чезне већ је човјек радостан, своје способности користи продуктивно и сједињен је са свијетом”.²⁰ Та стваралачко-продуктивна човекова сје-дињеност са светом одржава се у том „све-једном” (уједињеном тоталитету) конкретног човека са другим људима, кроз цивилизацију, искуствено стваране и практично провераване парадигме његове социјалне природе, попут *заједништва, међуљудске упућености, узајамности и солидарности*.

И ево нас у самим историјским коренима универзалне делатности социјалног рада, из којих је он као продуктивна форма људског творства и поникао, као специфична, човековој онтолошкој задатости саобразна, *хумана аскеза одрицања*: за, и у име, свеопштег развоја сваког човека. О каквој се заправо аскези ради и како се она манифестује? Чега се – којих облика имања човек одриче? Постаје ли тим одрицањем путем дељења са

¹⁹ Фром, *Имати или бити*, цит. дело, стр. 124.

²⁰ Исто, стр. 70.

другим људима тога што поседује, човек који даје, сиромашнији? Све су то логична питања која се намећу када се акценује „сиромашни” модус бивствовања као стожер делатности социјалног рада.

Могући одговори су садржани у Фромовим сазнајним аналогијама, виспрено надахнутим јеванђељским мудростима хришћанске филозофије, која је давно зашла у езотерију истинског бивства, што потиरे човеков робовски усуд засебног имања. Ослобађање од зависности поседовања ка сиромаштву бивства иде преко умањивања тог поседованог, кроз давање и позајмљивање ближњем, на шта као морални императив упућују Христове речи: „Који иште у тебе, подај му; и који хоће да му узамииш, не одреци му,²¹ и то тако да се даје више од онога што се тражи: „И ако те потјера ко један сахат, иди с њиме два”.²² Корак даље ка аскези битисања је и давање непријатељима, и то у квалитативно-квантитативном смислу више од траженог пред судом, на шта упућују стихови: „И који хоће да се суди с тобом, и кошуљу твоју да узме, подај му и хаљину;”,²³ као и несребично уступање силецији који „удара по образу”: „који те удари по образу, окрени му и други; и који хоће да ти узме кабаницу, подај му и кошуљу”.²⁴ Духовно осиромашење тог истог образа у форми губљења честитости и самопоштовања узрокованог пристанком на трпљење батина зарад бивства пут је духовне немаштине којом се заврећује царство небеско, на шта језиком симбола алудирају благовесне новозаветне речи: „Благо сиромашнима духом, јер је њихово царство небеско”,²⁵ у односу на чију вредност су безначајна блага на земљи као што и сведоче стихови: „Не сабирајте себи блага на земљи, гдје мољак и рђа квари, и гдје лупежи поткопавају и краду.”²⁶

На природну нужност човечног „осиромашења” преко *међуљудског делења*, саобразну свакодневном обитавању заједнице, указује даље Фром, наводећи морални став црквеног оца Василиуса, за кога је сврха материјалног добра да служи људима, у вези чије моралне вишеслојности се он пита: „Лоповом називамо онога тко некоме одузме дио одјеће. Али зар онај тко не обуче сиромаша а могао би, заслужиује неки други назив?”

²¹ Библија или Свето Писмо, Старога и Новогa Заветa, превео Стари Завет Ђура Даничић, Нови Завет превео Вук Стеф. Караџић, У Београду, издање британског и иностраног библијског друштва. *Јеванђеље по Матеју*, 5,42.

²² Исто, 5,41.

²³ Исто, 5,40.

²⁴ *Јеванђеље по Луци*, 6,29.

²⁵ *Јеванђеље по Матеју*, 5,3.

