

Драго Перовић
Филозофски факултет Никшић
Црна Гора

СУБЈЕКТ ОБРАЗОВАЊА: РОЂЕЊЕ И СМРТ

THE SUBJECT OF EDUCATION: BIRTH AND DEATH

ABSTRACT This brief sketch intends to draw attention to a common new age „burglary“ into reality, interaction and common „death“ of recognizable hopes of Moderna: its subject, education and knowledge.

Key words: subject, education, knowledge, „society of knowledge“.

АПСТРАКТ Ова кратка скица има намјеру да упути на заједничку нововјековну „провалу“ у стварност, узајамно дјеловање и заједничку „смрт“ препознатљивих узданица Модерне: субјекта, образовања и знања.

Кључне ријечи: субјект, образовање, знање, „друштво знања“.

Да нам овдашњи образовни систем дозвољава, не само људски него и логично, требало би очекивати да данас поводом 30. година *Луче* говорим о сопственом образовању кроз студирање и рад са овдје присутним професорима Вукићевићем, Лаушевићем и Шијаковићем, и њиховим дјелом – *Лучом*. Дакако, радило се о класичном систему образовних вриједности у којима се хумболтовски под образовањем разумијевало све што „човјеку даје вриједност“¹, при чему је сама *Луча* као расадник знања постајала истински субјект образовања. Али, овдје је ријеч о образовању и знању у „друштву знања“.

Ова кратка скица има намјеру да упути на заједничко „провалу“ у стварност, узајамно дјеловање и заједничку „смрт“ препознатљивих узданица Модерне: субјекта, образовања и знања. Картезијански начин конституције, рођења модерне субјективности као такве и са њом истом пупчаном врпцом везане једнојајчане близанкиње науке, као што знамо порођен је Декартовим *Медитацијама о првој философији* (1641) као новом утемељењу сваког могућег знања уопште: утемељењу које само знање не разумијева више по античком моделу из његовог садржаја, него у цјелини из самог бивствујућег кога одликује чежња за знањем. То се збило као исто-времена порађање „мислеће супстанције“, *cogito*-а, а не субјекта², који

¹ Wilhelm von Humboldt, *GW*, Bd. 1, 1965, 82.

² Код Декарта још не начазимо појам субјекта али налазимо све оно што ће касније тај појам испунити. Прије свега то је „прва“ и „апсолутна извјесност“ *cogita* који се поставља у темељ не само сазнања већ и свега што јесте, при чему „оно 'sum' означава идентитет 'ја' и 'мислим', који доказује самосвијест као фундамент сазнања истине.“

сумњајући долази до првог извјесног знања³ и упада још извјесније идеје Бесконечног у коначну сазнајну субјективност. Иако сумња и Бог, пустошећи, упадају уједно у нашу свијест, и тако је конституишу као извјесну, они се даљим извођењем постављају једно наспрам другог: Бесконечно остаје немисливо за *cogito*. Трећа односна тачка јесте *res extensa* и према њој је *cogito* усмјерен самом својом ка знању оријентисаном субјективношћу. Иако *Пета медитација* упућује да је не само сазнање просторне стварности, већ и самосазнање утемељено у Божијој егзистенцији, овај почетни трансцендентни конститутивни момент губи на својој дјелотворности у Декартовој механицистички пројектованој стварности и ка њој упућеној математизованој рационалистичкој философији⁴. Субјективност се задовољава својом саморефлексивношћу, *ego* ствара себи могућност да постане „творца“ сопствених представа и да преко њих образује самог себе⁵.

Међутим, ова најмање истовременост а смисаоно првенственост идеје Бесконечног⁶ у односу на самоизвјесност субјекта, опстаје само до младог Спинозе⁷, који такође идеју Бесконечног у коначном прихвата као апостериорни доказ Божије егзистенције. Већ са Лајбницом на одређен начин (наглашавањем аперцепције) нестаје овај изворни однос могућег субјекта према трансцендентном и несазнатљивом⁸.

