

Аутори

Владимир Милисављевић, Мишо Кулић,
Самир Арнаутовић, Тамара Горелова, Милан Узелац,
Саво Лаушевић, Миланко Говедарица, Борис Брајовић,
Шејла Авдић, Данијела Милинковић, Биљана Балта,
Ранко Поповић, Душко Певуља, Стојан Шљука,
Миљан Попић, Огњен Кандић

Приређивач

Др Мишо Кулић

Издавач

Филозофски факултет Пале
Универзитет у Источно Сарајеву
www.ff.ues.rs.ba

За издавача

Др Драга Мاستиловић

Главни и одговорни уредник

Др Јелена Марковић

Рецензенти

Др Јован Бабић, Др Александар Петровић,
Др Мирослав Дринић, Др Ева Камерер, Др Наташа Вилић,
Др Бранко Летић, Др Горан Максимовић

Лектура и коректура

Душан Пејић
Александра Милинковић

Припрема за штампу и дизајн корице

Оља Мрда

Штампа

„КОРИКОМЕРС“ С. Р., Источно Сарајево

Тираж

290

УНИВЕРЗИТЕТ У
ИСТОЧНОМ САРАЈЕВУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ ПАЛЕ



ДРУШТВО ЗНАЊА

И

процес трансформације филозофских,
друштвено-хуманистичких наука

- приредио др Мишо Кулић -

Пале, 2021

Садржај

РИЈЕЧ ПРИРЕЂИВАЧА	7
Vladimir Ž. Milisavljević, <i>Neznanje u društvu znanja: od Mengera do Hajeka i dalje</i>	11
Мишо Љ. Кулић Филозофија, знање и друштво знања	43
Samir R. M. Arnautović Znanje, kultura i konflikt	63
Tamara A. Gorelova, Milan Uzelac Teorija društva znanja kao socijalna utopija	77
Savo S. Laušević Postobrazovna distopija i kritička obrazovna paradigma	93
Миланко Ј. Говедарица Техничка хиперреалност и друштво информатичког знања	109
Борис Б. Брајовић Друштво знања и слобода говора	121
Šejla E. Avdić Ne-znanje kao izraz pervertirane moderne	133
Данијела И. Милинковић Традиционално знање и друштво знања Питера Дракера	151
Биљана Ж. Балта Марта Нусбаум: критика и консеквенце неолибералне хегемоније у образовању	167
Ранко В. Поповић Трансформација као повратак сопству О друштву знања и процесу трансформације друштвено-хуманистичких наука	183

Душко В. Певуља Вјештина, знање и образовање	199
Стојан М. Шљука Зашто нам је (још увијек) потребна философија	211
Миљан Б. Попић Новокантовци као парадигма	227
Огњен Р. Кандић Положај филозофије и хуманистичких наука у технократском друштву	243

РИЈЕЧ ПРИРЕЂИВАЧА

Критичко разматрање проблема савременог универзитета, које се на иницијативу Катедре за филозофију већ неколико година организује на Филозофском факултету Универзитета у Источном Сарајеву, постало је традиција за коју се с правом може казати да по много чему чини научну специфичност и друштвену препознатљивост нашег универзитета у ширем научном и образовном простору. Претходних година су на Филозофском факултету на Палама одржани регионални научни скупови који су тематизовали критичко разумијевање савременог универзитета, што се ријетко чини, чак и у европским оквирима, посебно унутар академских институција. Тако су реализоване двије регионалне научне конференције: *Идеја филозофског факултета и савремени универзитети* (13. децембар 2017) и *Национални идентитети и болоњска конвенција универзитета* (19. април 2019), са којих су објављени и зборници радова.

Сматрајући да је од посебне важности за положај и опстанак друштвених и хуманистичких наука да се задржи континуитет и научни смјер ових расправа, Катедра за филозофију се претходне године одлучила да покрене иницијативу и за одржавање новог, регионалног научног скупа на тему: *Друштво знања и процес трансформације филозофских, друштвено-хуманистичких наука*, а у оквиру научног пројекта који је добио финансијску подршку *Министарства за научно-технолошки развој, високо образовање и информационо друштво Републике Српске* (руководилац пројекта: Владимир Милисављевић).

Због неповољне ситуације настале услед пандемије вируса „Covid19“ овај научни скуп о *друштву знања* више је пута одлаган, да би се на крају донијела одлука да се објави зборник радова који би, након што здравствене околности постану безбједне, послужио као садржајна основа за одржавање планираног научног скупа. У циљу постизања што успјешнијих научних резултата претходно

су замишљена два излагања општијег карактера у намјери да се свим посебним критичким разматрањима пружи обухватнији контекст, те су се због тога она и нашла на почетку овог зборника.

Идеја да је друштвени развој могућ само као технолошки развој којим се једино ефикасно унапређује тржиште, обликовала је савремену и све доминантнију концепцију о стварању *друштва знања*, чије је недвосмислено технолошко-менаџерско значење већ сада у великој мјери постало одређујуће за научни и образовни смјер развоја европског и нашег универзитета. Због тога, треба одмах казати да позив на стварање *друштва знања* не претпоставља знање у цјелини, што би се у први мах могло помислити, већ се односи само на технолошко-информатичка знања, које по овом неолибералном схватању једино могу да одговоре захтјевима тржишта. Концепција *друштва знања* суштински произлази из апсолутизације тржишта и увјерења о његовој пресудној улози у успостављању слободног и демократског друштва, па се већ и на основу те чињенице одмах јасно може сагледати разлог зашто идеја о *друштву знања* може универзитет да разумије једино у његовом тржишном значењу. Према овим увјерењима знање није знање ако не доноси профит, те утолико и знање које се стиче на универзитету може да има значење знања једино ако је тржишно оријентисано. Штавише, у оваквом тржишном схватању друштва и научна истина може да буде истина само ако остварује профит, јер се сматра да научна истина која не доноси профит никоме и не треба као истина. То је и разлог зашто се по први пут у историји, а особито у концепцији *друштва знања* јавља идеја да је и сама слобода претпостављена слободом која се обликује у тржишним односима. заправо произлази увјерење да су демократија и тржиште идентични појмови.

То је и један од најважнијих разлога зашто је Катедра за филозофију сматрала да је нужно да се критички размотри идеја о стварању *друштва знања*, као и научне, образовне и друштвене консеквенце те концепције. Уко-

лико би се развојни циљ високог образовања дефинисао као кретање ка овом тржишном значењу *друштва знања*, тада би се без сумње интерпретација научног и образовног смисла универзитета појавила као она која почива једино на тржишном диктату усвајања и примјене искључиво техничко-технолошких, информатичких, односно маркетиншких и менаџерских знања. У таквим околностима би се процес трансформације филозофских, друштвено-хуманистичких наука у правцу њихове ефикасније друштвене улоге могао сагледати једино у значењу њиховог брзог и потпуног нестајања, што би заправо универзитет у скорој будућности позиционирало као научну и образовну институцију без друштвеног и хуманистичког садржаја.

С друге стране, консеквенце научне и образовне дисолуције ових наука би успоставиле слику друштва без стварног демократског усмјерења, јер хуманистички темељ демократије претпоставља непрестано критичко сагледавање идеје слободе, које у тим новим околностима више не би ни било. Заправо, слободе више не би ни било изван значења које би је доводило у везу са њеном тржишном корисношћу. Управо због тога је и намјера организатора научног скупа и приређивача овог зборника била да се тематизацијом концепције *друштва знања* укаже на реалну опасност угрожавања не само критичке и слободне мисли филозофских, друштвено-хуманистичких наука, већ и саме идеје слободе човјека и друштва као посљедице тржишне дискриминације ових наука.

Мишо Кулић

Vladimir Ž. Milisavljević*
Institut društvenih nauka
Beograd

NEZNANJE U DRUŠTVU ZNANJA: OD MENGERA DO HAJEKA I DALJE¹

Ovaj rad se bavi prividnim paradoksom koji se sastoji u sve većem širenju i sveprisutnosti neznanja u savremenom „društvu znanja”. Taj fenomen ima pogubne efekte za delatnost i položaj istraživačkih i obrazovnih institucija, posebno naučnih instituta i univerziteta. On se, između ostalog, može objasniti sveprožimajućim uticajem Hajekovog sistematskog veličanja ljudskog neznanja u ekonomiji i društvenoj i političkoj teoriji, čemu odgovara njegova apoteoza „sveznajućeg” tržišta i uzdizanje konkurencije u glavnu proceduru otkrića. Razvoj Hajekove koncepcije rekonstruiše se u svetlu njegovog odgovora na Morgenšternovu kritiku pretpostavke o savršenom predviđanju kao uslovu opšte ekonomske ravnoteže, kao i njegove iskrivljene i ideologizovane recepcije teorije organskih institucija Karla Mengera.

Ključne reči: društvo znanja, institucije, konkurencija, nauka, neznanje, neoliberalizam, predviđanje, tržište, znanje

* vladimir.milisavljevic@yahoo.com

¹ Ovaj tekst je nastao kao rezultat rada na naučnom projektu Ministarstva za naučnotehnološki razvoj, visoko obrazovanje i informaciono društvo Vlade Republike Srpske, na temu: „Društvo znanja i proces transformacije filozofskih, društveno-humanističkih nauka u Republici Srpskoj”, br. 19.032/961-165/19.

Za sagledavanje mesta koje u današnjem društvu pripada univerzitetu, i koje će mu po svoj prilici pripadati i u bliskoj budućnosti, od suštinskog je značaja da se razume pravo značenje često isticanog tvrđenja da živimo u „društvu znanja”. Ova sintagma, koja u političkom i ideološkom govoru već duže vreme funkcionise kao samorazumljiva lozinka, postala je i programsko određenje na kojem se zasnivaju sve javne politike u oblasti nauke i obrazovanja. Koncept društva znanja ugrađen je i u Bolonjsku deklaraciju (The Bologna Declaration, 1999), koja je stavila sebi u zadatak upravo stvaranje jedne buduće „Evrope znanja” (Милисављевић, 2019). Neko ko ne zna šta se sa univerzitetom događa u naše vreme mogao bi da pomisli da takav ugao posmatranja daje univerzitetu izvanredno značajno mesto u životu zajednice, pa čak i posebno dostojanstvo, ali bi brzo bio razočaran. Svima je, naime, poznato da, uprkos svim reformama, upravo u takozvanom „društvu znanja” univerzitet doživljava najdublju krizu u svojoj istoriji, i da se čak suočava sa perspektivom svog mogućeg nestanka.

Simptomi te krize vidljivi su unutar samog univerziteta i njegovog najužeg polja delatnosti. Reč je, da imenujemo samo neke od njih, o opadanju kompetencija univerzitetskih nastavnika, kako u pedagoškom tako i u naučnoistraživačkom pogledu; o sve nižem nivou opšteg obrazovanja i znanja upisanih, studirajućih i svršenih studenata; o podvrgavanju rada na univerzitetu administrativnim, u osnovi birokratskim mehanizmima kontrole kvaliteta, koji se oslanjaju isključivo na kvantitativne indikatore, bez upuštanja u sadržinska pitanja; o centralizaciji upravljanja na univerzitetu; o pretvaranju univerziteta u kapitalističku korporaciju o čijoj sudbini, uz štedljivu pomoć države, odlučuje „uspeh na tržištu”, koje se obožava poput fetiša, kao i o komercijalizaciji univerzitetskog obrazovanja. Posebno je loš položaj mladih naučnika i univerzitetskih radnika: na nekim fakultetima u Srbiji, po ugledu na pojedine loše primere iz razvijenih evropskih zemalja, zvanje asistenta je sasvim ukinuto, a poslovi koje su asistenti ranije obavljali povereni su slabo ili nikako plaćenim saradnicima u nastavi pod nesigurnim jednogodišnjim ugovorom. Time je na univerzitet uveden

prekarijat u još gorem obliku od onog koji je i ranije postojao. Kako je, onda, uopšte moguće tvrditi da je društvo u kojem se univerzitet nalazi u takvom položaju, upravo „društvo znanja”? Međutim, isti paradoks, koji se pri razmatranju univerziteta javlja na posebno upečatljiv način, može se uočiti i na širem društvenom planu: kako je moguće da u sveukupnom „društvu znanja” dominira upravo neznanje? U duhu karikaturalne etimologije latinske reči za šumu ili lug (*lucus*), prema kojoj bi se on tako zvao zato što u njemu *nema* svetla (*a non lucendo*), društvo znanja zahvaljivalo bi svoje ime upravo tome što u njemu nema znanja.

1.

Nevolje s izrazom „društvo znanja” mogu se objasniti njegovom neodređenošću, kao i stalnim osciliranjem između dva načina njegove upotrebe. Na prvi pogled, „društvo znanja” ima čisto deskriptivni i vrednosno neutralni smisao; međutim, uz taj izraz prijanjaju i izvesne pozitivne vrednosne konotacije, koje se po inerciji još uvek vezuju za tradicionalni pojam znanja, pri čemu autoritet naučnog znanja nesumnjivo igra značajnu ulogu. Ta dvosmislenost čini govor o „društvu znanja” posebno pogodnim za ideološku zloupotrebu: ono što ta sintagma imenuje istovremeno se predstavlja kao faktičko stanje koje je već ostvareno, ali i kao cilj čijem ostvarenju treba da težimo.

Najpre o „društvu znanja” u deskriptivnom smislu. Sintagma o kojoj je reč skovana je kako bi se opisale ekonomske i socijalne transformacije razvijenih zapadnih društava u 20. veku, a u nameri da se naglasi da se takva društva radikalno razlikuju od ranijih. Tako, „društvo znanja” spada u grupu izraza koji su nastali u nastojanju da se istakne diskontinuitet između današnjeg društva i ranijih društvenih oblika. Po tome je ovaj izraz srodan čitavom nizu složenica izgrađenih uz pomoć prefiksa *post*-, kojima se pokušava opisati današnje društvo, kao što su Turenovo [Alain Touraine] „postindustrijsko”, Liotarovo [François Lyotard] „postmoderno”, Bodrijarovo [Jean Baudrillard] „postistorijsko” ili Drukerovo [Peter Drucker] „postkapitalističko” društvo.

Fraza o „društvu znanja” razlikuje se od pomenutih izraza po tome što daje i određeniju, pozitivnu karakterizaciju stvari na koju upućuje. To je, opet, čini srodnom izrazima kao što su „digitalno”, „informaciono” ili, na primer, Kastelsovo [Manuel Castells] „umreženo” društvo. A tu se odmah pojavljuje i jedan problem: opis današnjeg društva kao „društva znanja” navodi na pomisao da se ono razlikuje od prethodnih upravo po tome što u njemu znanje igra posebno važnu ulogu, dok je u ranijim društvima bilo srazmerno beznačajno. Ipak, tako nešto ne tvrde ni najzaslepljeniji propagandisti društva znanja. Bar danas je opšteprihvaćena očigledna istina da u svim ljudskim društvima, čak i onima koja su se nekad nazivala „primitivnim”, znanje ima suštinsku ulogu, koliko god da se oblici znanja razlikuju od onoga što nazivamo „naučnim” znanjem (Levi-Stros, 1978: 37–56), i da već iz tog razloga današnje društvo ne može imati monopol na naslov „društva znanja”. Ali, govor o društvu znanja i ne teži uspostavljanju takvog monopola. U stvari, njegovi zagovornici pripisuju tom izrazu mnogo trivijalniji ekonomski i socijalni smisao: da u stvaranju ukupnog društvenog proizvoda, kada je reč o savremenom društvu, više nije pretežan udeo manuelne radne snage ili „plavih okovratnika”, već radnika koji se na bilo koji način bave proizvodnjom, distribucijom i prenošenjem znanja (*knowledge-workers*), te da je u tom smislu znanje postalo osnovna društvena „proizvodna snaga” (Drucker, 2001 i 2004). O takvom shvatanju „društva znanja” svedoči i činjenica da se kao glavni indikator njegovog razvoja uzima porast udela visokoobrazovanih u ukupnoj radnoj populaciji (bez obaziranja na karakter i kvalitet visokog obrazovanja, koji se i ne može kvantitativno izraziti).

Najvažnija osobenost govora o „društvu znanja” sastoji se, međutim, u tome što on izaziva jednoznačno pozitivne vrednosne asocijacije. Za razliku od Bodrijarovog tamnim bojama obojenog „postistorijskog društva” (Welsch, 2008: 149–154) – a svest o tome da postistorijsko doba znači gubljenje specifično ljudske dimenzije egzistencije vrste *homo sapiens* prisutna je čak i u Fukujaminom [Francis Fukuyama] opisu „kraja istorije” – „društvo znanja” upućuje

na nešto čemu je teško osporiti vrednost. Zalaganje za društvo znanja može lako da podseti na prosvetiteljsko slavljenje oslobođenja čovečanstva koje, vođeno prirodnim svetlošću razuma, konačno uzima svoju sudbinu u sopstvene ruke. Ta strateška prednost govora o društvu znanja dolazi do izražaja i kada se on uporedi sa drugim načinima da se samosvojnost savremenog društva opiše u terminima tehnološkog napretka, koji izazivaju sumnje. Za razliku, na primer, od idealizacija „umreženog”, „informacionog” ili „digitalnog” društva, koje kritičaru ostavljaju bar načelnu mogućnost da ih dovede u pitanje kao simptom neosnovanog tehnološkog optimizma, „društvo znanja” je gotovo imuno na kritiku. Pošto u njemu presudnu reč ima *znanje* kao faktor organizacije i integracije, nastanak društva znanja trebalo bi da znači kraj ideologije i svih iracionalnih istorijskih procesa, poboljšanje kompetencije za demokratsko odlučivanje i porast čovekove slobode uopšte (Kübler, 2005: 91–92). Takva očekivanja od društva znanja imao je već Lejn [Robert Lane], prvi autor koji pominje taj izraz (doduše, on nije doslovno govorio o *knowledge society* već o *knowledgeable society*) (1966). Uprkos tome što stvarnost nije tako ružičasta, na prvi pogled je nemoguće videti kako bi se, i u ime čega, mogla osporiti poželjnost društva znanja.