²⁶ Исто, 6,19–21;



Слично њему, још у 4. веку Кризостом упозорава да сувишна добра не смеју бити произвођена нити трошена: „Немој рећи: употребљавам оно што је моје, јер употребљаваш оно што је теби туђе; стога ја то називам туђим добром јер га употребљаваш отврднута срца и сматраш исправним да ти сам живиш од онога што је твоје”, с чим се слаже и Тома Аквински етичким судом да је приватно власништво оправдано само ако најбоље служи циљу задовољавања добробити свих.²⁷

Само у истородју са овде наведеним етичким постулатима о смислу међуљудског дељења могу се разумети дубље мисаоне визије, које потиру себичност имања пред алтруизмом битка, којим се, као мотивом, баве све културе током историје, потенцирајући, за – ка иметку склоне, а у сазнању сиромашне, често неразумне моралне вредности оличене у бисерју духовних предања. *Захвалан треба да буде онај који другима даје*, потрошачком систему вредности и утилитаристичком менталитету страна морална задатост, честа је тема у широком опсегу од народних предања и књижевности до филозофије религије, која расветљава суштину човековог хуманог бивства. И заиста, није ли апсурд човекове незајажљивости отуђених потреба, у чију нелогичност задире овај морални став да човек опхрван потрошачком грозницом жали када се одриче личног иметка, забрављајући на *радост давања*, пошто има шта да подари онима који то нису у стању ни према самима себи, а камоли према другима?!

Нимало случајно Фром није о *радости* говорио као о изразу човекове продуктивне активности, која није врхунац доживљаја, који кулминира и убрзо завршава, већ пре зараван, стање осећаја које прати *продуктивно испољавање битно људских способности појединца*. Другим речима, радост је жар који прати бивствовање раскошног сиромаштва, које води ка неограниченим висинама царства небеског, само Боговима доступно, што само ретки, који се одрекну имања, кроз остварени битак немаштине, могу да досегну. Огромна већина остане лажно радосна у фетишу имања, попут богатог младића коме је Христ, као нужан услов уласка у царство Божије, предочи обавезу његовог одрицања од свог расположивог богатства, поредећи га, на крају када се одрекао небеског бивства и приклонио пролазном иметку, са камилом и тежином њеног проласка кроз иглене уши.²⁸

Феноменом радосне аскезе бивства у свом антрополошко-етичком учењу бави се и Спиноза, схватајући радост као „прелаз човека из мањег

²⁷ Е. Фром, *Имати или бити*, цит. дело, стр. 101.

²⁸ *Јеванђеље по Матеју*, 16,24.



у веће савршенство”, за разлику од жалости коју карактерише као „пре-лаз човека из већег у мање савршенство.” Како не би пропао у развоју, сматра Спиноза, човек мора настојати да се приближи „моделу људске природе”, чији је услов *оптимална слобода, рационалност и активитет*, путем којим човек *постаје оно што може бити*. Та пројекција оног – будуће могућег, оличена је у добру, под које Спиноза подводи *одговарајућу каквоћу инхерентно људској природи*, у вези чега он дословно каже: „све за шта смо сигурно да је средство које може довести све ближе и ближе моделу људске природе што смо га ставили пред себе”, тако да *радост чини оно што осећамо у процесу напредовања према циљу постојања својима*. Супротно радости као врлини, свако спречавање достизања тог циља човековог самопостојања, јавља се жалост (туга, потиштеност) као грех неостварености.²⁹

Није ли ова Спинозина етика латентно садржана у пракси социјалног рада (упркос томе што тешко ко од њених посленика да ишта зна о њој), чија сврховитост може да се разлучи у тежњи ка *откривању и буђењу тужних, грешних и неостварених људи, у правцу радосног напредовања ка уобличавању сопственог настајања?*

За филозофију социјалног рада значајна је једна одлика међуљудског дељења, која осиромашење, настало одрицањем од датих добара другог, чини привидом; прецизније речено, *сиромаштво ове врсте је заправо облик самобогатења у истинском бивству*, где се онај који губи – давајући, пропорционално давају – у ствари богати. Фром указује да моћ ума, љубави, уметничког стваралаштва, као и све остале битне моћи расту процесом испољавања, при чему *потрошено није изгубљено*, већ управо супротно, *изгубљено је оно задржано*. Једини начин угрожавања човекове сигурности лежи у његовом самогубљењу, у *помањкању вере у живот и у властите продуктивне моћи*, у тенденцијама назадовања, у унутрашњој лењости, или спремности препуштања да други, на било који начин, одређују његов живот.