Christian Link: *Subjektivität und Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes*, Stuttgart 1978, 120

³ У утемељењу извјесности знања на сумњи, по својим каснијим последицама, сумња се заиста показује као „адвокат једног еманципујућег просветитељства које се отцјељује од Бога, једног самопогрвљивања човјека наспрам Бога“ (Christian Link: *Subjektivität und Wahrheit*, 101) иако је прије тога, зарад сопствене сигурности и утемељења, сама сумња нужно потребовала божанску егзистенцију унутар саме „мислеће супстанције“.

⁴ Због тога је Паскал онако заједљив: „Не могу да опростим Декарту. Њему би било веома мило да је у целој својој филозофији могао проћи без Бога, али се није могао уздржати да му не призна да је он зврцнуо прстом да би се свет покренуо. После тога, Бог му више није требао.“ *Мисли*, 77.

⁵ René Descartes: *Медитације о првој филозофији у којима се доказује Бошја егзистенција и разлика између људске душе и тијела*, Београд 1998, II, 18.

⁶ Интересантно је да за разлику од касније философске рецепције и њихове улогу у модерној философији субјективности сам Декарт своје *Медитације* првенствено одређује као „доказивање Божије егзистенције и разлике између људског тијела и душе“. Извјесност самог субјекта је у другом плану. Она служи само као одскачна даска за ово већ наведено. О овој истовремености која се показује као првенственост идеје Бесконечног види у *Трећој медитацији*: „...очигледно ми је да се у у бесконачној супстанцији садржи више стварности него у коначној, и да, дакле, у извјесној мјери, *представа* о бесконачном у мени претходи оној о коначном, то јест: <представа> о Богу <у мени претходи представи> о мени самом.“ С друге стране, овај увид представља један од историјских ослонаца Леви-насовог мишљења.

⁷ Види: Baruch de Spinoza, *Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014 (Или: Baruh Spinoza, *Rasprava o Bogu, čovjeku i njegovoj sreći*, Београд 1987).

⁸ Види: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Izabrani spisi*, Zagreb 1980, 29-33. И Лајбницу се „чини“ да се у Декартовом методском долажењу до прве извјесне истине „посегло за богом

Иако морамо имати у виду да се велика тројка европског рационализма, зарад могућности човјековог самосазнања, првенствено бави проблемом супстанције, а не субјекта, оно што излази из њихове философије, уз помоћ Лока и Хјума, већ од Русоа, зарад идентитета самог новопроглашеног субјекта, прави већи зјап између иманентног и трансцендентног него што је онај декартовски између *res extensa* и *res cogitans* и тиме сво сазнање усмјерава ка новоскицираном аутономном субјекту и његовој робинсоновској индивидуалности. Овај прекид везаности сазнања за трансцендентно је оно одређујуће не само за конституцију модерног субјекта и процват образовања, већ и за каснију вишесмисленост самог људског знања.

Ова ужа варијанта самоутемељујуће субјективности, укотвљена у самоодносној самосвијести, до своје апологије долази у њемачком класичном идеализму и добу у коме се он, нимало случајно, појавио и довео до *апсолутизације* субјекта – прве и најраније дијагнозе једне неизлечиве болести модерног европског *cogito*-а и његовог недоношчета – апстрактно мислећег субјекта.

Претходно, начин на који је та болест третирана, њена терапија, развијан је и унапређиван од 70-тих година 18. вијека (од Хердера наомамо) кроз инкубаторско „*вријеме образовања*“ и увијања у пеленама знања. „Гнијездо змија“ које се оформило у Јени на прелазу 18. у 19. вијек тежило је да својим мислећим дјеловањем наговори „гладну“ њемачку нацију да коначно и она, у инат Француској, загризе плодове са дрвета знања и својом уобразиљом образује образ који ће да буде отпоран на стид (не)знања.