Sintagma „društvo znanja” zahvaljuje svoju popularnost tim pozitivnim vrednosnim konotacijama. Ona je, u stvari, i smišljena da bi se suzbio skepticizam koji može da izazove bezrezervno verovanje u blagodeti „informacionog” ili „digitalnog” društva, a pogotovo koncepcija „ekonomije znanja” (*knowledge economy*), za koju se već na prvi pogled vidi da znanje tretira kao i bilo koju drugu robu. Tako, na primer, zagovornici društva znanja često ističu da se znanje ne može svesti na puku informaciju: prema jednom pokušaju da se utvrdi „bazična razlika” među njima, „informacija”, koja postoji u obliku strukturisanih i formatiranih podataka, ostaje pasivna i inertna, sve dok je „ne protumače i ne obrade oni koji imaju znanje”, dok „znanje” – koje je, kako se pleonastički tvrdi, „stvar kognitivnih sposobnosti” – „daje onima koji ga poseduju sposobnost za intelektualno i fizičko delovanje” (David & Foray, 2003: 25). Čak i kad bismo

prihvatili ovu redukcionističku definiciju znanja kao puke dispozicije za delovanje, postavlja se pitanje koliko je ona uopšte pogodna da zasnuje razliku između informacije i znanja, pošto se već i za samu informaciju zahteva mogućnost uticaja na delovanje njenog primaoca (upor. Liessmann, 2006: 27–28), za razliku od pukih podataka (*data*), koji se mogu „skladištiti” na hardveru. Ali, to nije i najveći nedostatak predložene definicije znanja i onih koje su joj srodne: osnovni problem sa pokušajima određenja „znanja” koje nam nude teoretičari „društva znanja” leži u tome što se u njima odustaje od svakog razlikovanja između istinskog i prividnog znanja. Time se prenebregava jedan od glavnih problema filozofije, koja je od svojih početaka – od grčkog razlikovanja između mnjenja (*doxa*) i znanja ili nauke (*epistēmē*), pa sve do pokušaja da se utvrde kriterijumi validnog znanja u modernoj epistemologiji – nastojala da razgraniči pravo znanje od njegovih prividnih oblika. Samim tim se isključuje i perspektiva kritičkog propitivanja znanja. U stvari, za ideološki diskurs o društvu znanja karakteristično je sistematsko nivelisanje. Sve što verujemo, sve što bilo ko smatra istinitim, spremno se uzima kao „znanje”, pa i šire od toga: kao „znanje” se shvata svaki sadržaj – kognitivni, afektivni, konativni ili psihomotorni – svako ponašanje ili reakcija koja može da fungira kao predmet ekonomskog upravljanja, eksploatacije ili manipulacije putem „tehnologija znanja” ili „menadžmenta znanja”. Obrnuto, sve ono čime se ne može upravljati i raspolagati (a nije mnogo toga preostalo), i iz čega se ne može izvući nikakva dobit, više se i ne ubraja u znanje. Stoga ne treba da čudi što se u „društvu znanja” ne samo znanje, već i neznanje i zabluda (na primer, ona koja je rezultat pogrešnog informisanja), pojavljuju upravo kao oblik „znanja” – pod uslovom da se njima može upravljati i odatle izvlačiti profit. Pošto je pojam znanja kojim se operiše u govoru o „društvu znanja” lišen svake određenosti – on se, naime, određuje tek preko tehnologija raspolaganja koje za predmet imaju ono što se naziva „znanjem” – svaki takav pokušaj definisanja vodi u logičku grešku, u takozvani krug u definisanju. Sva nastojanja da se

„društvo znanja” odredi preko pojma znanja unapred su osuđena na neuspeh.

2.

Kritike društva znanja načelno se mogu podeliti u dve grupe. U prvu grupu spadaju one u kojima se polazi od vere u vrednost načela na kojima se zasniva koncept društva znanja, i od procene da se njegovi sadašnji nedostaci u budućnosti mogu prevazići unapređenjem njegovog funkcionisanja. U kritikama tog tipa ukazuje se na probleme koje postavlja nejednakost u pristupu tehnologijama informisanja i komunikacije na nacionalnom i globalnom nivou (takozvani *digital divide*), na neravnopravnost među članovima globalnog umreženog društva koja proizlazi iz prevlasti engleskog jezika, na netransparentnost mehanizama upravljanja pristupom sadržajima interneta, koji lako mogu da služe kao sredstvo autoritarne vladavine i predstavljaju ograničavajući faktor za razvoj demokratskih potencijala koji se pripisuju „informacionom” društvu, na teškoće koje za individualnog korisnika postavlja zadatak da iz preobilja informacija koje internet nudi isfiltrira one koje su relevantne za pitanja na koja traži odgovor, itd. Ograničenja te vrste kritike leže u njenom optimističkom polazištu: u verovanju da su navedeni problemi samo dečje bolesti digitalnog društva, koje će vremenom biti sasvim iskorenjene. Sam prelazak sa „informacionog” ili „digitalnog” društva na „društvo znanja” ponekad se predstavlja kao odlučujući korak na putu do tog cilja. Ali, pukom promenom naziva ne postiže se ništa: upravo u „društvu znanja”, samo „znanje” i dalje ostaje „analitički netransparentan, difuzan fenomen, koji se priziva i mistifikuje pre nego što je dovoljno istražen” (Kübler, 2005: 118).

U nastavku ovog teksta želeo bih da rekonstruišem osnovni motiv i ukažem na neke od konsekvenci drugog, radikalnijeg tipa kritike društva znanja. Takva kritika ozbiljno shvata sveprisutnost neznanja u takozvanom „društvu znanja”, umesto da u njemu vidi samo neki rezidualni i prolazni fenomen. Ona pronalazi istorijske pretpostavke na kojima je

pojam društva znanja oblikovan u neoliberalističkoj ideologiji tržišta, koja je nastala u periodu između dva svetska rata, da bi se nametnula kao vladajuća paradigma mišljenja počev od osamdesetih godina prošloga veka (Delanty, 2003; Liessmann, 2006; Mirowski, 2011). Pokušaću da pokažem da je za takav istorijski razvoj bila je odlučujuća vulgarizacija i transpozicija na ideološko-politički plan pojedinih shvatanja austrijske ekonomske škole, koja su se odnosila na značaj suštinske ograničenosti i nepotpunosti individualnog znanja za analizu ponašanja ekonomskih aktera. Ta ideologizacija je svoj vrhunac doživela u svojevrsnom veličanju neznanja kao pozitivnog faktora društvenog razvoja, u čemu je glavnu ulogu igrao Fridrih Hajek [Friedrich Hayek].

Neoliberalizam se, kao što je poznato, razvio kao reakcija na ekonomsku teoriju Džona Mejnarda Kejnza [John Maynard Keynes]. Kejnz je u centralnom planiranju i kontrolisanoj intervenciji države na tržištu kroz fiskalne i monetarne mere hteo da nađe odgovor na probleme iz kojih je proizašla velika ekonomska kriza u poznim dvadesetim i tridesetim godinama prošloga veka, i da tako „spasi kapitalizam”. Neoliberali, pre svega Hajek i njegovi saradnici, verovali su, međutim, da takvo jačanje uloge države predstavlja pretnju slobodi, i da u konačnom ishodu vodi komunizmu, protiv kojeg se treba boriti svim sredstvima. Pritom se Hajekov glavni argument sastojao u principijelnom tvrđenju da nijedno ljudsko biće ili organizacija, a prema tome ni država ili vlada, ne može raspolagati adekvatnim znanjem o razvojnim tokovima privrede, i da te tokove zato treba prepuštiti slobodnoj konkurenciji na deregulisanom tržištu, koja možda nije idealno sredstvo alokacije resursa, ali u svakom slučaju vodi boljim rezultatima nego bilo kakvo centralno planiranje. Odatle je proizašla i polemika Hajeka i drugih liberala sa predstavnicima tzv. tržišnog socijalizma (*market socialism*) (Caldwell, 2005: 214–220). U tim sporovima, nije se sve svodilo na pitanja ekonomije, već su istaknutu ulogu igrale politika i ideologija. Političko-ideološki karakter Hajekovog pristupa dolazi do izražaja i kada se njegova koncepcija uporedi sa ranijim shvatanjima predstavnika „austrijske ekonomske škole”.

Postavka o značaju nepredvidljivosti i neizvesnosti – pa, prema tome, i neznanja – kao faktora konstitutivnih za tržišne mehanizme predstavlja osobenost austrijske ekonomske teorije. Razmatranja o toj temi mogu se pronaći već kod rodonačelnika austrijske škole, Karla Mengera [Carl Menger], najpre u njegovoj knjizi *Načela ekonomske nauke* (1871), a zatim u čuvenim *Istraživanjima o metodi društvenih nauka, posebno političke ekonomije* (1883). Druga knjiga poznata je i po tome što je rasplamsala jednu stariju polemiku: „spor o metodi” (*Methodenstreit*) između Mengera i njegovih sledbenika s jedne, i pripadnika nemačke istorijske ekonomske škole s druge strane.

Nemačka istorijska ekonomska škola dovela je u pitanje univerzalno važenje ekonomskih zakonitosti ističući značaj osobenosti svakog pojedinačnog društva i njegove istorije. Menger se suprotstavio takvom viđenju. Već u svojoj prvoj knjizi, on je nastojao da odbrani samosvojnost ekonomske nauke. Mengerov pristup bio je „subjektivistički”: stvari same po sebi nemaju karakter dobara, već im to svojstvo pripada zato što služe zadovoljenju čovekovih potreba. To znači da između „potreba” i „dobara” (odnosno njihove korisnosti ili vrednosti) postoji kauzalni odnos. Međutim, kako Menger podvlači, pojam kauzaliteta je neodvojiv od pojma vremena (Menger, 1994: 67). Značaj faktora vremena, pre svega budućnosti i neizvesnosti koju ona nosi sa sobom, pokazuje se s obzirom na Mengerovo čuveno razlikovanje između dve vrste dobara u njihovom odnosu prema ljudskim potrebama. Naime, kauzalni odnos između potreba i dobara može biti direktan, kao kod onih dobara koja služe neposrednom zadovoljenju ljudskih potreba, tj. potrošnji (u Mengerovoj terminologiji, to su „dobra prvog reda”), ili indirektan, kao kod onih dobara koja predstavljaju sredstva za proizvodnju dobara prve vrste (Mengerova dobra „višeg”, tj. drugog, trećeg itd. reda). Dobra koja spadaju u drugu grupu tek treba da budu pretvorena u dobra prvog reda kako bi mogla da služe potrošnji, a to pretvaranje je proces koji može da traje veoma dugo. Zato se, uopšte uzev, može reći da korisnost dobara višeg reda nije funkcija sadašnjih već budućih potreba. Odatle proizlazi da se korisnost tih dobara ne može

znati sa sigurnošću, već samo predviđati, uz uvek prisutni rizik od zablude. Menger je shvatao tu neizvesnost (*Unsicherheit*) kao jedan od najvažnijih momenata ljudskog ekonomskog ponašanja (Menger, 1994: 71). Za ekonomiju fundamentalan značaj ima činjenica da ljudi nemaju potpuno znanje o sopstvenim budućim potrebama niti o njihovom intenzitetu, a prema tome ni o kvantitetu dobara koja će im biti neophodna za njihovo zadovoljenje, i tu činjenicu ekonomska nauka mora da uzme u obzir (Menger, 1994: 81). Ipak, Menger iz tih razmatranja nije izveo zaključak da predviđanje ili planiranje treba isključiti iz ekonomskog ponašanja, niti da je neznanje poželjno. Naprotiv, on je isticao da uspeh ekonomskog delovanja zavisi upravo od ispravnog predviđanja budućnosti, posebno od ispravnog predviđanja sopstvenih potreba, pa prema tome i od predviđanja kvantiteta dobara koja će pojedincu biti neophodna za njihovo zadovoljenje. Kako Menger kaže, „potpuni izostanak takvog znanja učinio bi nemogućom svaku promišljenu delatnost ljudi usmerenu na zadovoljenje njihovih potreba” (Menger, 1994: 90). Menger je, prema tome, shvatao zabludu kao negativan faktor ekonomskog života, koja proizlazi iz nesavršenosti čovekovog saznavnog aparata: na primer, on kaže da sve što je izneo o značaju predviđanja nikako ne isključuje mogućnost da „glupi ljudi ponekad mogu procenjivati važnost zadovoljenja svojih različitih potreba na način koji ne odgovara njihovom stvarnom značaju” (Menger, 1994: 148). Treba naglasiti da se Mengerovo shvatanje nije ograničavalo samo na predviđanje i planiranje individualnih privrednih aktivnosti od strane pojedinačnih ljudi, već i na društvo u celini ili državu.

Za razliku od Mengera, koji govori o neznanju kao o ograničavajućem faktoru čovekove privredne delatnosti, kod Hajeka i njegovih neoliberalnih istomišljenika srećemo se, naprotiv, sa političkom i ideološkom glorifikacijom navodnih pozitivnih efekata nepredvidljivosti i neznanja za ekonomiju. Za nju je delimično odgovorna Hajekova iskrivljena i tendenciozna recepcija teorije društvenih institucija, čije su osnove izložene u drugoj Mengerovoj knjizi, *Istraživanja o metodi društvenih nauka*. Menger je tu ponovo pod-

vukao značaj faktora zablude i neznanja u sferi ekonomske delatnosti – uključujući i zablude o sopstvenom ličnom interesu kod pojedinačnih ekonomskih subjekata (Menger, 1985: 82–84). Pored toga, on je naglasio potrebu da se ekonomska istraživanja postave na stanovište koje odgovara promenljivosti ekonomskih fenomena u vremenu, njihovom dinamičkom karakteru, a ta orijentacija postaće centralna za učenje austrijske ekonomske škole (Menger, 1985: 105–106). Ali za Hajeka i za formiranje njegovog shvatanja o samodovoljnosti tržišta i tržišnih mehanizama još značajnija je bila jedna Mengerova teorija koja nije samo ekonomska; ona se najčešće opisuje kao sociološka, a moglo bi se reći da spada u oblast za koju je u današnje vreme postao uobičajen naziv „socijalne ontologije”. Ta koncepcija obično se naziva „organskom” teorijom institucija, mada je sam Menger govorio jedino o organskim socijalnim fenomenima, pa i o njihovom organskom razumevanju, a ne i o organskoj teoriji.

Pri formulisanju svoje koncepcije organskih društvenih ustanova i fenomena Menger je pošao od analogije između nekih društvenih ili kulturnih struktura i prirodnih organizama. U prirodi se, naime, srećemo sa živim organizmima, tj. sa tvorevinama čije je glavno obeležje unutrašnja svrhovitost i jedinstvo, koje se manifestuje u usklađenom funkcionisanju delova i celine. Takve tvorevine nisu rezultat svesne namere već prirodnog procesa evolucije. Međutim, prema Mengeru, čitav niz društvenih fenomena i institucija, kao što su religija, pravo ili država, pokazuju slične crte. Sličnost se sastoji u tome što te važne i funkcionalne ustanove nisu proizašle iz namernog delovanja koje bi bilo usmereno na njihovo stvaranje: kao i u slučaju prirodnih organizama, funkcionalni odnos delova u odnosu prema celini ovde „nije rezultat ljudskog *proračunavanja*, već jednog *prirodnog procesa*” (Menger, 1985: 130).

Menger je očigledno smatrao da je analogija koju je predložio pomalo nesrećna (u najmanju ruku, ona asocira na „organicizam”, s kojim Mengerovo stanovište nikako ne treba brkati), tako da joj je postavio brojna ograničenja. Pre svega, on je istakao da analogija važi samo za neke društvene

institucije, dok su druge nastale upravo iz namere usmerene na njihovo stvaranje, tako da se mogu uporediti sa „mehanizmima” koje je osmislio neki inženjer pre nego sa „organizmima”. Drugo, Menger je insistirao da bi bilo pogrešno reći da društveni fenomeni koji se mogu posmatrati po analogiji sa organizmima uopšte nisu proizašli iz ljudske volje ili delatnosti: u stvari, jedina njihova razlika u odnosu na društvene „mehanizme”, koji su rezultat zajedničke volje, sporazuma i planiranja, sastoji se u *nepoklapanju* između namere koju ljudi u svom delovanju slede sa krajnjim rezultatom njihovog delovanja. Još preciznije, delovanje svakog pojedinca vođeno je jedino njegovim ličnim interesom, koji se razlikuje od interesa drugih pojedinaca, a po pravilu im je i suprotstavljen; ali, iz interakcije mnoštva pojedinaca, od kojih svaki sledi sopstveni interes, ponekad nastaje jedna društvena institucija koja služi opštem, a ne pojedinačnom dobru (Menger, 1985: 131–134).