Треба ли много напора за успостављање јасне аналогије пресликавања, ових димензија аскезе дељења са праксом социјалног рада, која практично потврђује логички парадокс да *потрошено није изгубљено*, тј. *да је изгубљено задржано?* Има ли сликовитијег и очигледнијег примера од цивилизацијом исказиваних видова најдубљег и најаутентичнијег социјалног рада у оквиру породичне, родбинске, суседске или које друге солидарности, по принципу *in solidum* – *сви за једног, један за све*, где свакако

²⁹ Е. Фром, *Имати или бити*, цит. дело, стр. 149.

доминира породично заједништво, које током историје опстаје управо захваљујући том животном-свакодневном *трошењу* које, све више што се на релацији родитеља и деце, у континуираном кругу следа генерација, с колена на колена, остварује, у следећим поколењима се као *добит задржава, опстаје и множи*.³⁰ Такође и у професионалном социјалном раду, у оквиру институционалног система нужно долази до одрицања ове врсте, између социјалног радника и људи са којима они деле своју стручност, време, знање, емоције, мотивацију, што представља привид некаквог губитка, који у суштини исходује богаћењем, кроз другоме дато. У том аспекту, универзална делатност социјалног рада до данас потврђује древно искуство хришћанске филозофије која аскетску снагу овог дељења подводи снажним алегоријама у сферу метафизичког пркошења физичким законима, кроз истицање мотива Христовог храњења више хиљада људи са неколико риба и хлебова. То за ефекат има потенцирање неограничених моћи међуљудског дељења, у овом примеру крајње скромне количине хране, која се сиромаштвом деобног богаћења умножила толико, да не само да су њоме нахрањени сви, већ ју је и претекло.³¹

Ма како наивно и реалитету страно да звучи реторска дилема, износим је на овом месту, питајући се колико би се могло гладних, жедних, голих и босих, нахранити у Србији по овом принципу дељења, који као да више не постоји, упркос постојању, са једне стране, оних који располажу са много хлеба и рибе, насупрот онима који немају ништа, са друге стране?!

Продуктивна форма давања на којој Фром инсистира, провоцира и једна од круцијалних етичких поставки социјалног рада, у складу с којом се и може разумети богатство одрицања, пошто једини начин угрожавања човекове сигурности лежи у његовом самогубљењу, у *помањкању вере у живот и у властите продуктивне моћи*, у тенденцијама назадовања, у унутрашњој лењости, или спремности препуштања да други, на било који начин, пројектују његов живот. За разлику од аскезе давања која почива на продуктивно-стваралачким моћима човека, и која у суштини не умањује његово неисцрпно богатство, јер је у прилици као творац да га непрестано ствара, обнавља и умножава, право сиромаштво настаје у одсуству поменуте продуктивности где човек као потребито биће није способан да

³⁰ Милан Петричковић, *Смисао потомства у науку српског народног предања*, Социјална мисао, Часопис за теорију и критику социјалних идеја и праксе, бр. 30–31, Београд, 2001, стр. 127–142.

³¹ *Јеванђеље по Марку*, 8,2-9.



производи ни за себе, ни за друге, због чега нема шта у својој немаштини са другима ни да подели.

Зато, дијалектички постављена теоријско-филозофска парадигма науке социјалног рада, у само језгро сопствене епистемологије, мора у форми кључних начела да озбиљно развија идеју *продуктивног бивствовања човека*, заснованог на *делатном активитету самостваралаштва, самопомагању и максималном ослањању на личне потенцијале*, без обзира на њихову честу ограниченост и безживотност.³² Хуманистичка професија социјалног рада оправдава овај свој епитет човекољубља само у оној мери, у којој (као сушту супротност безвредном бирократско-чиновничком оперисању са шифрама, и различитим, данас посебно популарно-помодним, а давно познатим појмовима обележеним новим терминима) *препознаје, буди, подстиче и развија* управо те, из било ког разлога, потиснуте егзистенцијалне енергије, чијим поспешивањем се осваја и употпуњава права природа сваког људског бића. Уместо симплификованих бављења, за науку социјалног рада, у сазнајном смислу периферно-формалним испразностима попут „тренера”, „водитеља”, „пеговарача”, „супервизијских сеанси”, „бенефита” или креативног „brainstorminga”,³³ сматрам да данас актуелан социјални рад мора да усмери пажњу на бит сопственог идентитета и да се озбиљније позабави сопственом епистемологијом, у оквиру које посебно значајно место припада баш овом аспекту (не)оствареног бивствовања човека. Разлог је крајње једноставан пошто се, утичући на евентуалне егзистенцијалне промене људи којима покушавају да помогну, социјални радници свакодневно баве овим комплексним феноменом човековог бивства, умногоме чак и да не знају, суочавајући се са успаваним и закржљалим снагама алкохоличара, наркомана, просјака, скитница и многих других. Степен *активирања личног напора сваког човека у правцу подстакнутих самопромена*, које би максимално требало да антиципирају у свом стручном раду социјални радници у борби за бољитак егзистенцијалног преображаја неостварених, једини је меродавни узус професионалних ефеката или неуспеха ове професије. У супротном, она