Но, и прије тога, у нешто другачијој мисаоној клими, од 1769. до 1787, Кантово разумијевање субјекта пролази све дјечије фазе узрастања: од „великог свијетла“ превременог рођења, преко првих несигурних корака учињених када се његово философско ја, „најсавршенији *singularis*“, рефлексивно откривајући сопствену јединственост као оно што истински јесте⁹, истргнуло уз помоћ Хјумових скептичких руку не само из метафизичких пелена већ и од самог Хјумовог скептицизма¹⁰, и постепено,

као за неком врстом украса или раскошним предметом“. *Исто*, 30. Као и код Паскала и Лајбница, у критици Декарта, очигледно је да Бог и у политичкој философији Хобса и Лока има исту улогу. То само потврђује дух времена који све чини да на мјесто Бога постави бивствујуће, које се, као претходно сам Бог, самопоставља.

⁹ „То да човјек у својој представи може да има ја уздиже га изнад свих других бића на земљи.“ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Gesammelte Schriften, Bd. VII, Berlin 1900, 127.

¹⁰ Тако већ 1772. проговара: „сазнање субјекта је истински предмет философије“. *Logik-Philippi*, XXIV, 438. Heiner F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg, 1996. Тих година Кант оставља Декарта у увиду „да оно што многи философи одређују (*angeben*) за најдубље закључке, не може бити ништа него непосредни опажај нашег сопства... Ја јесам, ово је опажај а не закључак како је то вјеровао Картезије.“ *Anthropologie Collins*, p. 3.

кретало све до пунољетства (друго издање *КчУ*) са којим субјект са својим априорним формама чулности и категоријама разума, одричући се апсолутног самосазнања, постаје апсолутни фундамент чулношћу ограниченог сазнања. Због тога:

Субјективност поима себе, када и уколико мисли, у самој себи и за саму себе као истинску и једину сигурност. Свијет постаје ... другоразредан, он се мора засновати од субјективности. Субјективност је *законодавац* и *заштитник поретка* (*Ordnungshüter*) свијета.¹¹

Новоуспостављеном поретку постојећег заснованом на субјекту, одговара идеал образовања – оно што човјек треба да буде он постиже образовањем –, који се више не односи само на појединаца, већ и на народе, друштво и човјечанство уопште. Са тим и само образовање постаје самосталан појам у којем временом знање односи примат над Декартовим „бивствујућим које мисли“.

У тој новој констелацији прилика, иако се сам процес субјективизације, знања и образовања човјека непрестано намеће као отворен и самодјелатан процес бесконачног усавршавања, суштински се ради о затвореној самоодносности у којој више ништа различито и Друго није могуће унутар кантовског могућег искуства, знања и образовања. Коначно, образовање постаје својина образованих, било да се са њим развија сама природа појединачног човјека (Русо), било слобода као сама његова упоједињена суштина (Хумболт).

Подсјетимо, за Менделсона (1784) појам образовања је (као и појам културе и просветитељства) још увијек апстрактан појам, са нагласком да образовање „више вуче на оно практично“ а просветитељство „на оно теоријско“¹². Кант је својој теоријом просвећености коначно повјеровао да је доказао како је могуће да човјекова личност постане апсолутна вриједност и сврха по себи, која ни у ком смислу не смије и не може послужити као инструмент или оруђе било чега другог. Отуда је самоодређење човјека у просветитељству постало једини задатак самообразујућег субјекта, а само образовање сврха и вриједност по себи. Успјех тог образовања мјерен је снагом аргумената који су потврђивали да човјек није створен као човјек мимо своје слободне воље, од неког другог бића или пак од саме природе. Субјект се коначно усправио, са својом новом могућом цјеловитошћу, као слободни творац самог себе, он свој крајњи интерес налази у самоодносној самодовољности, а, по Хумболту, своју истинску сврху у што савршенијем образовању „својих моћи у једну цјелину“. При том је

Наведено према: Исто, 76. У том ја Кант уз супстанцијалност, јединственост и персоналност открива и слободу (*Немо*) у којој касније темељи саму човјечност човјека.