U razradi teorije organskih institucija Menger je sledio shvatanje da iz sebičnog, pa čak i nemoralnog postupanja mnoštva pojedinaca mogu proizaći učinci koji doprinose blagostanju društva u celini. Taj pravac razmišljanja poznat je još od Mandevila [Bernard Mandeville] („privatni poroci, javne vrline”) i Adama Smita [Adam Smith] („nevidljiva ruka”). Zato se s pravom ukazuje da se Menger može videti kao nastavljajući škotskih filozofa 18. veka (Haller 2000: 530). Pored toga, Mengerovo viđenje društvenih organizama bilo je inspirisano pogledima nemačke istorijske *pravne* škole (da bi se predupredili nesporazumi, nju treba jasno razlikovati od nemačke istorijske *ekonomske* škole). Menger, na primer, s odobravanjem navodi Savinjićevo [Friedrich von Savigny] mišljenje da pravo, kao ni jezik, nije „proizvod delovanja javnih vlasti usmerenog na njegovo stvaranje, već nenameravani proizvod jedne više mudrosti, istorijskog razvitka naroda” ili narodnog duha (*Volksgeist*) (Menger, 1985: 174–175; upor. Menger, 1883: 204–205). Međutim, Menger nije bio sklon da govori o istoriji ili duhu naroda kao nekoj vrsti nadindividualnog subjekta koji sebično delovanje pojedinaca usmerava prema opštem dobru kao konačnom ishodu. Kao naučnik, on se dosledno pridržavao stanovišta koje će

Šumpeter [Joseph Schumpeter] kasnije označiti kao „metodološki individualizam”, a koje je sam Menger nazivao „atomizmom”: „organsko” razumevanje društvenih fenomena nikako ne isključuje mogućnost njihovog egzaktnog, „atomističkog” objašnjenja, već upravo poziva na davanje takvog objašnjenja. „Organske” institucije i društveni fenomeni su teorijski zanimljivi jer njihovo objašnjenje otvara jedan problem koji je Menger sažeo u sledećem kritičkom pitanju: kako je moguće da institucije koje „služe opštem blagostanju, i koje su izvanredno značajne za njegov razvoj, nastaju bez *zajedničke volje* usmerene na njihov nastanak?” (Menger, 1985: 146). Posebno, ono što iziskuje naučno objašnjenje jeste određeni, „istovetan način ponašanja članova jedne zajednice, koji ima prepoznatljive javne motive, ali čiji se individualni motivi u konkretnom slučaju teško mogu razabrati” (Menger, 1985: 152).

Tako, na primer, Menger postavlja pitanje o načinu na koji se uspostavio novac kao univerzalni robni ekvivalent. Kada novac već postoji, lako je utvrditi njegovu korisnost za čitavo društvo koje se njime služi. Kako, međutim, objasniti njegovo poreklo? Menger opisuje nastanak novca polazeći od trampe kao elementarnog oblika razmene. On, međutim, pokazuje kako trampa pred individualne učesnike nameće zahteve koje je veoma teško zadovoljiti: potrebno je da svaka od dve strane koje međusobno razmenjuju svoja dobra u isto vreme i na istom mestu poseduje tačno ona dobra koja su drugoj strani potrebna, a suvišna su njoj samoj, što se u životu retko događa. Zato je bilo u interesu svake individue da svoja dobra razmenjuje za ona koja njoj samoj nisu potrebna za neposrednu potrošnju, ali se mogu lakše razmeniti za bilo koja druga dobra, što znači i za ona koja su njoj samoj potrebna. Takva roba koja je igrala ulogu posrednika u razmeni često je bila stoka, a na njeno mesto kasnije će doći novac. Najvažnije je, međutim, što pri uspostavljanju novca kao univerzalnog ekvivalenta nikakvu ulogu nije igrala zajednička volja, namera ili sporazum, već samo lični interes:

Kako svaki ekonomski individuum postaje sve svesniji svog ekonomskog interesa, on je vođen tim

interesom, bez ikakvog sporazuma, bez pravne pri-nude, pa čak i bez obaziranja na javni interes, da svoju robu razmenjuje za drugu robu koja se može lakše prodati, čak i kada mu ta roba nije potrebna radi neposredne potrošnje. Zato sa privrednim napretkom možemo svuda da uočimo fenomen da izvestan broj dobara, posebno onih koja se lakše mogu prodati u određeno vreme i na određenom mestu, postaju prihvatljiva za sve učesnike u pro-metu, i stiču sposobnost da se razmenjuju za bilo koju drugu robu. (Menger, 1994, 260; upor. Menger, 1985: 152–155).

Ovome treba dodati i značaj koji je Menger pripisao običaju, kako pri nastanku novca – grčka reč za „novac” (*nomisma*) i etimološki je srodna reči za „običaj” (*nomos*) – tako i drugih organskih društvenih fenomena. Mengerovo objašnjenje nastanka novca predstavlja uzoran primer pokušaja da se „kompleksni društveni fenomeni objasne kao rezultati produženih interakcija između individua koje slede ono što vide kao sopstveni interes” (Haller, 2000: 533).

Nesumnjivo je da su u Mengerovom interesovanju za organske društvene fenomene došle do izražaja, između ostalog, i njegove konzervativne političke preferencije. Može se činiti neobičnim što četvrta i poslednja knjiga njegovog dela koje je posvećeno polemici sa istorijskom ekonomskom školom, počinje upravo isticanjem značaja istorije za razumevanje društvenih fenomena (Menger, 1985: 163). To, ipak, ne iznenađuje kada se ima u vidu Mengerova ocena da istorijska ekonomska škola u stvari zanemaruje pravi istorijski prilaz, jedini koji je pogodan za objašnjenje nastanka tradicionalnih institucija. Za Mengera je pravi primer takvog istorijskog objašnjenja bilo Berkovo [Edmund Burke] tumačenje viševjekovne geneze engleskog ustavnog prava kao istorijskog toka čiji konačni rezultat nije odgovarao namerama aktera koji su doprineli njegovom stvaranju (Menger, 1985: 173–174). Menger pripisuje upravo Berku i Savinjiću „učenje o organskom, nenameravanom poreklu izvesnog broja ljudskih fenomena” (Menger, 1985: 180).

Naprotiv, predstavnici nemačke istorijske škole, uprkos njenom imenu, shvataju institucije jedino na „pragmatički” ili racionalistički način, pošto „prirodu i poreklo društvenih fenomena” ne izvode iz istorije već jedino iz „namera, verovanja i sredstava koja stoje na raspolaganju društvenim udruženjima ili njihovim vlastodršcima” (Menger, 1985: 145). Takva perspektiva karakteristična je za autore sklone stvaranju „novog poretka stvari” – socijalizmu, za koji Menger ima malo simpatija, i kolektivismu, koji treba razlikovati od Mengerovog organskog pristupa (Menger, 1985: 168). Uprkos svemu tome, važno je primetiti da Menger nikako nije apsolutizovao organski pristup društvenoj stvarnosti, već je, štaviše, tvrdio da postoji širok krug društvenih fenomena i institucija – pre svega onih koje su nastale kao rezultat revolucija – koje se mogu objasniti jedino na „pragmatični” način, tj. upravo kao rezultat zajedničke volje i sve-sne namere njihovih osnivača i, u krajnjoj liniji, njihovog „znanja” (Menger, 1985: 134–138).

3.

Pošto Menger u „organske” institucije nije ubrajaao samo one koje spadaju u užu oblast privrednog života, poput tržišta, novca, cena, kamatnih stopa ili plata, već i pravo, jezik, religiju itd. (Menger, 1985: 146–147), njegova teorija dala je povoda za obuhvatnija sociološka istraživanja, kao što je uverljivo pokazao Luj Šnajder [Louis Schneider] (1962). U fokusu tih istraživanja našao se, između ostalog, i fenomen društvenog neznanja, s posebnim naglaskom na potrebu za objašnjenjem činjenice da upravo neznanje ponekad može imati pozitivnu društvenu funkciju: problem „eufunkcionalnosti” neznanja. Istraživanja na tu temu vršila su se i ranije u okviru funkcionalne sociološke i antropološke analize, a bavila su se i pitanjem da li bi neke društvene institucije i prakse, na primer, totemske, magijske ili religijske, koje *indirektno i bez ljudskog znanja* unapređuju čovekov život u društvu (podstičući solidarnost, pospešujući koheziju zajednice ili ublažavajući psihološku napetost njenih članova) mogle to činiti podjednako uspešno kada bi oni koji

u njima učestvuju *znali* za njihove pozitivne efekte. To pitanje postavljalo se već kod Dirkema [Émile Durkheim] i Malinovskog [Bronisław Malinowski] (Schneider, 1962: 495–496), a Šnajder ga je doveo u vezu sa poentom Mengerove organske teorije institucija:

Od Edmunda Berka do Fridriha Hajeka, organski teoretičari hvalili su pravo, državu, jezik, religiju, tržište i druge fenomene zbog toga što, kako su smatrali, oni predstavljaju otelovljenje jedne mudrosti koja nikada nije bila neposredna i namerna već indirektna i nehotična. Institucije koje su razvijene na organski način i spontano, suprotstavljaju se namernim, racionalno konstruisanim društvenim sporazumima (bilo projektovanim u mislima ili uspostavljenim u stvarnosti), a organski teoretičari rado naglašavaju relativnu uspešnost onih prvih, kao i činjenicu da one svoje „rezultate“ postižu na sigurniji i društveno manje opasan način. Tvđenje o superiornosti onoga što je evoluiralo na organski način često je praćeno insistiranjem da institucije koje su evoluirale organski svoju delotvornost postižu upravo *zato* što uključuju indirektnost i neznanje. (Schneider, 1962: 497).²

Naravno, vrednovanje neznanja kao društveno funkcionalnog činioca može da posluži legitimaciji paternalističkih mera zarad „dobra“ onih kojima se znanje uskraćuje, i lako može da se izvrgne u opravdanje zloupotrebe. Pozitivno vrednovanje neznanja posebno je problematično upravo kada je reč o društvima koja se zasnivaju na demokratskim načelima. Naime, demokratski procesi odlučivanja pretpostavljaju dobru, u idealnom slučaju i potpunu informisanost

² Možda ovde treba pomenuti i onu „eufunkcionalnost“ koju je Merton [Robert Merton] pripisivao jednom tipu neznanja – „određenom neznanju“ (*specified ignorance*). Ta vrsta neznanja ima, međutim, uži, heuristički smisao: „određeno“ neznanje u stvari se sastoji u spoznaji (*recognition*) šta je to što (još uvek) ne znamo, koja je „prvi korak“ ka sticanju novog znanja (Merton, 1987: 7).

svih koji u njima učestvuju, koja u perspektivi „organske” teorije institucija može i da izostane.

Da bi se naslutilo o kakvom je problemu tu reč, dovoljno je razmotriti sa istorijske distance od samo nekoliko decenija primere „eufunkcionalnosti” neznanja koje navodi čak i oprezni Šnajder. Prema rezultatima jednog istraživanja na koje se on poziva, radnici agencija za zapošljavanje postizali su povoljnije rezultate pri zapošljavanju crnaca (*Negroes*) kad su bili podsticani da što efikasnije pronalaze poslove za nezaposlene uopšte (bez obzira na to kojoj rasi ovi pripadaju), nego kada se od njih direktno zahtevalo da se ponašaju nediskriminatorno. U drugom primeru razmatraju se prednosti ograničenog informisanja pacijenata o njihovoj dijagnozi (Schneider, 1962: 500–501, 504–505). Takve strategije iz osnova su suprotne političkim shvatanjima i senzibilitetu današnjeg vremena, kada se insistira na neophodnosti da svi društveni akteri tretiraju potencijalno diskriminisane kategorije stanovništva povoljnije upravo zato što su diskriminisanе, ili na pravu pacijenta na potpuno znanje o njegovom medicinskom stanju i mogućim terapijskim ishodima čak i u slučajevima kada to znanje može imati negativne efekte za njegovo zdravstveno stanje.

Hajek – koji se Mengerom inspirisao češće no što je pominjao njegovo ime – imao je, međutim, mnogo radikalnija shvatanja o „eufunkcionalnosti” neznanja, pre svega kada je reč o ekonomskom životu. Postavlja se pitanje o motivima koji su ga naveli da usvoji takvo stanovište.

Iz razloga koji su imanentni ekonomskoj teoriji, Hajek je isprva zastupao drugačije, pa čak i sasvim suprotne poglede o poželjnosti znanja, odnosno neznanja kod ekonomskih subjekata. U jednom predavanju iz 1933, on je izneo shvatanje da je čistu teoriju opšte ekonomske ravnoteže, koja apstrahuje od faktora vremena, neophodno razviti na način koji će dozvoliti da se vodi računa o kompleksnijim fenomenima ekonomske dinamike, krizama i industrijskim fluktuacijama, te da je radi toga neophodno uvesti dodatnu pretpostavku da svaki ekonomski akter „ispravno predviđa budućnost, i da se to predviđanje odnosi ne samo na pro-

mene u objektivnim podacima već i na ponašanje svih drugih ljudi s kojima on namerava da uđe u ekonomske transakcije" (Hayek, 1975: 136, 139–140). Ta Hajekova teza o savršenom ili potpunom predviđanju, kao i slična Najtova [Frank Knight] tvrdnja o „praktičnom sveznanju” kao uslovu ekonomske ravnoteže, ubrzo se našla, pored drugih srodnih shvatanja, na udaru jednog Morgenšternovog [Oskar Morgenstern] kritičkog članka.

Morgenštern je najpre prigovorio da se pretpostavka o savršenom predviđanju ne može nigde pronaći kod klasika koji su formulisali ili razvili teoriju opšte ravnoteže, kakvi su Valras [Léon Walras] ili Pareto [Vilfredo Pareto] (Morgenstern, 1976: 169). Zatim, on je istakao da bi se sadržaj tvrdnje o savršenom predviđanju morao dodatno kvalifikovati s obzirom na predmet predviđanja (cene, troškovi, profiti i sl.), kao i na vremenski okvir na koji se predviđanje odnosi, što su Hajek i Najt propustili da učine (Morgenstern, 1976: 171–172). Što je najvažnije, Morgenštern je pokazao da iz zahteva da predviđanje svakog pojedinačnog ekonomskog aktera uključuje i planove (kao i sama predviđanja) svih drugih ekonomskih subjekata proizlazi paradoksalna situacija. O tome govori čuveni Morgenšternov misaoni eksperiment, naveden još u jednoj njegovoj ranijoj knjizi (Morgenstern, 1928: 98). U tom primeru je reč o međusobnom strateškom nadmudrivanju između Šerloka Holmsa i njegovog progonitelja Morijartija. Naime, kada bi svaki od njih u svakom trenutku bio savršeno obavešten o planu delovanja svog protivnika, on bi mogao da predvidi svaki njegov naredni potez, i da u skladu s tim predviđanjem uvek iznova modifikuje sopstveni plan delovanja, na šta bi njegov suparnik, koji takođe tačno predviđa odluke prvog, reagovao prilagođavanjem sopstvenog plana, itd. Takva situacija vodila bi u beskonačni regres i, konačno, u nesposobnost za svako delovanje. Nameće se zaključak da bi pretpostavka o savršenom predviđanju u uslovima međusobno sukobljenih interesa kakvi postoje u društvu slobodne konkurencije paralisala svaku delatnost i onemogućila ono što treba da objasni: na primer, kada bi tačno mogli da predvide kretanje cena u budućnosti, kupci bi čekali trenutak kada su cene najniže,

a prodavci trenutak kada su najviše, tako da do transakcija nikad ne bi ni dolazilo. Iz ovog paradoksa Morgenštern je izveo radikalan zaključak: „*postoji beskonačni lanac reakcija i reakcija na reakcije (counter-reactions) koje su međusobno zasnovane na pretpostavkama. Taj lanac se nikada ne može raskinuti nekim činom znanja već samo arbitrarnim činom – odlukom*” (Morgenstern, 1976: 174). Ekonomska ravnoteža uspostavlja se tek kroz interakciju i prilagođavanje u uslovima nepotpunog znanja budućnosti. Radi toga je neophodno da ekonomski akteri ne mogu da predvide postupke drugih aktera, kao ni posledice koje će njihovi sopstveni postupci imati na odluke drugih i na celinu ekonomskog sistema. U načelu, „*neograničeno predviđanje i ekonomska ravnoteža međusobno su nespojivi*”. (Morgenstern, 1976: 174). S druge strane, Morgenštern je smatrao da se predviđanje ne može ni potpuno isključiti, jer bi tada ekonomska delatnost zapala u potpunu anarhiju, samo što ne može biti govora o savršenom ili potpunom predviđanju već jedino o „*nekom stepenu 'znanja'*” koje se odnosi na budućnost (Morgenstern, 1976: 175).

Pod uticajem Morgenšternove kritike, Hajek je ubrzo, u članku „*Ekonomija i znanje*” (1937), korigovao svoju poziciju tako što je ekonomsku ravnotežu definisao kao međusobnu konzistenciju ili kompatibilnost ekonomskih planova delovanja sa „*ispravnim*” (*correct*) (ne i „*savršenim*”) predviđanjem, odnosno ispravnim očekivanjima koja se odnose na ponašanje drugih aktera (Hayek, 1948: 42; Zappia, 1999: 835). U ovom članku Hajek više ne određuje ispravno predviđanje kao *uslov* uspostavljanja ravnoteže, već kao „*karakteristiku koja definiše samu ravnotežu*”, dok ravnoteža, opet, predstavlja rezultat delovanja konkurencije na tržištu, koja se odvija upravo u uslovima nesavršenog predviđanja (Hayek, 1948: 42). Ali, ako je tako, postavlja se pitanje da li uopšte ima smisla govoriti o „*predviđanju*”, a ne o „*znanju*”, a zatim i pitanje šta to znanje konkretno predstavlja?

Karakteristično je što ni u samom naslovu Hajekovog članka (za razliku od prethodnog) više nije reč o predviđanju već o znanju, a Hajek i u samom tekstu neprekidno oscilira

između „predviđanja” i „znanja”. S tim je u vezi to što Hajekov novi koncept, kako izgleda, već najavljuje odustajanje od teorije opšte ravnoteže, do kojeg će doći u njegovim kasnijim spisima. Tu Hajek nagoveštava da pojam ekonomske ravnoteže, „kao i druge metode koje koristimo u čistoj analizi, imaju jasno značenje samo kada se ograničavaju na analizu radnji jednog individuuma” shvaćenih kao deo jedinstvenog plana delovanja (Hayek, 1948: 35). Kada je reč o ekonomskom sistemu kao celini, „ravnoteža” se ne posmatra kao njegovo početno stanje već, u najboljem slučaju, kao stanje prema kojem je privredni sistem tendencijski usmeren. Stoga bi možda bilo pravilnije govoriti o stalnom kretanju „uravnotežavanja” putem tržišnih mehanizama, odnosno delovanja konkurencije. Već tu se nazire Hajekovo kasnije napuštanje statičke teorije opšte ravnoteže u prilog viđenju tržišta kao dinamičkog procesa. U tekstu „Ekonomija i znanje”, Hajek dovodi u pitanje i pretpostavku o savršenom tržištu (Hayek, 1948: 45–46). Zato je s pravom primećeno da članak „Ekonomija i znanje” predstavlja prekretnicu u njegovom razvoju (Caldwell, 2005: 205–231; upor. Nishibe, 2010).