³² Шире о овом начелу социјалног рада погледати: Милан Петричковић, *Начела социјалног рада у предању српског народа*, Докторска дисертација, ФПН, Београд, 1999, наслов: *Самопомоћ и ослањање на сопствене снаге*, стр. 237–241.

³³ Као израз помодног тренда у последње време се законито у науку социјалног рада установљавају нови англиосаксонски термини којима се обележавају већ познати „стари” појмови. Уместо бављења суштином сложених научних дилема од значаја за развој науке социјалног рада, новом терминологијом се остаје на површности сазнајног формализма. (Прим. аут. М.П.)

као сопствени усуд прихвата инфериорно робовање занатским канонима из скромних и испод скромних штива, уобличених у фразе методичких упутстава за „добру” праксу, у вези које се константно питам: може ли та „добра” пракса да постоји ако нема њој адекватну „добру теорију”?

Потврда човековог бивствовања реализована путем његовог дељења са другима, у својим различитим финесима противстављености, може да буде од велике користи теорији и методологији социјалног рада, с обзиром на то да се ова универзална људска делатност у свом фундаменту сучава са латентном природом, у пракси споља видљивих манифестација. Колико ми на овом месту дозвољава простор, само ћу отворити једно круцијално питање с тим у вези, које се тиче две врсте различитих дељења које се током читаве историје цивилизације испољавају. *Прва врста дељења се остварује тако што они који имају од свог вишка иметка дају онима који немају, док друга врста дељења почива на дељењу оних који имају мало, па то мало деле са онима који немају ни то мало, тј. немају ништа.* На ову често прикривену и у сложености друштвених контроверзи замаскирану двосмисленост давања, опомиње патинаста мисао древних култура, која у различитим духовним поукама варира мотив библијске приче о удовичином динару, чијом херменеутиком Христ прави разлику између давања богатог трговца, који даје од свог вишка, и давања удовице која даје мало, али је то изузетно много, јер је све што она има. Језгровит садржај, морална дубина и значај за распознавање различитих облика давања и у сфери социјалног рада, оправдавају ме да у целости наведем ову јеванђељску причу:

„Погледавши пак горе видје богате гдје међу прилоге своје у Хазну Божију;

А видје и једну сиромашну удовицу која меташе ондје двије лепте:

И рече: заиста вам кажем: ова сиромашна удовица метну више од свију:

Јер сви они метнуше у прилог Богу од сувишка својега, а она од сиротиње своје метну сву храну своју што имаше.”³⁴

Није ли овај архаични морални мотив више него актуелан и данас, због чега ћу, (упркос ризику иритирања савремених експерата и „коуча” мајсторских радионица где шегрти и калфе коло воде у убрзаном вишеча-

³⁴ Јеванђеље по Луци, 21,1-4.