¹¹ Walter Schulz: *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Aufsätze*. Pfullingen 1992, 24.

¹² Види: Moses Mendelssohn, „Über die Frage: was heißt aufklaren?“ у: *Berlinische Monatsschrift* 4 (September 1784), 93-194.

„слобода први и најобавезнији услов“¹³ образовања, односно самог човјека, при чему се циљ образовања као тежње не налази у оном датом већ у оном непознатом¹⁴. С тим што код Хумболта, иако усмјерено на саму унутрашњост човјека, образовање још увијек опстаје као веза индивидуума са друштвом, свијетом и свим што припада могућој цјеловитости човјека. Тиме се у човјековој слободи даје могућност појединцу да бесконачним образовним усавршавањем обоготвори самог себе.

Али, чим се нешто неизоставно темељи на слободи оно задире у питање моћи (дисциплине) и постаје аутоматски политички проблем: у образовању, његовим садржајима и моћима модерна европска држава препознаје могућу опасност која се мора моћи контролисати, по истој схеми по којој кантовско трансцендентално ја „*мора моћи* да прати све“ своје „представе“, па и „представу“ Бога. Због тога је већ средином 19. вијека доминантно питање да ли је крајња инстанца образовања појединац или друштво. Управо у времену „правовремене“ Хегелове смрти, под утицајем епидемије позитивистичког знања и Немачка, земља просветитељског образовања, је почела „служити новац“¹⁵, а само образовање је сведено на „објективно знање“. Тиме основну улогу у образовању (као самоостваривања и развијању), од религије, философије или умјетности, преузимају наука и држава и усмјеравају га или према стерилном инструменталном свезналаштву¹⁶ или према продуктивном стручном перфекционизму.

У самом субјекту откривена је и апсолутизована тзв. „жабља перспектива“: владавина чињеница над мишљењем, владавина идеологије над философијом. Тако је мјестом конкретизације апстрактне појмовности, по Хегелу, овладала апстракција површних датости. Мишљење је преко позитивистичког знања сведено на инструментализовање. Некад непримјетливи случај је доказан као нужност, сама наука се претворила у „маштање површности“. У том позитивистичком „духу“ прво што је нестало био је субјект као бивствујуће које се усљед своје коначности мишљењем као образовањем слободе усавршава до у бесконачност. На путу тог усавршавања, играјући се, „у педагошком напредовању“ сазнајемо историју „образованости света као прецртану у сенкама“¹⁷. Све то, а посебно идеја субјекта и одумирућег образовања, за Ничеа, постаје само доследан

¹³ Wilhelm von Humboldt, „Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“, у: AA Bd. 10 (1903), 253. cc.shisu.edu.cn/G2S/.../20121203175635379.pdf/25.11.2014.

¹⁴ Види: Michael N. Forster, „Humboldts Bildungsideal und sein Modell der Universität“, у: M. Forster, K. Vieweg, M. Dreyer, K.-U. Hoffmann (Hg.), *Die Bildung der Moderne*, Tübingen 2013, 11-38, 14.

¹⁵ Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt: Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*, Naprijed Zagreb 1975, 339.

¹⁶ „Најопштије образовање је управо варварство.“ Friedrich Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, KSA I, München 1999, 668.

¹⁷ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd 2005, 16.

нихилистички процес илузионистичког развоја једне располућене хуманности чије филистарско образовање „борећи се против религије, ... успут уништава културе“¹⁸ и води у „политичко и национално лудило“¹⁹. Управо у том времену, Ничеу постаје сасвим јасно да „проширење образовања припада осталим националекономским догмама садашњости“, при чему се само проширење односи и води једино друштвеном коришћу (образовање „курентног“ човјека“) као крајњим „циљем и сврхом образовања“²⁰.