Međutim, od najvećeg je značaja što Hajek smatra da samo tržište analitički uključuje neku vrstu znanja: upravo to je smisao Hajekove formulacije prema kojoj „ispravno predviđanje” – tačnije, znanje – predstavlja „karakteristiku koja definiše samu ravnotežu”, a njen uslov. Pokazaće se da je za Hajeka „znanje” o kojem je tu reč u stvari pohranjeno u sistemu cena (upor. Hayek, 1948: 85; Ebenstein, 2003: 96). Međutim, „znanje” koje sistem cena stavlja na raspolaganje pojedincu nije ni savršeno ni potpuno – ono, na primer, ne uključuje tačne podatke o količinama robe na tržištu, o njenom poreklu ili proizvođačima, o potezima koje konkretni ekonomski subjekti povlače, još manje o onima koje će povući u budućnosti. Poznavanje cena predstavlja neku vrstu abrevijature, koja individualnim akterima može da služi jedino kao orijentir u njihovom ekonomskom ponašanju, da im pokaže u kojem pravcu treba da usmere svoju delatnost.

Znanje koje dolazi do pojedinca je, prema tome, nesa-
vršeno i parcijalno. Hajek tvrdi da je ono rasejano i raspar-
čano (*fragmented*) na mnoštvo ljudskih individua, i da je
upravo kao takvo neophodno za funkcionisanje tržišta na
kojem vlada princip konkurencije. To znači da bi zapravo
bilo primerenije govoriti o neznanju koje je konstitutivno za
ponašanje ekonomskih subjekata na tržištu, nego o njiho-
vom znanju: što se tiče individualnih aktera, na mesto „savr-
šenog predviđanja” dolazi suštinski nepotpuno znanje. Me-
đutim, postavlja se pitanje odakle to znanje potiče, i kakav
bi smisao moglo imati znanje koje *ne bi* bilo fragmentarno?

Način na koji je Hajek formulisao to pitanje očigledno
je inspirisan Mengerom, čak i u pogledu izbora terminolo-
gije:

Problem koji želimo da rešimo je kako spontana
interakcija jednog broja ljudi, od kojih svaki pose-
duje samo komadiće znanja, proizvodi stanje stvari
u kojem cene odgovaraju troškovima itd., i koje bi
namernim usmeravanjem mogao da proizvede je-
dino neko ko bi posedovao spojeno znanje svih tih
individua (Hayek, 1948: 50–51). Kako spajanje
framenata znanja koji postoje u različitim duho-
vima može da proizvede rezultate koji bi – kada bi
trebalo da budu proizvedeni namerno – zahtevali
znanje jednog usmeravajućeg duha, koje nijedan
pojedinaac ne može imati? (Hayek, 1948: 54).

U ovom tekstu, Hajek ne nudi odgovor na ta pitanja.
Ipak, očigledno je da taj odgovor ne bi mogao biti mengerov-
ski. Na to upućuje Hajekovo shvatanje onih individualnih
„znanja”, koja bi veliki duh tržišta trebalo da objedinjuje.
Naime, individue imaju samo ograničeno znanje, u vidu poz-
navanja sistema cena. Ali, kada je reč o faktorima koji odre-
đuju uspeh i neuspeh njihovih poduhvata na tržištu, od čijeg
dejstva zavisi i dalja tržišna dinamika, individue to „znanje”
nemaju čak ni u fragmentima u trenutku kada deluju. U
stvari, to navodno znanje se testira tek kroz tržišni proces, u
kojem individualna očekivanja bivaju potvrđena ili izneve-
rena, a individualni planovi ostvareni ili osujećeni. To znači

da se znanje ispostavlja kao takvo – naime, kao različito od zablude – tek *ex post facto*. A ako je tako, teško je verovati da bi čak i zbir svih verovanja individualnih ekonomskih aktera, koja se odnose na budućnost *pre* takve provere, zasluživao naziv potpunog znanja koje bi, prema Hajekovoj kontrafaktičkoj hipotezi, mogao imati neki „usmeravajući duh” (između ostalog, skup svih tih verovanja morao bi biti nekonzistentan). Kada govori o velikom usmeravajućem duhu, Hajek zapravo nudi samo opis načina na koji funkcioniše tržište, čiji se jedini učinak svodi na koordiniranje troškova i cena i na pružanje nesigurnih podsticaja za ekonomske poduhvate, koji, s obzirom na nepredvidljivost privrednih tokova, uvek mogu da propadnu. Naličje te glorifikacije tržišnih mehanizama je Hajekovo veličanje preduzimljivih pojedinaca, koji su uvek spremni da preuzmu rizik, baš zato što deluju u uslovima nepotpunih informacija; ta „prakseološka” orijentacija karakteristično je obeležje austrijske škole. Međutim, Hajekovo tržište ne može se nazvati organskom institucijom u Mengerovom smislu reči, pošto ne nadmašuje egoistične interese pojedinca, koji i dalje ostaju međusobno suprotstavljeni. Za razliku od Mengera, Hajeku, u stvari, nije ni bilo stalo do toga da pokaže genezu tržišta kao organske institucije svoje vrste, već samo da obezbedi da centralno mesto „usmeravajućeg duha” koji bi planirao razvoj privrede ostane prazno. Odatle je proizašao njegov politički program koji se, opet, svodi na osmišljavanje pravnih institucija koje će moći da garantuju „slobodu tržišta”, kao i političku slobodu pojedinca, koja je, navodno, uslovljena slobodom tržišta.

4.

U svojim kasnijim radovima Hajek je otišao još dalje u apoteozu „sveznajućeg” tržišta, koje preko sistema cena rešava probleme relativne vrednosti dobara, međusobno koordinira odvojene individualne planove delovanja i služi kao mehanizam za saopštavanje informacija. On je takođe dalje razvio svoju doktrinu o nužnoj ograničenosti individualnog znanja, koja je i poželjna jer predstavlja garanciju protiv

ugrožavanja ljudske slobode od strane „totalitarizma”. U tim radovima sve više se ističe rivalski karakter konkurencije, uprkos tome što je Hajek sada opisuje, na paradoksalan način, i kao „decentralizovano planiranje” (Hayek 1948: 79), a nešto kasnije i kao „proceduru za otkrivanje (znanja)”: tako glasi naslov jednog Hajekovog članka, u kojem on potpuno odustaje od koncepta ekonomske ravnoteže, da bi ga zamenio konceptom „poretka” (*order*) (Hayek, 2002: 1968).

U *Ustavu slobode*, zamišljenom kao autorov *magnum opus*, Hajek se, međutim, ponovo služi Mengerovim jezikom kada govori o „višoj, nadindividualnoj mudrosti, koju, u izvesnom smislu, mogu posedovati proizvodi spontanog društvenog rasta” (Hayek, 2011: 176). Ali, kod Hajeka se ono što je Menger nazivao „višom mudrošću” organskih društvenih tvorevina pretvara u anonimni i transcendentni um tržišta. U već citiranoj briljantnoj studiji o eufunkcionalnosti neznanja, u kojoj je istakao i vredne strane Hajekovog rada, Šnajder se distancirao od nekih političkih i ideoloških implikacija Hajekove verzije organske teorije institucija ili „poredaka”, a posebno od njegovih preporuka za konkretne političke mere (Schneider, 1962: 498–499). U uvodu za englesko izdanje Mengerovih *Istraživanja* Šnajder je istakao razlike između Hajeka i Mengera: kako on kaže, „u Mengerovom delu nema ničega što navodi na pomisao da nepredviđene konsekvence svrhovitog delovanja *moraju* voditi u pravcu koji omogućava 'društveno blagostanje'”. Pored toga, Menger nije smatrao da *sve* organske institucije predstavljaju otelovljenje društvene mudrosti, za razliku od Hajeka, kao što zapaža Šnajder:

Institucije mogu istovremeno biti skladišta mudrosti kao i gluposti. To je tim važnije reći zato što bi iz studije kakva je skorašnji Hajekov *Ustav slobode*, koji se jako koristi Mengerovim uvidima i drugim strujama u organskoj teoriji, neko mogao da dobije prilično neograničeno poštovanje za ono što Hajek naziva „višom, nadindividualnom mudrošću, koju, u izvesnom smislu, mogu posedovati proizvodi spontanog društvenog rasta.” (Schneider, 1985: 12).

Šnajder je takođe nagovestio da Hajek eksploatiše Mengerove uvide o neznanju u organskim institucijama na nediferenciran način, zarad „prilično nekritične pristrasnosti prema načelu *laissez-faire*”, kao i da, u načelu, postoje mnogobrojni problemi koje teza o pozitivnoj ulozi neznanja u ekonomskom i društvenom životu postavlja za demokraciju (Schneider, 1985: 16–17).

Menger je, zaista, imao sasvim drugačija shvatanja od Hajeka. U njegovim *Istraživanjima* možemo, između ostalog, naći i kritiku dogme o blagotvornim efektima sleđenja „ličnog interesa” – naime, „osnovnog načela da sleđenje privatnog interesa od strane individua kao pojedinačnih ekonomskih subjekata, lišeno uticaja političko-ekonomskih državnih mera, mora imati za posledicu najviši stepen opšteg blagostanja koje neko društvo može dostići u datim prostornim i vremenskim uslovima”. Menger i izričito tvrdi da je to načelo, „bar u svojoj opštoj formi, pogrešno” (Menger, 1985: 83). U stvari, Hajek predstavlja kao univerzalnu ontološku istinu ono što je za Mengera polazna tačka za analizu *jedne* kategorije društvenih institucija. Čak i Hajekov biograf Koldvel [Bruce Caldwell], koji mu je veoma naklonjen, priznaje da je Hajek, posebno u svojoj poznoj teoriji kompleksnih poredaka koji su rezultat spontanog organskog rasta, sasvim napustio metodološki individualizam, koji se upravo u tradiciji kojoj sam Hajek pripada smatra jemstvom naučnosti, i to u prilog shvatanja o „grupnoj selekciji, koja objašnjava neke od društvenih fenomena (...) preimućstvima koje oni pružaju grupi”, i o „poretku kao rezultatu adaptivne evolucije” (Caldwell, 2005: 283, 295, 356). U odbrani sopstvenog viđenja o temeljnom značaju individualnog neznanja, koje je ostalo konstanta njegovog učenja, Hajek se, doduše, poziva i na Sokrata, ali još više na hrišćansko predanje o čovekovoj nesavršenosti i grešnosti (Hayek, 2011: 73, 120). Kada je reč o ekonomskoj sferi, tome odgovara mistifikacija transcendentnog, sveznajućeg tržišta, koje, kao jedan od spontano nastalih poredaka, navodno obezbeđuje koordinaciju rasutog znanja. Ali, Hajeku bi se moglo postaviti pitanje slično onome koje su Kantu postavili njegovi kritičari povodom učenja o transcendentnoj „stvari po sebi”, koja nužno

ostaje van domašaja ljudskog saznanja: kako možemo *znati*, tj. dokazati, da *ne možemo znati* sve što tržište (navodno) zna? Kod Hajeka nema odgovora ni na to pitanje. U tom pogledu, njegov dogmatizam sličan je neobrazloženom religijskom uverenju.

Kakvo je bilo dejstvo Hajekovih pogleda na kasnije shvatanje znanja? Mirovski [Philip Mirowski] je dao impresivnu istorijsku rekonstrukciju Hajekovog uticaja na Milтона Fridmana [Milton Friedman] i druge najznačajnije pristalice neoliberalizma, koji je ranije bio prilično potcegnjen, i pokazao da je Hajekova apsolutizacija tržišta i tržišnih mehanizama suštinski odredila neoliberalni koncept znanja. To važi i za sam pojam „društva znanja”, u kojem sve veću ulogu igraju upravo neznanje i netransparentnost. Kako je Mirovski primetio, „društvo znanja” može se opisati upravo kao „pristojnija verzija (*bawdlerization*) Hajekovog preoblikovanja tržišta u idealni procesor informacija” (Mirowski, 2011: 32). Hajekov „katalaktički prilaz znanju” (Mirowski, 2009a: 108) imao je dalekosežan uticaj i na današnje shvatanje naučnog znanja, kao i na uspostavljanje sistema kojim se njime upravlja (uključujući i procedure njegovog vrednovanja): naučno znanje shvata se kao roba koja se proizvodi i iznosi na tržište, koje odlučuje o njenoj daljoj sudbini i vrednosti, a ta odluka je po definiciji uvek ispravna.

Hajek, doduše, nikad nije upotrebio karakteristični izraz „tržište ideja” (*the marketplace of ideas*) (Mirowski, 2009a: 109). Međutim, njegova gledišta govore u prilog stanovištu ekonomije znanja. Hajek priznaje da ekonomista ne može da pretenduje da „raspolaze specijalnim znanjem koje ga kvalifikuje da koordinira napore svih drugih specijalista”. Ipak, on smatra da ekonomista ima nemalu prednost u odnosu na naučnike iz drugih oblasti, jer je

njegovo profesionalno bavljenje preovlađujućim sukobima među ciljevima [dakle, konkurencijom, V.M.] učinilo da on postane svesniji od drugih da nijedan ljudski um ne može da obuhvati sveukupno znanje koje upravlja aktivnostima društva,

i da odatle proizlazi potreba za jednim bezličnim mehanizmom, nezavisnim od individualnog ljudskog prosuđivanja, koji će koordinirati individualne napore. (Hayek, 2011: 50).

Čak i Hajekova „kritika scijentizma” (Hayek, 1955), koja isprva deluje demokratski, imala je poguban efekat pospešivanja proliferacije neznanja u društvu koje, uprkos svemu, nazivamo „društvom znanja”: suprotstavljajući se privilegijama naučnika, i u nastojanju da rehabilituje forme znanja bliže svakodnevnom životu, kao što su tehnička znanja ili veštine,³ Hajek je posredno doprineo tome da se kao „znanje” počnu shvatati različite dispozicije, sposobnosti i radnje, kao što je današnja pasivna (ili „interaktivna”) potrošnja „sadržaja” koji se plasiraju preko masovnih medija ili putem interneta, za koje se ponekad postavlja pitanje mogu li se uopšte ubrojati u široko shvaćenu rubriku saznanjih postignuća, ili pre spadaju u oblast refleksnih radnji. Hajekova pohvala neznanju imala je i šire političko dejstvo, pošto se dobro uklopila u antiintelektualistički resantiman „običnog čoveka”, koji je deo populističke tradicije u Sjedinjenim Državama.

U svojoj poslednjoj knjizi Hajek se, između ostalog, pozivao i na ideje evolucione epistemologije (Hayek, 1992: 9–10). Da li je, možda, skrivena funkcija haotične raznolikosti svega onoga što se u društvu znanja ubraja u „znanje”, da proširi mogućnosti napredovanja znanja, uključujući i naučno znanje, kao što raznolikost živih organizama proširuje mogućnosti evolucije prirodnog života, koji je Hajek takođe shvatao kao jedan od spontano razvijenih poredaka? Kako god da odgovorimo na to pitanje, moramo priznati da takvo viđenje spontanog razvoja stoji u čudnoj suprotnosti sa Hajekovim pokušajima da organizovanom, pa i konspirativnom političkom delatnošću u širokoj javnosti propagira veru u blagotvorne efekte neoliberalnih politika, kroz osnivanje zatvorene mreže centara, *think-tank*-ova, udruženja istomišljenika i neformalnih grupa za finansiranje i promovisanje

³ To su na prvom mestu veštine „poslovnih ljudi”, kao u članku „Upotreba znanja u društvu” (Hayek, 1948: 77–91).

neoliberalnih shvatanja po čitavom svetu (Plehwe, 2009: 16, 21–22; Mirowski, 2009b, 428–430). Taj vid političkog delovanja jako podseća na nekadašnju, mnogo kritikovanu praksu diseminacije komunističkih revolucionarnih ideja kroz uspostavljanje mreže tajnih partijskih ćelija. Sličnosti između neoliberalizma i komunizma kada je reč o tehologijama rukovođenja i vladanja, ili o odnosu između elite (avangarde) i običnih građana (radničke klase), takve su da se ponekad govori o nekoj vrsti renesanse lenjinizma ili dogmatiskog marksizma u liberalnom društvu znanja (Horn & Mirowski, 2009: 161; Liessmann 2006: 109). Jedan od aspekata političkog delovanja neoliberalnih ideologa sastojao se, zaista, u aktivnom širenju neznanja i političkoj manipulaciji. Takvo neznanje, koje je rezultat aktivne, namerne proizvodnje i manipulacije, razlikuje se po vrsti kako od neznanja kao puke odsutnosti znanja, tako i od neznanja koje proističe iz selektivnosti konstitutivne za ljudsko saznanje (Proctor, 2008: 1–36; Mirowski, 2011: 321). Zbog svega toga, neki od kritičara prepoznali su kod Hajeka savremeni oblik učenja o dvostrukoj istini, koje nam je poznato iz averoizma: naučnoj istini, kojoj samo elite imaju pristup, i istini „za narod”, koja se plasira širokoj javnosti – mitu u kojem se hvali obični čovek i njegova mudrost, a diskvalifikuje naučnik i intelektualac (Mirowski, 2009b: 444–445).