совном просветљењу савремених социјалних радника) као илустрацију, најсавременијег гносеолошког проблема вредног пажње, да га овде отворим. Довољним разлогом чини ми се чињеница да социјални радници као институционални представници државе најдиректније учествују у овој *лицемерној подели између богатих и сиромашних*, у име опште хуманости, на шта су још 60-их година упозоравали радикални теоретичари социјалног рада. Тиме, свесно или несвесно, они у служби владајуће политике, као њени лојални службеници (или слуге, ако служе) одржавају неправедан и људској природи стран – алијениран систем вредносних норми, у који, милосрдним интервенцијама давања мрвица и отпадака са богатог стола, покушавају да прилагоде, социјализују и култивишу оне који су принуђени да на милост те врсте чекају па и по цену тоталне људске обезвређености и ниподаштавања. У исто време социјални рад је у ризику да се, под плаштом лажне помоћи немоћнима, претвори у *перфидно средство контроле, владања и најразличитијих манипулација, а његови носиоци у агенте социјалне контроле изнајмљене од државе да региструју, прате и стигматизују – друштвено етикетирају исте те невољнике, којима се пружа помоћ*.³⁵ Упут, социјални радници су за то новчано награђени, што их не спречава да се заклињу у своју хуманистичку свест, нераскидиво стопљену са категоријом љубави коју слично свештеницима као божју еманацију спроводе на земљи међу људима. Наравно, ако се бит социјалног рада уско појми из квазитеооријских дискурса фундираних на наводној анализи, у ствари омиљеном лаицизму блиском препричавању случајева из праксе, саветодавном раду руковођеном клиничко-медицинским моделима и оријентисаношћу на клијенте, (као да ти исти клијенти не живе у реалитету дубоко социјалних контроверзи и социјалне неправде, већ су у неком апстрактном вакууму свог издвојеног – маргиналног света) онда ово онтолошко питање у тоталитету појмљеног социјалног рада заиста и нема смисла.

Као апсолутни антипод социјалном раду се, током цивилизацијског кретања, практично намеће обиље, логиком свакодневног живота искушаваног, дељења, које је увек велико, пошто је искрено и до краја подељено, без обзира на његову материјалну скромност. То је оно дељење које фигуративно одсликава (већ поменуто) удовица из Јеванђеља, која се одриче од свог недостатка, затим хришћански оци, који када неко хоће да им нешто украде, у томе му сами помогну, или зен-будиста који лопову

³⁵ Шире о овоме погледати, Walter Hollstein, Marianne Meinhold, *Социјални рад у капиталистичким продукционим условима*, Виша школа за социјалне раднике, Београд, 1980.

који из његове куће иде празних руку даје ћебе на коме медитирајући седи, при том још искрено жалећи што не може да му месец, који на небу сија, дохвати и поклони! То је оно *жртвовање*, добро знано истинским заједницама у оквиру којих се просто подразумева да се *дели све оно што се има*, при чему се потиरे приватно власништво које удаљава и антагонистичким чини људе примарно вођене слепим егоизмом. Ко је онда човечнији, савременији и развијенији у људском смислу, намеће ми се питање, да ли данас технички софистицирано друштво које дозвољава свакојаки интересни вандализам па и убијање и истребљење читавих народа и култура, или „примитивне“ заједнице из прошлости о чијој природној људскости дељења сведочи истраживач Тарнер који, истражујући културу Самоанаца, није могао да им објасни шта то значи бити сиромашан. На његове покушаје да им објасни проблем сиромашних људи у Лондону, један Самоанац је реаговао чудећи се: „Како то? Нема хране? Нема пријатеља? Нема куће да се у њој живи? Где је он одрастао? Зар нема кућа које припадају његовим пријатељима?“³⁶ И заиста, како примећује у својој егзистенцијалној и мисаоно-луцидној једноставности, овај човек лишен приватног власништва, није ли апсурдно да данас код толико хране, кућа и свакојаког материјалног изобиља, многи људи у целом свету, па и код нас, умиру од глади и бескућништва лишени пријатеља. Упркос сложеној феноменологији разлози за то су врло јасни, између имања и бивства, како добро примећује Фром, данашња (не)култура отуђења људској суштини приклања се имању.³⁷

Управо тај модус поседовања спречава потврђивање човекове социјалне генеричке суштине предодређене ка егзистенцијалном неговању *начела узајамности* које је врло значајно за теорију и праксу социјалног рада, пошто се само помоћу њега може превазићи пасивна зависност и подчињен положај међусобних супротности моћних и немоћних. Узајамност подразумева однос равноправних који дају и примају, чиме граде *заједништво* уређено уравнотеженим дељењем, где нема искључиве доминације која ниподаштава и мање вредним чини оне који су тренутно принуђени да узму, јер ће после тога искористити своју продуктивност да у одређеним околностима дају конкретно онима од којих су у невољи нешто добили. Тај квалитет *спонтане узајамности свакодневице* ме и наводи да као битан сегмент у универзалној структури сложене делатности социјалног рада посебно место дам *социјалним активностима* карактера социјалног

³⁶ O. T. Mason, *Origins of Invention*, New York, 1899, p. 27.