Сваком модерном револуцијом и реформом изведена је својеврсна операција на субјекту, помоћу знања и образовања: од бивствујућег које је тежило да преко своје свијести и самосвијести, постане сам ум, дух, Апсолут, надчовјек, изродио се индивидуум, пуко ја, сопство/самство, егзистенција, гола датост. Заједно са њим образовање се преображавало из знања у учење, квалификовање, компетентност, еманципацију, специјализацију, ... И све то, у жеку философије субјективности и доба образовања, преко разних система образовања, политика образовања, контрола образовања, друштава образовања...

Препуштен самом себи, својој слободној вољи, чијом контролом се првенствено бави свака позитивистичка политика образовања, субјект слободе се „препородио“ у инструмент владавине над самим собом. У савременој неолибералној производњи човјека, под владавином „економске империје“, у име новог, економског „стила мишљења“, човјек је постао саставни дио економског капитала. Један од утемељивача *Чикашке економске школе*, Гери Бекер, „отац економског империјализма“, за коју је образовање инвестиција „у људски капитал“, образлажући 1993. зашто се дјелокуп владавине економске науке мора проширити на сва поља личног и колективног човјековог живота и стваралаштва закључује:

Ја сам економски империјалиста. Увјерен сам у то да добре методе имају широк спектар примјене.²¹

Човјек је дакле, капитал, новац коме се служи, како је већ Хегел, а касније и Ниче, јасно показао. Отуда је јасно како у студији *Организације за економску сарадњу и развој* стоји да је саморазумљиво да је човјек ништа друго него „млин“ који „може да обезбиједи приход“. Отуда већ пола вијека средиште империјалне „економије образовања“ чини припрема „човјека за привреду“ – припрема која се ни по чему не разликује од прављења и пуштања у процес свих облика машина, при чему је сада

¹⁸ Fridrih Niče, *Knjiga o filozofu*, Beograd 2011, fr. 122.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, 190.

²⁰ Види опширније: Friedrich Niče, *O budućnosti naših obrazovnih ustanova*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1997, стр. 27-28.

²¹ Becker, Gary S., „Economic Imperialism“, у: *Religion & Liberty*, 3(2), 1993. Наведено према: Graupe, Silja, „Humankapital. Wie der ökonomische Imperialismus das Denken über Bildung bestimmt“, у: Deutscher Lehrerverband (Hrsg.), *Wozu Bildungseconomie?*, Berlin 2012, 37.

наглашено да је „образовни систем равноправан са аутопутевима, челичанама и фабрикама ђубрива“²².

У тој новој, најмоћнијој империји у којој је једини судија образовања опозивљење (професионална подобност) и запосливост (*employability*) „вриједности љубави, доброте (...), храбрости за властито мишљења, искрености и скромности (...) су вриједности које кроз инструментаријум евалуације постају безвриједне“²³. Модерно образовање је обољело од тзв. евалуитиса (*Bruno Frey*), и јесте само ако може да испостави (позитиван) сопствени рачун. Због тога не чуди што се у данашњем „друштву знања“ добрим дијелом ради о „политизовању незнања“²⁴, при чему се стид у потпуности изгубио са лица образованих.

²² „OECD: Wirtschaftswachstum und Bildungsaufwand“, Wien 1966, 46. Наведено према: Graupe, Silja, *Исто*, 35.

²³ Heitger, Marian, *Kritik der Evaluation von Schulen und Universitäten*, Würzburg 2004, 74.

²⁴ Wehling, Peter, „Die Politisierung des Nichtwissens: Verbote einer reflexiven Wissensgesellschaft?“, у: Ammon, Sabine/Heineke, Corinna/Selbmann, Kirsten (Hrsg.), *Wissen in Bewegung. Vielfalt und Hegemonie in der Wissensgesellschaft*, Weilerswist 2007, 221-240.