Nesumnjivo je da je Hajek zaslužan i za to što se u naše vreme i sami naučnici i univerzitetski radnici prisiljavaju da postanu neka vrsta preduzetnika znanja. Pa ipak, on je bar na rečima zastupao shvatanje da univerziteti i naučni instituti treba da budu slobodni i isticao da treba štititi obrazovne ustanove od grubljih oblika uplitanja političkih i ekonomskih interesa (Hayek, 2011: 511, 513). Već i zbog njegovog shvatanja o nepredvidljivosti razvojnih tokova znanja, Hajek nije mogao da smatra da se naučna otkrića mogu unapred planirati. Danas se, međutim, dešavaju stvari koje bi čak i on smatrao nepoželjnim, pa i nemogućim: od samih naučnika i univerzitetskih nastavnika zahteva se da u prijavama naučnih projekata ili u nastavnim planovima unapred proračunavaju ishode svoga rada, uz tačno predviđanje ulaznih i izlaznih veličina (kao što su broj upisanih, prolaznost i

broj diplomiranih studenata, ili troškovi, tok i rezultati naučnih istraživanja, sve do njihove primene u praksi), i često podsećanje da veći deo nagrade za svoj trud treba da potraže „na tržištu”. Najveći paradoks je u tome što takve zahteve pred poslenike nauke i znanja ne postavljaju neposredno privatne firme ili korporacije, već sama država, koja sada ne-prikriveno funkcioniše kao neoliberalna agentura transnacionalnog kapitala. Poput puteva Gospodnjih, putevi tržišta su čudni, ali je još čudnije njihovo preplitanje s putevima države.

Literatura

- Caldwell, B. (2005). *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F.A. Hayek*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.
- David, P. A. & Foray, D. (2003). Economic Fundamentals of the Knowledge Society. *Policy Futures in Education*, 1 (1), 20–49.
- Delanty, G. (2003). Ideologies of the Knowledge, Society and the Cultural Contradictions of Higher Education. *Policy Futures in Education*, 1 (1), 71–82.
- Drucker, P. (2001). *The Essential Drucker*. New York: Harper Business.
- Drucker, P. (2004). *Post-capitalist Society*. London/ New York: Routledge.
- Ebenstein, A. (2003). *Friedrich Hayek. A Biography*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.
- Haller, M. (2000). Carl Menger's theory of invisible-hand explanations. *Social Science Information*, 39 (4), 529–565.
- Hayek, F. (1948). *Individualism and Economic Order*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.
- Hayek, F. (1955). *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason*. London: The Free Press of Glencoe.

- Hayek, F. (1975). *Profits, Interest and Investment, and Other Essays on the Theory of Industrial Fluctuations*. Clifton: Augustus M. Kelley Publishers.
- Hayek, F. (1992). *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (ed. by W.W. Bartley, III). London: Routledge.
- Hayek, F. (2002). Competition as a Discovery Procedure. *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, 5 (3), 9–23.
- Hayek, F. (2011). *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition* (ed. by R. Hamowy). Chicago/ London: The University of Chicago Press.
- Horn, R. & Mirowski, Ph. (2009). The Rise of the Chicago School of Economics and the Birth of Neoliberalism. In Mirowski, Ph. & Plehwe, D. (Eds.), *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective* (139–178). Cambridge, Mass./ London, England: Harvard University Press.
- Kübler, H.-D. (2005). *Mythos Wissensgesellschaft. Gesellschaftlicher Wandel zwischen Information, Medien und Wissen. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lane, R. (1966). The Decline of Politics and Ideology in a Knowledgeable Society. *American Sociological Review*, 31 (5), 649–662.
- Levi-Stros, K. (1978). *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Liessmann, K. (2006). *Theorie der Unbildung: die Irrtümer der Wissensgesellschaft*. Wien: Zsolnay.
- Menger, C. (1883). *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der politischen Oekonomie insbesondere*. Leipzig: Duncker und Humblot.
- Menger, C. (1985). *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics* (ed. by L. Schneider). New York/ London: New York University Press.
- Menger, C. (1994). *Principles of Economics*. Grove City: Libertarian Press.
- Merton, R. (1987). Three Fragments from a Sociologist's Notebooks: Establishing the Phenomenon, Specified Ignorance, and Strategic Research Materials. *The Annual Review of Sociology*, 13, 1–28.

- Mirowski, Ph. (2009a). Why There Is (as Yet) No Such Thing as an Economics of Knowledge. In H. Kincaid & D. Ross (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Economics* (99–156). Oxford: Oxford University Press.
- Mirowski, Ph. (2009b). Postface. Defining Neoliberalism. In Mirowski, Ph. & Plehwe, D. (Eds.), *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective* (417–455). Cambridge, Mass./ London, England: Harvard University Press.
- Mirowski, Ph. (2011). *Science-Mart. Privatizing American Science*. Cambridge, Mass./ London, England: Harvard University Press.
- Morgenstern, O. (1928). *Wirtschaftsprognose. Eine Untersuchung ihrer Voraussetzungen und Möglichkeiten*. Berlin/ Heidelberg: Springer-Verlag.
- Morgenstern, O. (1976). Perfect Foresight and Economic Equilibrium. In A. Schotter (Ed.), *Selected Economic Writings of Oskar Morgenstern* (169–183). New York: New York University Press.
- Nishibe, M. (2010). Hayek's Transformation of the Market-Images in the 1930–40s. In H. Hagemann, T. Nishizawa & Y. Ikeda (Eds.), *Austrian Economics in Transition. From Carl Menger to Friedrich Hayek* (290–309). London: Palgrave Macmillan.
- Plehwe, D. (2009). Introduction. In Mirowski, Ph. & Plehwe, D. (Eds.), *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective* (1–42). Cambridge, Mass./ London, England: Harvard University Press.
- Proctor, R. (2008). Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study). In Proctor, R. & Schiebinger, L. (Eds.), *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance* (1–36). Stanford: Stanford University Press.
- Schneider, L. (1962). The Role of the Category of Ignorance in Sociological Theory: An Exploratory Statement. *American Sociological Review*, 27 (4), 492–508.
- Schneider, L. (1985). Introduction. In Menger, C. *Investigations into the Method of the Social Sciences with*

- Special Reference to Economics* (1–21). New York/London: New York University Press.
- The Bologna Declaration of 19 June 1999. *Joint Declaration of the European Ministers of Education*. Preuzeto sa: http://ehea.info/Upload/document/ministerial_declarations/1999_Bologna_Declaration_English_553028.pdf. Datum pristupa: 10.12.2019.
- Welsch, W. (2008). *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- Zappia, Carlo. (1999). The Assumption of Perfect Foresight and Hayek's Theory of Knowledge. *Revue d'économie politique*, 109 (6), 833–846.

- Милисављевић, В. (2019). Још један јубилеј: аутономија науке и идентитет Европе у Болоњском процесу. У М. Кулић (Прир.), *Национални идентитети и болоњска концепција универзитета* (68–83). Пале: Филозофски факултет.

Vladimir Ž. Milisavljević
Institute of Social Sciences
Belgrade

IGNORANCE IN THE KNOWLEDGE SOCIETY: FROM MENDER TO HAYEK AND BEYOND

Summary

The paper deals with an apparent paradox, the proliferation and ubiquity of ignorance in the contemporary „knowledge society”. This phenomenon severely affects the activities and position of institutions of research and learning, in particular scientific institutes and universities. I argue that it can be accounted for, among other things, by the pervading influence of Friedrich Hayek's systematic eulogy of human ignorance in economics and social and political theory, as well as his corresponding idealization of the „omniscient” market and exaltation of competition as the principal procedure of discovery of knowledge. The development of Hayek's concept is explained in terms of his response to Morgenstern's early criticism of the assumption of perfect foresight as the condition of general economic equilibrium, and by his distorted and ideologized reception of Carl Menger's theory of organic institutions.

Key words: competition, foresight, ignorance, institutions, knowledge, knowledge society, market, neoliberalism, science

Мишо Љ. Кулић*
Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет

ФИЛОЗОФИЈА, ЗНАЊЕ И ДРУШТВО ЗНАЊА¹

Друштво знања (*knowledgeable societies*) је синтагма која означава циљ модерног капиталистичког друштва као онај који се темељно види у неопходности овладавања технолошким знањима и њиховом развоју у стварању економске користи. Друштво знања је тако искључиво технолошко-економски концепт, заправо технолошко-тржишни концепт који изједначава друштво и тржиште, јер претпоставља да је знање не само средство за производњу роба, већ да је и оно само роба („трансфер знања“) чију једину робну вриједност успоставља тржиште. Тако је посљедњих деценија једино знање које може да се прихвати као знање постало само и искључиво технолошко-информатичко знање, које на тржишту омогућава највећи и најбржи обрт капитала. Дакле, друштво знања није друштво које поставља идеал свих знања, како би се из ове привлачне синтагме могло помислити, већ друштво искључиво технолошког, тржишно употребљивог знања. Због тога је друштво знања само неолиберална флоскула која, инсистира-

* kulicmiso@gmail.com

¹ Овај текст је настао као резултат рада на научном пројекту Министарства за наунотехнолошки развој и информационо друштво Владе Републике Српске, на тему: „Друштво знања и процес трансформације филозофских, друштвено-хуманистичких наука у Републици Српској“, бр. 19.032/961-165/19.

јући на томе да једино технолошко знање јесте знање, заправо жели да изгради друштво према принципима технологије. Зато се ту више и не ради о идеји друштва, већ само о технолошки тржишно умреженим послушним и атомизованим појединцима који обављају своје информативно-комуникативне задатке.

Кључне ријечи: филозофија, друштво знања, трансфер знања, комодификација знања, информација, комуникација, технолошко-информатичко знање, неолиберализам, глобализам, капитал, профит

ОДВАЈАЊЕ НАУЧНОГ ЗНАЊА ОД ПИТАЊА И КОНТРОЛА ЗНАЊА

Прије сваког питања о томе шта је научно знање, друштво знања или било који други облик људске дјелатности који везујемо за знање и чијом подразумевајућом представом се свакодневно руководимо, разумно би било, ако већ не и неопходно, потражити одговор на једно изворније питање, наиме, на питање о томе: шта је то уопште знање? Чини се да је из перспективе неолибералне стварности модерног друштва, које знање може да види једино као технолошко знање у функцији тржишта и профита, ово питање о темељном смислу знања заправо само неко узалудно, бескорисно филозофско разматрање. За неолибералну, и уопште за сваку свијест која корист схвата само као материјалну корист, филозофско мишљење је увијек нешто бескорисно, „изван стварности”, како се то често подругљиво казује, јер таква врста знања не доноси никакву материјалну, а поготово тржишно опипљиву корист. Због тога, питање о томе шта је знање овом поимању стварности увијек изгледа као оно које једино може да смјера у правцу довођења у питање онога што је неупитно. То што је неупитно јесте чињеница да је не само најцјењеније знање, већ и свако знање постало технолошко знање које се, бивајући нераскидиво пове-

зано са утилитарним поимањем његовог смисла, непрестано представља као једино знање. То је и разлог зашто се овој доминантној тржишној свијести нашег времена свако проблематизовање знања непрестано и мора да показује као покушај довођења у питање нечега што здрав разум не само да не би требало, већ да га стварно суштински никада не може ни довести у питање. Питати о неупитном карактеру технолошког знања и смислу његове корисне употребе, односно казивати о вишезначности појма корисности технолошког знања за ову врсту свијести је нешто очевидно безразложно, па отуд суштински и потпуно испражњено од постојећег егзистенцијалног смисла. Једном ријечју – бескорисно.

Међутим, одмах се запажа да ово неупитно профитно-технолошко схватање знања не види, или избјегава да види да је *ишћење по себи такође један облик знања*, управо због тога што се никада ниједно знање не може ни појавити без претходног питања о нечему што се жели сазнати. То је разлог зашто се знање не може одвојити од питања, те се отуд једино у привиду и може појавити представа о неком знању које ће бити изван питања. Једино је питање оно које може да покрене знање, односно свако знање произлази из питања, те се зато може казати да се само у некој привидној, тоталитарно контролисаној идеолошкој слици свијета може замишљати или захтијевати постојање неког знања које би било изван сваког питања. У основи свако знање је увијек исто што и питање, те се зато знање као непрестано питање о знању не може зауставити, односно, ниједно знање се не може трајно представљати као да је изван питања. Због тога што се питање без престанка налази у знању као само знање, налази се и разлог зашто се непрестано појављује и оно, свим људима добро знано осјећање о сопственој недовршености, или вјечној недовршености човјека, како је то осјећање човјека који никада не може да умакне питању именовала и радо тематизовала филозофија XIX и XX вијека. Заправо, оно у чему се налази осјећање недовршености управо је садржано у увиду да не постоји ниједно наше дјело, ниједна наша одлука, дакле, ниједно наше знање

које не бисмо у исти мах када смо доспјели до њега положили у сумњу, односно у питање о његовој истинитости, па тако и његовој стварности. Због тога је, изгледа, човјек суштински биће недоумице, које трага за сигурношћу коју никада не може да нађе и учини трајним домом, јер му питање непрестано нарушава представу о сигурности сопственог досегнутог знања. Утолико се човјек можда може најтачније одредити као *homo questione*, заправо као оно биће које је онтолошки обликовано сопственим несигурним знањем као питањем.

Ту се налази и разлог зашто је још од *Старој завјети* суштински смисао питања увијек схватан као нешто што је субверзивно, што је пут у несигурност, заправо оно што доводи у питање постојећи поредак знања, јер се питањем свако знање одмах успоставља као неко друго знање, па тако и као оно које одбија послушност оном претходном знању. Ни божја промисао у рају није могла да спријечи појаву сумње, питања првих људи о божјем знању као оном знању за које се тражи да се прихвати као неупитно знање, заправо, није могло да се спријечи питање о значењу његове наредбе којом се забрањује приступ било којем другом знању. Разлог томе је што је облик сваког, па и божанског неупитног знања увијек исто што и само знање. Наиме, знање је увијек у облику питања које ни божанска сила не може трајно да прикрије и заустави. Тако се види да оно што се јавља као божанско неупитно знање, дакле, као оно што не дозвољава никакво питање, увијек мора да има облик наредбе и забране уједно. Наредбом се увијек нешто забрањује, или обрнуто, забраном се увијек нешто наређује, те је због тога и језик сваког неупитног знања увијек језик забране и наредбе. Наредба је исто што и искључивост знања, те утолико одмах и бива јасно да је свака, било која искључивост знања садржана управо у томе што се знању покушава забранити питање. Искључиво знање је искључиво управо због тога што је искључило питање. Тако произлази да свака представа о неупитном знању увијек мора да поприми облик наредбодавног, искључивог знања које је у основи исто што и захтјев за послушношћу знања. Али, старозавјетна теограматика

нам показује да се и у божанском рају видјело да ниједно знање не може бити послушно управо због тога што је суштина знања питање, или што је исто, суштина непослушности знања је у томе што је оно суштински облик питања.

Побуна знања у рају је због тога вјероватно најра нији религијски израз или можда чак прва јасна представа саопштена језиком религије да се знање не може трајно контролисати тако што ће се искључити питање. Међутим, цјелокупна историја знања као историја овог увида у однос знања, питања и контроле знања, непрестано се понавља, па се чини, као што је то са извјесном резигнацијом присутно и у дјелу Мишела Фукоа – да и у самом знању има нешто империјално, нешто што непрестано указује да су знање и моћ повезани тако да моћ може увијек да контролише знање (Фуко, 2010, 119). Чим моћ додатне знање нема више знања – казује Фуко – јер тада моћ ступа на мјесто знања. Знање се због тога никада не може одвојити од моћи, јер моћ ствара знање, па нам управо због тога нема спаса, мисли Фуко, јер нема начина да изађемо из круга моћи у који смо сви уроњени. Ипак, ова тешка Фукоова мисао која знање као знање суштински види само у рукама моћи, а свако друго знање, укључујући и оно академско, представља само као старачки дрхтаво и немоћно, чини се превиђа да је и *моћ облик знања*, односно да је облик моћи увијек дат у значењу представљања сопственог знања као неупитног знања. Због тога је моћ, ма како велика она била, увијек у опасности од појаве питања, јер се ни сама моћ никада не може ослободити осјећања несигурности сопствене довршености. Питање је знање које мора да се појави и у структури моћи, управо зато што је и моћ облик знања. Зато никада у историји није ни било, а нити је могло бити трајне моћи, јер није било ни трајног неупитног знања. Захваљујући тој природи знања, пред нама стоји могућност отварања и једног другачијег пута од оног фукоовског, који, и поред атрактивног обрта од његовог свакодневног поимања, ипак не успијева да пронађе излаз из онтолошки схваћеног безизлаза у који тирански облик

моћи непрестано баца знање. Тек онда када се темељно разумије облик питања на начин да је оно увијек *истио* *истио* и облик самог знања, може се покушати да се испита и други пут, заправо, може се покушати разумијевање знања изван представе његовог фукоовског неумитног развоја у деспотски облик моћи и контроле.

Знање које прихвата питање је слободно знање, јер се тек у питању открива слобода знања да буде и нешто друго него што оно у постојећем јесте. Знање које не одваја своје биће од питања, уједно је и оно које никада не би смјело да заборави да се питање чак ни божанском моћи никада трајно не може укинути, јер се ни слобода као суштина знања никада трајно не може поништити. С друге стране, то је и разлог зашто се у сваком поретку који захтијева послушност и укидање питања поставља као услов *sine qua non*, јер се укидањем питања укида слобода знања и на његово мјесто ставља послушност знања као суштина знања. Облик знања је у облику питања, а облик питања је у облику слободе, па се због тога одмах запажа да нема облика знања чија би суштина била изван облика питања, јер је облик питања исто што и облик слободе. Знање које се представља као неупитно знање зато је исто што и представа поробљеног, неслободног знања.

Тако видимо да се једино у знању као питању разумијева да је знање увијек успостављање неког другачијег знања, односно да знање, захваљујући свом облику питања, никада не може бити без престанка неко исто, искључиво једно, дакле, неупитно знање. Због тога нам се у разумијевању питања само питање показује не само као оно које покреће и које је неодвојиво од самог знања, већ да је то непрестано другачије знање уједно и оно што се у нашој представи појављује као *развој знања* или, што је исто, као сам процес *сазнавања*. Настајање знања питањем исто је што и развој знања, те због тога нема ни знања, ни сазнања као развоја знања без питања. То је и разлог зашто се одмах увиђа да *филозофско истраживање о знању као знању није оно што је бесмислено* тиме што филозофија жели да пита о знању изван његове неупитне редукције само на

технолошко знање и његову тржишну функцију, већ да је управо бесмислица схватање по којем уопште може да постоји неко неупитно знање које искључује свако друго знање.