³⁷ Ерих Фром, *Револуција наде*, Графос, Београд, 1980, стр. 35–63.



рада, које се вековима уређују *народним обичајима и моралом, у оквиру породице, фамилије, добросуседства и шире локалне заједнице*.³⁸

Радост бивствујуће аскезе, зарад свестранијег сагледавања социјалног рада у његовој универзалности, неодвојива је и од *категорије љубави* чија се бит огледа у *отеловљењу суштаствено људских својстава*,³⁹ због чега се она и може оправдано схватити као „продуктивна форма одношења према другима и према себи. Она подразумева одговорност, бригу, респект и знање као и жељу да друга особа расте и напредује.”⁴⁰ Задатост такве љубави, која се у ствари дели и умножава међу људима, јесте да се људи узимају као крајњи циљеви, а никада као средства, што је једино могуће када ти субјекти у љубавном јединству себе превазиђу сопственом друштвеношћу, и то кроз конкретан чин вођен спонтаношћу или свешћу, „да је слободан развој другог или других, услов сопственог развоја или услов узајамног слободног развоја заједнице у којој (и чијом снагом) се он остварује”.⁴¹ О овој љубави, која се односи на сваког човека и цело човечанство, Фром говори као о братској љубави, истичући да је њен почетак љубав исказана према беспомоћнима и сиромашнима. Наводећи њене карактеристике Фром подвлачи *узајамну одговорност, бригу и респект*, као и познавање сваког другог људског бића и што је од посебне важности, за социјални рад, жељу да се унапреди његов живот.⁴²

У основама ове делатности је *практично унапређивање најразличитијих аспеката људског живота*, што значи да је сама љубав у својој *делатно-преображавајућој форми средиште социјалног рада, путем ког се потврђује аскеза међуљудског бивства, рефлектована у дељењу, заједништву, солидарности, узајамности и осталим облицима егзистенцијално условљеног одрицања*. Такво стваралачко љубавно подвижништво социјалног рада, које се кроз конкретно дело људског преображаја у реалности потврђује, негира терминолошку испразност појма љубави, попримајући на тај начин обличе обзнањеног човековог бивствовања, истородног аутентичној људској природи.

³⁸ Погледати: Милан Петричковић, *Начела социјалног рада у предању српског народа*, поглавље насловљено као *Начело заједништва и међуљудске упућености у српском народном предању и социјалном раду*, цит. дело, стр. 153–192.

³⁹ Ерих Фром, *Бекство од слободе*, Нолит, Београд, 1964, стр. 116.

⁴⁰ Абрахам Маслов, *Мотивација и личност*, Нолит, Београд, 1982, стр. 234.

⁴¹ Ив Растимир Недељковић, *Социјални рад, прилог студијама научних основа*, Београд, 1982, стр. 7.

⁴² Ерих Фром, *Умијеће љубави*, Напријед, Загреб, 1985, стр. 46.

Само под условом да се то људско развијање у друштвеној симбиози узајамно-повратног респекта, бриге и међуљудске одговорности практично потврди у сфери социјалног рада, остварује се делатно-плодоносна љубав, којом се једна засебна индивидуа превазилази, кроз сопствену негацију стварања новог људског квалитета у *стопљености са другом индивидуумом*, што представља услов човековог *ослобађања* од егоизма, што резултује крајње дубоким моралним осећањем да „једна особа осећа потребе друге особе као сопствене”.⁴³ Потирањем међуљудских граница кроз љубав, човек гради алтруистичку људску заједницу, ослобођену анималне саможивости, у којој појединац представља цело човечанство и обрнуто, где цело човечанство представља појединца.⁴⁴