ТРЖИШНИ УМ УНИВЕРЗИТЕТА ДРУШТВА ЗНАЊА

Разумије се да се цијела ова представа о неупитности неког знања не дешава први пут у нашем времену, али је она без сумње најснажније садржана у савременом неолибералном идеолошком говору о неупитности технолошког знања као јединог стварног знања. Та представа почива на увјеравању да је једино *смисао примјене* која доноси материјалну корист оно што може бити неупитно, односно да је *смисао знања* исто што и *примјена знања*. То и није сасвим нетачно, јер припада општем егзистенцијалном искуству које у примјени знања утврђује корисност знања. Ипак, већ сама чињеница да се као најважнији задатак времена види улагање у „усавршавање знања”, или у изградњу „друштва знања”, при чему се знање о којем је ријеч поима искључиво као технолошко знање, показује да се уопште ни не ради о неупитности знања као подразумијеваног усавршавања технолошког знања, јер ни оно не може да се развија изван питања како да се усаврши, већ једино о покушају спречавања питања о *значању тржишне примјене* тог знања као јединог знања. Зато је питање о тржишној примјени технолошког знања постало једино стварно питање о знању уопште, те се ту налази и разлог зашто су се маркетиншка и менаџерска знања у неолибералној стварности нашег доба појавила и као једина стварна знања.

За разлику од класичног економског и политичког либерализма у коме је тржиште било схватано само као један аутономан дио друштва, са неолиберализмом се по први пут у историји сусрећемо са идејом по којој је цијело друштво исто што и тржиште. Неуспјех социјалистичких и комунистичких држава да превладају тржишни као робни, односно профитни начин производње, као извор

теоријски постављене суштинске неједнакости људи, омогућио је да се идеје либерализма покажу управо у оном облику који данас именујемо неолиберализмом и глобализмом. Вриједности грађанског, класичног либерализма биле су дате у идеји једнакости, братства, слободе, хуманости, морала, демократије, као оним идејама на којима друштво треба да почива, које треба да изграђује и чија друштвена вриједност самим тим не произлази из тржишта. Законска једнакост индивидуа није исто што и њихова тржишна једнакост, па је због тога класичном либерализму увијек било јасно да демократија и тржиште уопште нису иста ствар. Међутим, када се као са неолиберализмом деси супротно, када друштвене вриједности постану исто што и тржишне вриједности, односно као оне које су једино дате у значењу материјалног успјеха или профита, јасно је да ни друштвене вриједности либерализма не могу остати исте онакве какве су биле раније. Апсолутизујући тржиште неолиберализам не жели да ту апсолутизацију представи као укидање либералних вриједности датих у идеји слободне, демократске људске заједнице. Он не жели да се види како његово тоталитарно схватање тржишних вриједности није ништа друго него укидање свих друштвених вриједности, па тако и укидање самог друштва.

Због тога се чини да више не постоји друштво, ако под друштвом и даље подразумијевамо хуманистичке вриједности заједнице, већ само лажна представа да је неолиберализам неки друштвени систем развијених либералних вриједности. То је представа која покушава да се одржи у стварању привида да су њени појмови исто што и темељни појмови либерализма: демократија и слобода, рецимо. Али, оно што се одмах лако уочава је да се ту ради о потпуно трансформисаним и од стварног значења потпуно испражњеним појмовима. Херберт Маркузе је управо из тих разлога, запажајући темељне појмове као темељне флоскуле модерног друштва, већ шездесетих година прошлог вијека увјерљиво показивао да се у модерном друштву демократија јавља у функцији неслободе, односно да превладава „угодна, уходана, разумна демо-

кратска неслобода” (Marcuse, 1989: 21). С друге стране, неолиберална апсолутизација тржишних вриједности морала је и све друге вриједности институција демократског друштва да первертира, па зато можда и није посебно зачуђујућа изјава предсједника синдиката белгијских судија Мануеле Кадели (Off Guardian): „да је вријеме реторике иза нас и да ствари данас треба назвати прави именом — неолиберализам је фашизам двадесет и првог вијека”. Неолиберализам је за Кадели тоталитарни и нихилистички фашизам, јер економија не само да је себи подвргнула владе демократских земаља, него управља свим аспектима нашег размишљања. Државом сада заповиједају економија и финансије, који на њу гледају као на своје власништво и управљају њом до те мјере да се угрожава опште добро. Неолиберализам је нихилизам којим се омогућава одбацивање универзализма и најочигледнијих хуманистичких вриједности: солидарности, братства, интеграције, поштовања свакога и свих разлика. Јавне службе су претворене у ругло, па се тако дају пореске олакшице од 7 милијарди евра за мултинационалне компаније, а додатне накнаде од 21% за грађане који се обрате правосуђу. „Од сада, како би добила накнаду, жртва неправде мора бити богата”, пише Кадели. Повјерење је уништено, а правда се игнорише, јер неолиберална идеологија производи норме које се косе са законима националних парламената до те мјере да је угрожена демократска владавина права. Сва демократска правила, којима је циљ да заштите грађане од злостављања, сада изгледају као препрека. Мануела Кадели оптужује да је белгијском правосуђу одузета Уставом повјерена му самосталност и да због тога оно и не може играти улогу коју грађани од њега очекују. Кадели запажа да је данашњи тоталитаризам почео мијењати и језик, те да стога у јавној расправи превладава апстрактни дискурс, орвеловски новогovor да би се сакриле конкретне и погубне посљедице за људе (Cadelli, 2016).

У том контексту неолибералног первертирања значења хуманистичких, либералних појмова налази се идеја ума као идеја тоталитета слободе појединца и друштва.

Критичка теорија друштва, посебно у дјелима Хоркхајмера, Маркузеа и Адорна, показала је да је модерно капиталистичко друштво редуковало тоталитет, ум на нешто инструментално, прагматично, формално, те да је ум постао исто што и неки функционални тржишни, технолошки ум. Идеја ума је била управо она представа којом се изражавала идеологија и воља грађанског свијета за слободним друштвом у којем појединац неће више себе разумијевати у супротности спрам друштва, заправо неће друштво поимати као неку њему супротстављену силу. Појединац ће властити интерес видјети истовремено као општи интерес друштва, па у том смислу појам ума и јесте стварни израз тог тоталитета слободног човјека и слободног друштва. Међутим, иронија своје врсте је да ће појам ума у неолиберализму поново васкрснути у значењу темељне идеологије тржишта. Тржиште посједује сопствени ум, како је теоријски утемељитељ неолиберализма Фридрих Хајек тврдио, те је стога оно у стању да само од себе регулише слободну тржишну иницијативу појединаца. Истинска слобода друштва дата је само као истинска тржишна слобода, јер ум тржишта је исто што и опште стање слободе друштва. Другим ријечима: *друштво је исто што и тржиште*, те због тога и свака појединачна и друштвена вриједност може произаћи само из њихове тржишне успјешности. Тако се одмах види да неолиберализам није само нека пука економска идеја која демократски безазлено вјерује у слободно тржиште као начин изградње слободног друштва. Тиме што смисао друштва не може да види изван тржишта или независно од тржишта, неолиберализам показује да се ту не ради ни о каквој слободи друштва, већ да се суштински може још једино радити о смрти друштва. Искрсава идеја друштва као универзалне тржнице, заправо једне изопачености која настоји да увјери како не постоји ни један аспект људске дјелатности, мишљења и осјећања који не би требало и који не би било могуће тржишно вредновати. То је разлог зашто у неолибералном свијету право постојања не може да има ништа што не доноси профит, па да отуд без профита ништа не може ни имати неку вриједност. Шта-

више и сама истина се показује као истина једино ако се потврди на тржишту, јер се сматра да никоме не може ни бити потребна нека истина која не доноси профит. *Тржиште тако први пут у историји постаје простор сазнања истине, добива епистемолошко, дакле научно значење поимања истине.* Научна истина је тржишна истина, те стога за неолибералну свијест нема и не може ни бити неког стварног знања и стварне науке које не би било у функцији тржишта. Тако и стижемо до темељних претпоставки неолибералног тржишног схватања знања, науке, образовања уопште, па тиме и до уграђеног тржишног неупитног смисла болоњске концепције универзитета.

Досадашње разматрање знања у темељном, филозофском смислу показало нам је да су питање, знање, и развој знања заправо иденитети, па да у једном општијем смислу њихова међусобна разлика уистину може да представља само различите погледе или запажања различитих облика бића једног те истог знања. То знање, које је исто за свако људско биће, дато је као његова свијест. Уобичајено је да се каже да је човјек свјесно биће, а тиме се заправо казује да је човјек оно биће које у свом постојању одмах има знање да постоји, да зна за самог себе. Зато се и каже да онај ко је *свјестан* зна за *самог себе*, као и супротно, да онај који је *несвјестан* не зна за *самог себе*, односно да не зна за значење својих поступака. Тако се одмах види да свијест осим знања о самом себи истовремено има и значење тог знања о самом себи, јер какво би то било знање које не би значило ништа. С друге стране, у сопственом језичком смислу јасно разазнајемо да појам значења има поријекло у знању, односно да појам *значења* није ништа друго него особина самог знања. Особина знања је облик знања, па је значење као облик у којем се знање појављује исто што и неко друго знање. Заправо, значење је рефлексија знања у самом себи, облик којим се сопствено знање свијести показује као неко непрестано знање о знању. Свакако, у овом изводу се одмах препознаје Хегелова дијалектика свијести као дијалектика знања, иако је она овдје изведена на другачији начин и за разлику приказана односом знања и значења. У односу

знања и значења показује се смисао који облик знања има за свијест. Облик свијести је исто што и појам особине, те је он тако само други израз за појам значења којим се приказује како знање свијести постаје неко друго знање. Или, што је исто: облик питања знању испоставља сопствено знање као неко друго знање и уједно као његов развој. Епохалним Декартовим увидом, садржаним у његовој чувеној формулацији: *Cogito ergo sum*, односно: *Ego cogito, ergo existo*, „мислим дакле постојим”, речено је да једино захваљујући мишљењу знамо да постојимо. Тако питање о мишљењу постаје исто што и питање о постојању, односно мишљење које је знање о постојању показује да је питање о знању темељно питање постојања.

Било би претјерано рећи да је само са Декартом на видјело доспјела важност питања за разумијевање знања, али је чињеница да је тек са њим питање, сумња постала метод настајања научног знања и његовог разликовања од неког пуког знања. Истина се у средњем вијеку није доказивала, знање истине је била ствар неупитности вјере која је почивала на ауторитету цркве, те због тога нововјековна филозофија није ни могла да прихвати знање религије као стварно знање, већ само као вјеру у знање. Вјера је за нововјековну, рационалистичку, а касније и просвјетитељску мисао била једино у значењу онога што без питања захтијева прихватање знања у форми Тертулијанове изреке: *Credo quia absurdum est*, „вјерујем јер је бесмислено”. Када нема питања остаје само вјера, те је од новог вијека свако неупитно знање увијек било у значењу вјере као привида стварног знања. Због тога нововјековна филозофија први пут питање поставља у темељ разумијевања знања, јер казује да ниједно знање нећемо без питања прихватити као знање док год га наш разум не прихвати као знање. А, разум ће прихватити неко знање као знање само онда када му се пружи докази или аргументи о некој тврдњи која се представља као знање. Тада ће први пут и настати појам научног знања као знања које се успоставља питањем, сумњом и уједно ће се појавити његово разликовање од неупитног знања, као што су вјера, идеологија или мњење. Форма научног знања је дата у доказу,

аргументу, те због тога научно знање које нема форму доказа или аргументације не само да није научно, већ није ни знање. Из ове нововјековне перспективе Хегелово поимање науке и знања је више него комплементарно. За Хегела је наука дата само у цјелини кретања знања као његових развојних момената, те се из тог разлога наука као ни њена истина не може свести само на голи резултат. Голи резултат без цјелине кретања које га је успоставило као резултат није знање, јер тада он може бити само неко неупитно знање које не пружа никакву легитимацију у облику доказа или аргумента да јесте стварно знање. Кретање знања као непрестано стварање облика другачијег знања је оно што је за научно знање његов доказ и аргументација. Доказ и аргументација су облици другачијег знања који се питањем појављују у знању, те стога и Хегелово поимање научног знања непрестано показује да је оно знање које питањем, дјелатношћу знања постаје знање о знању. Знање мора да се другачијим знањем које му се јавља као доказ или аргуменатција легитимише да би било знање. Због тога и све оне модерне расправе о легитимитету и легалитету власти чини се да су нешто знатно више од пuke аналогije са овим нововјековним разликовањем научног знања које сумња и неупитног знања вјере.

Дакле, питање о знању испоставља нововјековно значење научног знања само као критичког и слободног, те у том смислу и знање које се стиче пуким усвајањем и примјеном није научно знање, јер у себи не садржи слободу прихватања или неприхватања тог знања које би му могло дати питање. Због тога технолошко знање и није научно знање, јер је то знање које само као начин прописане примјене или поступања јесте знање које функционише као корисно знање. То је и разлог зашто су технички факултети тек након Другог свјетског рата укључени у европске универзитете, јер смисао науке није „звезкави новац истине” како је то својевремено говорио Шелинг. О томе свједочи идеја Хумболтовог универзитета.

Због тога је и неолиберално разарање хуманистичког Хумболтовог универзитета управо и започело промјеном ове научне и друштвене парадигме. Ради се о већ добро знаном неолибералном схватању по којем универзитет не служи хуманистичкој идеји слободне и критичке изградње човјека и друштва тако што се чува да буде школа за специјалистичка занимања, већ управо супротно, слободно друштво настаје само из слободног тржишта, па отуд универзитет и треба да буде само у функцији тржишта – тако што ће школовати за тржиште. Једина функција универзитета је у образовном оспособљавању за тржиште, те отуд за болоњску концепцију универзитета друштво и има смисла само као простор стицања профита, односно друштво је у тој представи исто што и неки систем корпоративног менаџмента чија се успјешност цијени само на основу остварене добити.

ДРУШТВО ЗНАЊА И ОПАСНОСТИ ЗАСНИВАЊА ТОТАЛИТАРНЕ МЕНАѢРСКЕ КОНЦЕПЦИЈЕ ДРУШТВА

Тако се и долази до нове улоге универзитета да образује за „друштво знања” или „информационо друштво”. Друштво знања („knowledgeable societies”) је синтагма која означава циљ модерног капиталистичког друштва као онај који се темељно види у неопходности овладавања технолошким знањима и њиховом развоју у стварању економске користи. Друштво знања је тако искључиво технолошко-економски концепт, заправо технолошко-тржишни концепт који изједначава друштво и тржиште, јер претпоставља да је знање не само средство за производњу роба, већ да је и оно само роба („трансфер знања”) чију једину робну вриједност успоставља тржиште. Тако је посљедњих деценија једино знање које може да се прихвати као знање постало само и искључиво технолошко знање које на тржишту прави највећи и најбржи обрт капитала. Дакле, друштво знања, уосталом као и све неолибералне флоскуле, није друштво свих знања, како би се из ове привлачне синтагме могло помислити,

већ друштво искључиво технолошког, тржишно употребљивог знања. Утолико друштво знања није ништа друго него технолошки концепт послушног друштва у функцији транснационалног капитала и, следствено томе, изградња и опредјељење држава да изграде друштво знања поставља се као нешто само по себи неупитно. Знање друштва знања је неупитно знање, јер је неупитан интерес неконтролисане моћи богаћења мањине. Због тога је друштво знања само неолиберална флоскула која инсистирајући на томе да једино технолошко знање јесте знање, заправо жели да изгради друштво према принципима технологије. Друштво знања се, заправо, замишља само као технолошко друштво, те се ту више и не ради о идеји друштва, већ само о технолошки умреженим послушним и атомизованим појединцима који обављају своје информативно-комуникативне послове. Уколико се тоталитарна неолиберална тржишна идеологија дефинисала идејама Фридриха Хајека, онда се исто тако може рећи да је саставни дио те идеологије тоталитарна концепција друштва знања, која је, утисак је, до детаља преузета из идеја Питера Дракера. Дракер је један од твораца синтагме „друштво знања” и заправо тек у његовом дјелу сазнајемо да је друштво знања исто што и тоталитарна менаџерска концепција друштва. Због тога идеја образовања за друштво знања постаје кључно мјесто Дракеровог схватања знања. Сви данашњи носећи стубови неолибералног, болоњског корпоративног образовања су Дракеров допринос постојећој стварности нашег образовања. Идеја да треба “научити како се учи”, односно данашње „учење учења”, Дракерова је идеја. То је идеја да се може научити нека техника учења и онда бити способан да се научи било шта, што је ново чудо неолибералне педагогије. Затим, уништење државних надлежности у образовању је консеквентно проведена Дракерова идеја да школама треба одузети монопол образовања, те да у друштву знања треба да школују и све организације друштва, предузећа, корпорације, владине агенције и NGO и сл. Ту се управо налази и одговор на питање откуд толики „воркшопови” (Workshop) на савременом универзитету. У склопу рече-

ног се налази и његова идеја да друштво образовања треба да буде продужена рука бизниса и послодаваца, те да има ослонац у специјалистичким школама, јер те школе образују за праксу, а не за теорију. Стварност данашњег неолибералног универзитета је управо Дракерова идеја.

Коначно, то је и разлог зашто су се и неолиберално образовање уопште, а универзитети посебно, готово без изузетка почели да интерпретирају као неке искључиво технолошко-менаџерске образовне институције, те је управо у оквиру инсталације ове нове научне и образовне парадигме истовремено и положено објашњење зашто се у законима о високом образовању нови образовни циљ студената непрестано и једино види у „иницијативи, самосталности у одлучивању и управљању” или „рјешавању сложених техничких и радних проблема”. Тако се универзитетско образовање почиње неупитно да резимира само у значењу неких технолошких збирки стандардизованих процедура, које треба да оспособе будуће специјалисте за организациона питања рада, чиме се научно знање дефинитивно редукује на техничко или технолошко специјалистичко знање. Утолико се и трансформације у називима министарстава, која су традиционално имала и још увијек номинално имају важно задужење да воде бригу о науци и високом образовању, појављују као логичка посљедица претходне неолибералне трансформације знања у технолошко знање. Може се без тешкоћа запазити да су ову редукцију науке и образовања на технологију министарства бројних држава изразила тако што су називима министарстава за науку и високо образовање у почетку само додали појам технологије, па су тако постајала *министарства за науку, високо образовање и технологију*. Међутим, процес редукције научног знања на технолошко, или на технолошко-тржишно знање био је све убрзанији, па због тога за нови образовни и научни циљ више није било довољно само укључити појам технологије у назив ових владиних ресора, већ је био потребан један радикалнији захват. Тако у новије вријеме видимо да су називи институција претрпјели још озбиљније, суштинске трансформације у свом поимању везе науке, технологије и високог

образовања, те да су постала *министарства за научно-технолошки развој, високо образовање и информационо друштво*. Тиме се више него јасно показује да је владајућа неолиберална свијест дефинитивно науку и научно знање потпуно и нескривено редуковала не само на технолошко-тржишно већ и на информатичко-тржишно знање као оно посебно технолошко знање које обезбјеђује најбржи, односно најпрофитабилнији обрт капитала. Због тога и није тешко закључити да “друштво знања” или његов скорашни новији облик дат у синтагми „информационо друштво” – истовремено и друштво и знање којем се наводно тежи, замишљају једино на технолошко-тржишни начин. „Друштво знања” није друштво које цјелину знања има за своје одређење, као што ни “информационо друштво” није друштво које би информацију разумјело изван технолошког поимања тог знања.

Оно што је дубоко забрињавајуће је то што се овај процес технолошког и информатичко-тржишног укидања научног знања, његовог слободног и критичког карактера, одвија без икаквог питања о друштвеном значењу тог процеса за који, наводно, не постоји алтернатива. Штавише, овај процес се представља као неизбјежна и једина претпоставка за стварање бољег, хуманијег, слободнијег и успјешнијег развоја човјека и друштва.

Потребно се поново подсјетити на запажање Ноама Чомског: тамо гдје је технологија једино природно образовање, тамо је одмах укинута и свако духовно образовање.

Литература

Cadelli, M. (2016). Neoliberalism is a species of fascism, у <https://off-guardian.org/2016/07/13/neoliberalism-is-a-species-of-fascism>. Преузето 25.10.2020.

- Cadelli, M. Neoliberalizam je fašizam dvadeset i prvog stoljeća. Преузето са: <https://www.logicno.com/politika/neoliberalizam-je-fasizam-dvadeset-i-prvog-stoljeca.html>. Преузето 25.10. 2020.
- Fuko, M. (2010). Spisi i razgovori, „Igre moći”, Beograd: Fedon.
- Hegel, G. W. F. (1986). Fenomenologija duha, Beograd: BIGZ.
- Marcuse, H. (1989). Čovjek jedne dimenzije, Sarajevo: V. Masleša – Svjetlost.

Mišo Lj. Kulić
University of East Sarajevo
Faculty of Philosophy

PHILOSOPHY, KNOWLEDGE AND SOCIETY OF KNOWLEDGE

Summary

The knowledgeable societies is a phrase that signifies the goal of modern capitalist society as one that is fundamentally seen as the necessity of mastering technological knowledge and its development in the creation of economic benefit. The knowledgeable society is thus exclusively a technological-economic concept, in fact a technological-market concept that equates society and the market, because it assumes that knowledge is not only a means of producing goods, but that by itself is only a commodity ("knowledge transfer") where its value establishes the market. Thus, in the last decades, the only knowledge that can be accepted as knowledge, has become only and exclusively technological-information knowledge that enables the largest and fastest turnover of capital on the market. Thus, the knowledgeable society is not a society that sets the ideal of all knowledge, as one might think from this attractive phrase, but a society of exclusively technological, commercially usable knowledge. Therefore, the knowledgeable society is just a neoliberal phrase which, insisting that the only technological knowledge is knowledge, actually wants to build a society according to the principles of technology. That is why the issue is no longer about the idea of society, but only about technologically, market-networked obedient and automated individuals who perform their informative and communicative tasks.

Key words: philosophy, knowledgeable society, knowledge transfer, knowledge commodification, information, communication, technological-information knowledge, neoliberalism, globalism, capital, profit

Samir R. M. Arnautović*
Univerzitet u Sarajevu
Filozofski fakultet

ZNANJE, KULTURA I KONFLIKT

Konflikt se u pervertiranosti modernog svijeta uspostavlja kao forma života. Odatle se, u takvim socijalnim odnosima, zasniva kultura konflikta kao prihvaćeni i legitimni način života. Takva forma društvenih odnosa u zbilji se ispostavlja kao protivstavljena samom životu. Gledajući iz horizonta povijesti razvoja kulture konflikta, ova se forma društvenih odnosa pojavljuje kao pervertirana forma moderne. Stoga je, istrajavajući na principima moderne, prevladavanje kulture konflikta jedna od temeljnih zadaća društvenih, humanističkih i duhovnih znanosti.

Ključne riječi: socijalna epistemologija, konflikt, kultura, kultura konflikta, znanje, neznanje, identitet, moderna

* arnautovicunsa@gmail.com

Konflikt je temeljna odrednica negacije koja je obilježila cjelokupnu dosadašnju povijest ljudskog bivstvovanja. Kao negacija postojećih socijalnih odnosa i stanja, konflikt je često bio način povijesnog kretanja, koji je obilježavao iskorake u području realne slobode i načina egzistencije čovjeka. U području socijalnih odnosa konflikt time dobija posebno značenje. On se ne treba posmatrati naprosto kao „sukobljavanje dviju strana”, nego kao način prevrednovanja jednog vrijednosnog sistema, ili načina vrednovanja.

Formalno posmatrajući stvari, konflikt se uvijek odvija između dva subjektiviteta. On se uspostavlja kao odnos u kojem se jedan subjektivitet, sa svojim sustavom shvaćanja zbiljnosti, suprotstavlja drugom. Tako se konflikt postavlja kao forma odnosa i predstavlja kao viši stupanj socijalnih relacija od svakodnevnosti i već prihvaćene forme zbiljnosti.

Ukoliko stvari razmatramo iz perspektive metafizike subjektiviteta, problemi općeg subjektiviteta, kao i načini njegovog povijesnog djelovanja, određeni su relativnim subjektivitetom, objektivnim subjektivitetom što u neposrednosti životnih odnosa uspostavlja odnose koji određuju opći subjektivitet. U fenomenologiji životnog svijeta, sa druge strane, relacije koje određuju neposredni životni svijet uspostavljaju strukturu koja se na razini društva, u općem značenju, uspostavlja kao društveno određenje zbiljnosti, odnosno realnost mreža životnih svjetova. U oba slučaja, neposredno djelovanje je osnova općeg određenja odnosa, odnosno općeg koje određuje neposredne odnose.

Konflikt kao izraz općosti, odnosno oružani sukobi, ili sukobi općih subjektiviteta, na ovom pravcu svoju osnovu imaju u neposrednim životnim odnosima, koji kao osnova za rat bivaju određeni konfliktom, odnosno *potrebom za konfliktom*. Takva potreba, sasvim sigurno, ne može biti izražena kroz puku singularnost, odnosno nije prosti zbir konfliktnih događaja, nego se konfliktnost uspostavlja iz epistemološke osnove, koja rješenje društvenih problema nalazi u sukobu i rješavanju na „principu jačeg”. Problem socijalne epistemo-

logije u razumijevanju nastanka konflikata, na taj način se artikulira u pitanju izvora konfliktnosti.

U neposrednim životnim odnosima uspostavlja se način shvatanja samih tih odnosa. Imajući u vidu kompleksnost socijalnih odnosa, takvo shvatanje se nikada ne ograničava na uske socijalne relacije, nego se razvija kao vrijednosni sustav i gradi formu životnih odnosa. Kultura se u tom smislu pojavljuje kao forma neposrednog življenja i, iz apstraktnog određenja i područja formalnosti, svoj realni sadržaj transformira u neposredne životne odnose.

Ovi odnosi određeni su sistemom vrijednosti, kroz koji se artikuliraju pravci društvenog i individualnog djelovanja i nastojanja kako individualnih, tako i općih identiteta. Osnova sistema vrijednosti modernog društva počiva na znanju, kao načinu ljudske orijentacije u realitetu zbilje. Takva orijentacija ne odnosi se samo na pragmatičko djelovanje, nego i izgradnju identiteta i konstituiranja subjektiviteta kao određujuće instance za zbiljnost.

Na taj način se formira i socijalna struktura koja određuje neposredne relacije i načine djelovanja u području realnog. Smisao razumijevanja socijalnih odnosa i načina djelovanja time epistemološka shvatanja upućuje na kulturu kao socijalnu strukturu. Ona se, drugim riječima, artikulira kao osnova socijalnih odnosa, zahvatajući i običajnost i moralnost kao izvore uspostavljanja društvene i državne infrastrukture.

Znanje se time uspostavlja kao osnova slike svijeta u kojoj se realno djeluje. Način na koji se znanje artikulira, u principu je i način djelovanja. Zato artikuliranje znanja mora ići postupno, slijedeći „same stvari” i, kako je to Husserl mislio, zadržavajući na taj način prirodu stvari sa ciljem očuvanja njihove cjelovitosti. Svaka vrsta narušavanja „same stvari”, mišljene izvan esencijalističkih konteksta transcendentale fenomenologije, u osnovi je nasilje nad „stvarima”. Nesumnjivo je da znanje, gledajući sa ove ravni, ne može biti u području nasilja, izuzev ako se radi o pervertiranom znanju i ne-znanju.

Pervertirano znanje je misaono nastojanje koje je izgubilo smisao i pomjerilo fokus izvan izvornog nastojanja znanosti. Ono se i dalje koristi dostignućima znanosti i oslanja se na već dostignuto znanje, ali sa ciljem koji je izvan prvobitnih nastojanja ili čak nasuprot njima. Najbolji primjer za to je industrija oružja, koja se koristi svim dostignućima znanosti, ali njen cilj nije jačanje života, nego njegovo uništavanje s ciljem ovladavanja. Takva vrsta znanja veoma često se pojavljuje kao generator konflikta.

Nastavljajući dalje pravcem nastojanja ovladavanja, pervertirano znanje se artikulira kao ne-znanje. Ne-znanje, za razliku od izvorno pervertiranog znanja, ne počiva na znanstvenim dostignućima, niti se artikulira kroz bilo koji oblik mišljenja. Ono je supstitucija znanju i formirano je kao imitacija, izraz mode i neposrednih društvenih zahtjeva vođenih profitom i interesom. (Arnautović, 2018 :207). Vođeno takvim zahtjevima i ciljevima, ne-znanje se u društvenom kontekstu potvrđuje kao generator konflikta i pokretač „negativne dijalektike” koja određuje logičku osnovu konfliktnih dešavanja i djelovanja. Ova dijalektika, slijedeći formalne odrednice dijalektičkog kretanja, Drugo ne postavlja kao protivstavljenost u jednosti, nego kao neprijateljsko i neprihvatljivo koje zahtijeva da bude uništeno.

Izvori konfliktnosti kao načina odnošenja prema Drugom i drugačijem, odatle treba da se traže u socijalnoj strukturi koja podržava konfliktne načine rješavanja realnih problema. Tako realni društveni odnosi, uspostavljeni kao društvena stvarnost, predstavljaju podršku konfliktnoj svijesti, koja kao jedini način potvrđivanja sebe nalazi destrukciju Drugog i stranog, shvaćenih kao protivstavljenost i neposredna negacija vlastitog subjektiviteta. U takvim odnosima, konflikt se uspostavlja kao način funkcioniranja društva i razumijevanja svijeta u cjelini.

U osnovi, problem konflikta nije socijalne, nego epistemološke prirode i ne može se riješiti kroz instrumente socijalnog korigiranja. Socijalni fenomen, kao uostalom i drugi fenomeni, treba biti razumljen u njegovoj eidetskoj osnovi, koja opet, sukladno mišljenju u vremenu, ne treba biti per-

cipirana u esencijalističkom smislu, kako je to Husserl razumijevao. Ipak, slijedeći Husserlova nastojanja, za razumijevanje jednog socijalnog fenomena moramo razumjeti svijest koja je njegova osnova i za koju se taj fenomen predstavlja.

Korak dalje od toga, ono što određujemo konfliktnom svijesću postaje realna svijest društvenih odnosa. Ona se ispoljava kroz mnogovrsne forme i u cijelosti određuje socijalnu realnost. Epistemološka struktura se formira prema ciljevima djelovanja, u kojima su sadržani i vrijednosni motivi koji djelovanje određuju. Pitanje konflikta ovdje postaje temeljno važnim pitanjem razumijevanja društva u cijelosti, uključujući i forme životnih odnosa koje se ovdje uspostavljaju.

Za njegovo razumijevanje, međutim, kao preduvjet se postavlja razumijevanje znanja, od kojeg djelovanje polazi i koje ga određuje. Pervertirano znanje i *ne-znanje*, budući da su usmjereni prema uspostavljanju manipulacije i društvene kontrole, svako na svoj način, određeni su konfliktom kao sredstvom vlastitog održanja. Pritom se konflikt ne razvija kao neka opća ravan, nego kao stanje pojedinca, iz kojeg se razvija opće stanje.

Konflikt se ovdje pokazuje kao forma rata što ga svaki pojedinac vodi za sebe, koji je sam po sebi predstava koja pokazuje da je mogućna kultura kao forma života, a ona podržava konflikte koje, u krajnjoj instanci, sama producira i u sebi nosi. To je predstava koja se dešava iz samog života, u njoj se život, određen „kulturnim” vrijednostima, igra sa samim sobom i iskazuje svoje suštinsko beznade. Takvu kulturu nazivamo „kulturom konflikta”.

Istovremeno, međutim, upravo u svom konfliktnom određenju, takva kultura se uspostavlja kao anti-kultura. Njen konfliktni karakter kao forme života određuje je u destruktivnom i represivnom smislu, iz čega se socijalni odnosi izvode kao uvjetovani stalnom prisilom individualiteta od strane općosti. Kultura se ovdje nameće kao apsolutni smisao koji vlada svim aspektima socijalnih odnosa.

Gledajući iz perspektive osnove društvenog djelovanja, ne-znanje je anti-znanje. Ono nije neko naprosto „dru- gačije znanje”, nije čak ni neznanje, nego anti-znanje, koje se, zbog svog načina pred- stavljanja određuje kao ne-znanje. Odatle Drugo i biva shvaćeno na način neprijateljskog i ne- prihvatljivog, ono se u formi stranog pojavljuje kao materi- jalna osnova ksenofobičnog djelovanja, u osnovi djelovanja određenog konfliktom.

Stvarni razlog konflikta nalazi se u razumijevanju stranog (*Waldenfels*) kao suprotstavljenog i za vlastiti identi- tet prijetjećeg. Problem konfliktnog karaktera modernog svi- jeta u tom smislu se nazire kao problem razumijevanja stra- nog u pripadnosti sopstvu, razumijevanja stranog u znače- nju graničnog određenja sopstva. Zato pitanje razumijevanja modernog određenja i značenja kulture nije u problemu ra- zumijevanja kulture u multikulturalnom značenju, niti se multikulturalitet može postići bez nivelacije, a time i doki- danja osobenosti. Moderna kultura se u svojim ishodišnim značenjima teško može zasnivati na bilo kojem obliku unifi- ciranja, jer se na taj način njen konfliktni karakter, koji se nalazi u duboko skrivenoj sferi interesa i moći, samo pomaže u održanju; ona treba biti shvaćena u interkulturalnom zna- čenju međusobnog priznavanja i suodređenja bez mogućno- sti obuhvatanja u jedan totalitet.

Jednako tako, moderno znanje nije iskazano u jednoj „apsolutnoj istini” koja unificira fenomene, nego u principu koji dopušta mnoštvo i počiva na različnosti. Interpretacije modernog znanja, u kojim, primjerice, Hegelova filozofija biva izlagana isključivo kroz teološki koncept „apsolutne istine”, zapravo nisu nikakve moderne interpretacije, nego neokolonijalna nastojanja uspostavljanja ne-znanja kao principa za one svjetove kojima modernost treba ostati ne- dostupna. Bez iznimke, svako takvo interpretativno nastoja- nje, u kojem se tradicija moderne želi poniziti i svesti na jed- nostavne činioce, koji se čine po sebi razumljivim, jeste nastojanje ne-znanja i okrenuto je suprotno smislu znanja. Tamo gdje takve interpretacije, u bilo kojem obliku izložene, dominiraju, dominira i konflikt kao društveno stanje.

Na tom pravcu se moderna kultura razumijeva iz konteksta dijaloga, prijedora mišljenja, nasuprot sukobu i konfliktu. Iz prijedora koji se dešava u ovom dijalogu, kultura se pojavljuje kao forma stvaralačkog života. Ona ostavlja svoj trag u svijetu koji konstituira na način da se njene vrijednosti pokazuju fenomenima načina verificiranja stranog i uspostavljanja vrijednosnih odnosa u kojima se konflikt prevladava dijalogom, čiji prijedor negira sukob kao negaciju realnih socijalnih relacija.

U tom smislu Waldenfels [Bernard Waldenfels] kaže da „govoreći o Evropi bez evropocentrizma i bez kulturalnog narcizma, morat će se istovremeno govoriti i o ne-evropskom, o ne-evropskom unutar i izvan Evrope.” (Waldenfels 1997:143). U tome se pokazuje da pitanje stranog ne pripada nama kao naše vlasništvo, ili neki ekskluzivitet kojim možemo manipulirati na način koji nam odgovara s obzirom na interese koje imamo u svakodnevnom. Radi se o pitanju razumijevanja našeg sopstva i mogućnosti artikuliranja svih formi djelovanja u realnim socijalnim okvirima. Kao realni fenomen i povijesna ideja Evropa se za Waldenfelsa odatle otvara u značenju ishodišne mogućnosti povijesti sopstva i iskoračenja u područje nove epohe moderne.