На том цивилизацијском путу искушења људске врсте, којим се модус поседовања превазилази модусом човековог бивствовања, универзална делатност социјалног рада има посебну важност, под условом да са позиција садашњости изгради сопствене епистемолошке темеље на цивилизацијски глачаним искуствима попут овог Фромовог. Само на таквој, и њој сличним изворишним основама, које сежу у сам фундус онтолошке предодређености социјалног рада, сагледаног у дијалектичком контексту историјске вишеслојности човека и његове друштвености, може се схватити његов родни тоталитет, који захтева њему саобразне методе „савременог” социјалног рада.

У супротном, ова специфична људска делатност остаће спутана у сазнајним оковима квазисавремених и епигоних теоријско-методичких спекулација, којима измиче суштина латентних феномена, у одсуству филозофских беоцуга, неспретно, а једино могуће, мењаних за гносеолошки-баналне квазиновине термилолошких фразеологија.

Литература

Библија или Свето Писмо, Старога и Новог Завјета, превео Стари Завјет Ђура Даничић, Нови Завјет превео Вук Стеф. Караџић, У Београду, издање британског и иностраног библијског друштва.
Вајс А. (1965), *Развитак цивилизације*, Београд.

⁴³ Исто, стр. 232.

⁴⁴ Шире о овоме погледати: Драгослав Кочовић, *Религијска учења, Социјалне вредности религијских учења*, Београд, 2010, наслов: *Агапејска љубав и проблем етике*, стр.173–177.



- Енгелс Ф. (1969), *Улога рада при претварању мајмуна у човека*, Београд, Култура.
- Јонеско Е. (1990), *Човек под знаком питања*, превела с француског Татјана Шотра, Чачак, Градац.
- Кочовић Д. (2007), *Социјална политика*, Београд.
- Кочовић Д. (2010), *Религијска учења – Социјалне вредности религијских учења*, Београд.
- Маркс К. (1967), *Економско-филозофски рукописи из 1884*, Загреб, Напријед.
- Маслов А. (1982), *Мотивација и личност*, Београд, Нолит.
- Mason O. T. (1899), *Origins of Invention*, New York.
- Недељковић И. Р. (1982), *Социјални рад, прилог студијама научних основа*, Београд.
- Петричковић М. (2001), *Смисао потомства у науку српског народног предања*, Часопис за теорију и критику социјалних идеја и праксе, бр. 30–31, Београд, Социјална мисао.
- Петричковић М. (2006), *Теорија социјалног рада*, Београд, Социјална мисао.
- Русо Ж. Ж. (1993), *Друштвени уговор*, Београд, Филип Вишњић.
- Стефановић-Караџић В. (1985), *Српске народне пословице*, Београд, Просвета–Нолит.
- Фром Е. (1979), *Имати или бити*, Загреб, Напријед.
- Фром Е. (1964), *Бекство од слободе*, Београд, Нолит.
- Фром Е. (1980), *Револуција наде*, Београд, Графос.
- Фром Е. (1985), *Умијеће љубави*, Загреб, Напријед.
- Hollstein W. Meinhold M. (1980), *Социјални рад у капиталистичким продукционим условима*, Београд, Виша школа за социјалне раднике.



THE PREVAILING/EXISTING ASCETICISM OF SOCIAL WORK IN THE TEACHING OF ERICH FROMM

By Milan PETRICKOVIC

ABSTRACT

The fruitful philosophical thought of Erich Fromm reaching into the ontological secrets of man's native guaranteed essence by duality of possession and being in their dialectic opposition is important and yet sufficiently unexplored source of value paradigms of the social work science. Fromm's thought opens up for the humanities of social work the issues of human totality and to him immanent existential teleology the aspects of which are practically met on a daily basis by social workers without them being aware of it. In that context social work (spontaneous through professional one) presents a particular type of prevailing/existing asceticism (self-abnegation) in which historical- civilization roots have settled the principles of activity self-creation, inter-humanitarian sharing, commonness, mutuality, solidarity and love as pivotal bases of existential sense and joy.

Key words: social work, possession, existence, sharing, asceticism, mutuality, love