Zato Waldenfels modernu i vidi kao „nedovršivi projekat”, u kojem je „kozmos jedan poredak bez izvanjskosti, u kojem postoje samo granice bine (scene, op. a.)” (Waldenfels 2001, 13). U ovom interpretativnom pravcu moderna se otvara kao beskonačni dijalog, ili, kako kaže Manfred Frank [Frank], „beskonačno približavanje”, čiji cilj nije dovršavanje i iscrpljivanje mogućnosti, nego njihovo približavanje i otvaranje novih perspektiva.

Kultura se u tom smislu pojavljuje kao forma otvorenosti u kojoj se vrijednosne odrednice višestruko definiraju kroz značenja i konzekvence djelovanja. Dijaloški smisao moderne ovdje se postavlja kao način prevladavanja sukoba, ne i različnosti pa i protivstavljenosti, nego prije svega konflikta i destruktivnog djelovanja u kojem se vrijednosti ne transformiraju, nego ruše i obezvređuju. Tako posmatrana, moderna je perspektiva razvoja civilizacije pluralnog i stra-

nog kao konstituirajućeg faktora svakog identiteta i mogućnosti uspostavljanja realnih socijalnih odnosa, u krajnjoj instanci životnog svijeta.

Zadržavanje na problematiziranju konflikta u pitanju kulture, u različitim aspektima vodi njenom razumijevanju kao načinu prevladavanja konflikta, odnosno njegovog isključenja iz tendencija uspostavljanja socijalnih relacija. Kultura je ovdje forma života u kojoj se pitanje konflikta rješava dijalogom i nastojanjem isključivanja svake vrste destruktivnog djelovanja. Razlozi tog isključivanja nalaze se u samoočuvanju kulture, koja u destrukciji nema osnov očuvanja i trajanja. U kulturi kao formi života stoga se i nalazi glavni impuls očuvanja životnih svjetova, odnosno impuls opstanka života koji se izražava kroz borbu za duhovnost i inteligibilnost kao način gradnje životnog svijeta.

Upravo stoga se, nasuprot modernim kulturama, pojavljuje kultura konflikta, koja konflikt i destrukciju uzima za temeljno određenje djelovanja u svijetu i ophođenja sa drugim svjetovima. U ovakvom odnošenju kulture konflikta sa modernim poimanjem kulture, zapravo se iskazuje stanje pred-moderne, koja se re-konstituira u modernom svijetu. Takve fenomene je moguće vidjeti u političkim odnosima, gdje svjetopogledi, zainteresirani za konflikt kao rješavanje problema, zloupotrebljavaju mogućnosti demokratskog svijeta, kako bi uspostavili odnose u kojima će srušiti njegova temeljna načela.

Ekstremne političke organizacije u pravilu su se služile demokratskim pravima u pripremi svoga djelovanja. To se ne odnosi samo na organizacije koje danas djeluju na Bliiskom Istoku. Radikalne lijeve evropske organizacije također su, koristeći mogućnosti demokratskog društvenog uređenja, pripremale akcije u kojima su sukobi dovođeni na nivo ozbiljnih ratnih dejstava.

Korak dalje od toga, gledajući današnji demokratski sistem kao rezultat jedne kulture moderne, može se reći da on u samom sebi sadrži negaciju. Ova negacija je prevladana u njemu samom, ali se u susretanju sa pred-modernim shvaćanjem vrijednosti svijeta, odnosno kulturom konflikta, ona

pojavljuje na jednoj sasvim drugoj razini. Ovdje ova negacija postaje mjestom koje omogućava sukobljavanje različitih kulturnih vrijednosti. U konačnom, ovdje se različite kulturne vrijednosti iskazuju osnovom sukoba.

Upravo zato područje današnjih sukoba jeste područje pred-modernog ili izvan-modernog svijeta. Kultura kao forma života ovdje se isključuje ili okreće u jednom drugom pravcu u kojem sve što se postulira za kulturne vrijednosti ima isključivo značenje, ili značenje ukidanja i izričite socijalne zabrane Drugog.

Istovremeno, međutim, Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel] će u *Berliner Schriften*-u, u spisu *Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasium*, upozoriti da upravo uzvišenost kulture iznad materijalnih stvari koje određuju svakodnevnost, mlade ljude vodi prema tome da sami postaju bolji i da svoj odnos spram svijeta grade na čudorednosti, a ne na uronjenosti u neposredno datu materijalnost. (Hegel, 1970, 33). Kultura u tom smislu predstavlja živo tkivo, koje svoj život duhu, bez kojeg ne bi bila ni mogućna.

U razumijevanju povijesti, ona će kao takva biti osnova diferenciranja perioda i osobenosti koje oni u napretku svijesti o slobodi nose. Pojam kulture će time doći u fokus Hegelovog razumijevanja života i u krajnjem će predstavljati okvir za životne odnose. Upravo na taj način će je i biti moguće danas razumijevati kao formu života. Jer, u kontekstu Hegelovog spekulativnog idealizma, kultura je živa materija preko koje se kroz filozofiju spoznaje duh i koja samom duhu služi kao medij refleksije o sebi. Na tom pravcu ga treba gledati u značenju koje ne prihvata odjelitost kultura. Antička kultura je oslonac suvremenosti za Hegela i ona budući takva pripada totalitetu, nikako nekom pojedinačnom identitetu. U tome se nalazi i osnova razumijevanja moderne, koja povijest interpretira u genealoškom smislu, nikako u teleološkom i konstrukcionistačkom značenju.

Kultura time ima jednu vrstu otvorenog značenja, koje se popunjava stvarnim, realno zbiljskim relacijama što sačinjavaju životne odnose. Onda kada je te odnose potrebno identificirati i učiniti ih diferentnim od drugih, pojavljuje se pojam kulture preko kojeg se pravi ova diferencija. Zapravo, već kada se kaže Grci, Egipćani, ili evropejci, podrazumijeva se jedan kontekst kulture preko kojeg se uspostavljaju ovi identiteti i koji služi kao realni, 'tvrđi' sadržaj kojim se uspostavlja razlika koja kod Hegela, u spekulativnom značenju, znači razliku u stupnju duha, kretanja duha do znanja samoga sebe kao slobodnog.

U drugom kontekstu, koji Hegel uvijek ima na umu, prije svega kada govori o gimnazijskoj omladini u Berlinu, kultura je put kretanja individualiteta prema slobodi. Ona, dakle, svakako sa sobom nosi emancipaciju pojedinca i, u krajnjem, predstavlja njegovo kretanje prema spoznaji samoga sebe i utvrđivanju identiteta koji se pojavljuje kao nužna instanca ove spoznaje. Kroz filozofiju povijesti Hegel će upravo pokušati dokazati da se svi realni životni odnosi smisaono mogu nasloniti samo na put potvrđivanja identiteta i razlike koje se na tom putu, kao putu duha, uspostavljaju i dovode do značenja mjesta prevladavanja određenog duhovnog stupnja u napredovanju duha u svijesti o slobodi. Zato svaki, pa i onaj najprimitivniji oblik duhovnog iskazivanja mora imati svoje mjesto u progresivitetu duha.

Odnos pojedinca prema kulturi, njegovo izrastanje u kulturi, predstavlja prvi stupanj tog progresiviteta. Na taj način se kultura pojavljuje kao *negacija* individualnog, u njoj se ovo individualno diže na viši stupanj identiteta. Na tom višem stupnju Fichteovo Ja sebe prepoznaje kao jednako sa drugim Ja, koje svoje izrastanje zasniva na jednakim referencijalnim vrijednostima. Iskorak prema identitetu koji se ovdje uspostavlja preko kulture, znači potvrđivanje mogućnosti Ja da se razlikuje od samoga sebe.

U isto vrijeme, ovdje se identitet uspostavlja kao princip na kojem se zasnivaju ne samo spoznajni procesi, koji nisu mogući bez subjektivog znanja o samome sebi, nego i kao temelj ukupne odnošajnosti u *bivstvovanju-u-svijetu*.

Upravo princip identiteta otvara mogućnost razumijevanja umstvenosti zbilje i njene temeljne zasnovanosti u umu kao prvoj potenciji bivstvovanja. Transcendentalna filozofija ovu posredovanost ne uvažava dovoljno i stoga ostaje na razini na kojoj ne može odgovoriti na pitanja koja su data realitetom zbilje. Hegel time pravi jasnu distinkciju prema Kantovoj [Immanuel Kant] filozofiji i daje osnove ontološkog prevladavanja metafizičkog agnosticizma. Za njega je ovakva situacija značila i mogućnost konačnog utemeljenja filozofije kao stroge znanosti, čiji će spoznajni procesi i završne odrednice mišljenja biti jednako objektivni kao i u prirodnim znanostima. Pitanje identiteta u ovom kontekstu izlazi iz okvira formalnog i kreće se u pravcu postavljanja temelja cjelovitog razumijevanja *bivstvovanja-u-svijetu*.

U širem značenju ovo uspostavljanje identiteta, koje se zasniva na ispunjavanju mogućnosti Ja da se razlikuje od sebe i sebe prepoznaje u jednakosti sa Drugim, može se nazvati kulturnim identitetom. Takav identitet se objektivno potvrđuje u umjetnosti, a subjektivno u religiji i iskazuje se u značenju pogleda na svijet, u kojem je sadržana duhovna supstancijalnost koju filozofija treba pojmovno obuhvatiti. Kulturni identitet se, dakle, uspostavlja onda kada Ja samoga sebe prepoznaje u vrijednostima i odredištima izvan njega samog, odnosno kada te vrijednosti prihvata i priznaje kao vlastite. To je put na kojem svijest prelazi u samosvijest i sebe prepoznaje u Drugom. Kulturni identitet se ovdje može konstituirati kao relativna kategorija subjektivnog i jedno od osnovnih uporišta objektivnog duha.

Kultura tako može biti izražena i kao supstanca općeg identiteta, koja zapravo predstavlja objektivaciju duha i njegov jasni utjecaj na oblikovanje realiteta zbilje. Kulturu ljudskog uma koju Kant spominje, Hegel izdiže na razinu vrijednosnih referenci životnih odnosa, gdje je teorijski identitet doveden na razinu potvrđivanja u realitetima zbilje. Sa Hegelom se time pokazuje da se subjektivno potvrđuje u objektivnom i da je samo onaj objektivitet koji je potvrđen u subjektivnom verifikabilan i zbiljski realan.

Kulturni identitet se na ovom pravcu promišljanja pojavljuje kao instanca relativnog značenja, prelaz prema državnom identitetu. Ali bez kulturnog identiteta nije moguće napraviti ovaj prijelaz, jer se identitet naroda mora konstituirati i prije njegovog podržavljenja. Drugim riječima, kulturni identitet kod Hegela može biti interpretiran kao značenje uslovnog karaktera, u kojem se zasniva kasniji smisao općeg identiteta naroda. Na taj način se o kulturnom identitetu, uvjetno govoreći s obzirom na cjelinu Hegelove filozofije, može govoriti kao o mjestu konstituiranja subjektiviteta naroda. Svjetska povijest će kasnije pokazati da se ovaj subjektivitet u njoj pojavljuje kao instanca koja je određujuća za razumijevanje njenih tokova. Sloboda u svjetsko-povijesnim zbivanjima nije mogućna bez subjektiviteta koji je ostvaruje i u kojoj se on izgrađuje kao subjektivitet. Ovdje se radi o tome da je upravo ono što možemo nazvati kulturnim identitetom, a što se kod Hegela nalazi samo implicite u tekstu, odlučno za pokretanje svjetskog toka historije.

Odatle sukob civilizacija, odnosno sukob modernog i pred-modernog/ne-modernog, jeste svojevrstan pokušaj ukidanja povijesti. To ukidanje, naravno, podrazumijeva, možda čak prije svega, i ukidanje svega onoga što čini civilizacijsku razinu društvenih odnosa. Pitanje uspostavljanja novog poretka, u kojem u temeljnom značenju dominira konflikt izveden na razinu kulture, nužno je i nastojanje ukidanja jedne povijesti, negacije kako bi Blumenberg [Hans Blumenberg] rekao, jednog načina „računanja vremena”.

Odatle dolazi i politička osnova pokreta koji, nasuprot Hegelovoj koncepciji moderne države, negiraju i državu i naciju i cijeli sustav svode na ideologiju ili religiju. Artikulacija političkog djelovanja stoga svoj puta mora imati kroz kulturnu artikulaciju životnih formi jednog političkog aktivizma. Naravno, to uključuje i sve druge aspekte životnih odnosa i iskazuje se kroz realne socijalne relacije kojima se u osnovi nalazi epistemološka struktura životnog svijeta koji se oblikovao iz odnosa prema tradiciji moderne i mogućnostima njene transformacije.

Literatura

- Arnautović, S. (2018), *Estradna znanost i kultura konflikta*, Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Berliner Schriften. Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasium*. Frankfurt am Main.
- Waldenfels, B. (1997) *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main.
- Waldenfels, B. (2001). *Verfremdung der Moderne*, Göttingen.

Samir R. M. Arnautović
University of Sarajevo
Faculty of Philosophy

KNOWLEDGE, CULTURE AND CONFLICT

Summary

Conflict is founded in the perversion of the modern world as a form of life. From there, in such social relations, the culture of conflict is established as an accepted and legitimate way of life. Such a form of social relations in reality turns out to be opposed to life itself. Seen from the horizon of the history of the development of a culture of conflict, this form of social relations emerges as a perverted form of modernity. Therefore, insisting on the principles of modernity, overcoming the culture of conflict is one of the fundamental tasks of the social sciences, humanities and spiritual sciences.

Key words: social epistemology, conflict, culture, culture of conflict, knowledge, unknowledge, identity, modernity

Tamara A. Gorelova*
Visoka škola strukovnih studija za vaspitače
„Mihailo Palov“ Vršac
Milan Uzelac**
Redovni profesor u penziji
Novi Sad

TEORIJA DRUŠTVA ZNANJA KAO SOCIJALNA UTOPIJA

U poslednje vreme ponovo je, posle više od pola stoleća, aktuelna teorija o društvu znanja. Njeni pobornici pozivaju se na stare i poznate argumente, osporavaju škole i univerzitete kroz koje su i sami prošli, kao i potrebnost diploma koje sami poseduju. Pozivajući se na slobodno demokratsko društvo (kakvo nigde ne postoji), osporavaju tradicionalno obrazovanje kao i vrednosti na kojima ono stolicima počiva. U kojoj meri je pomenuta teorija realno aktuelna u ovo naše vreme, to je pitanje na koje nastoje da odgovore autori ovog rada nastojeći da ukažu na neke od protivrečnosti teorije društva znanja.

Ključne reči: društvo znanja, postindustrijsko društvo, *paideia*, novo obrazovanje

* mitgorelova@gmail.com

** prof.uzelac@gmail.com

Pokušaji da se socio-kulturno i političko-ekonomski odredi epoha u kojoj živimo, kao i nadolazeća budućnost – nisu novi. Samo u XX stoleću izgrađeno je mnoštvo koncepcija o mogućem društvenom razvoju, među kojima se izdvajaju teorije postindustrijskog, informacionog i postinformacionog društva, kao i njihove podvarijante. Sredinu XX stoleća kao najdominantnija karakteriše *teorija društva znanja*, koja danas posle više od pola stoleća ponovo dolazi u središte interesovanja, u naše vreme, koje početkom XXI veka obiluje sličnostima, ali daleko više razlikama u odnosu na situaciju koja je određivala raniju epohu.

Očigledna je osnova na kojoj se formirala pomenuta *teorija društva znanja*: reč je o pokušaju da se na jedan drugačiji način a u značajno promenjenim uslovima obnove neki od bitnih aspekata antičke *paideia*-e u raznim njenim aspektima – od političke ideologije, do ideje neprekidnog obrazovanja i vaspitanja slobodnog građanina, sa izrazitim crtama elitizma. Činjenica je da je ta „osnova” bila iz temelja preosmišljena i obnovljena za potrebe „nove demokratije” XXI stoleća.

Antička *paideia* kao način vaspitanja i obrazovanja, koja uzdiže čoveka u njemu samom (jer ima moć i sposobnost obrazovanja) iz njegove mogućnosti u njegovu vlastitu realnost, vodeći ga do njegove najviše mogućnosti kao života u zajedništvu – temelj je na kojem je počivala kultura antičke Grčke. Primarni smisao *paideia*-e bio je u osposobljavanju čoveka za život u zajednici, o čemu Aristotel govori u *Politici*.

Ideja *paideia*-e prošavši kroz epohu helenizma i doba ranog hrišćanstva svoj drugi oblik dobila je na početku srednjeg veka u vreme osnivanja univerziteta. Tokom svog viševekovnog postojanja, sve do našeg vremena, univerziteti su negovali tradicionalni sistem znanja koja su bila u funkciji obrazovanja, formiranja i izgradnje čoveka kao političkog bića, sposobnog da živi u zajednici u kojoj on jedino može opstati.

Danas je nastupilo vreme radikalnog osporavanja ne samo funkcije i smisla znanja, načina dospevanja do njega, nego, što je u svemu i najvažnije, osporava se smisao i opstanak čoveka u njemu okružujućem svetu, dovodi se u pitanje njegova bit, ono što čoveka u najvišem njegovom smislu čini čovekom.

Zastupnici teorije o društvu znanja ne ustručavaju se od pozivanja na tradiciju, ali je u isto vreme u potpunosti odbacuju redukujući znanje na njegovu funkcionalnu primenu (u privredi i industriji koje su u posedu međunarodnih korporacija), te se stoga značaj znanja ogleda u uspešnosti njegove primene u menadžmentu, budući da vrednost ima samo ono što je neposredno korisno i što vodi ostvarenju profita.

Teorija o društvu znanja počiva na čistom, ogoljenom pragmatizmu kao svom neposrednom pokretaču i ona je krajnji izraz liberalnih društvenih tendencija prisutnih u američkom društvu, budući da se samo ono uzima kao mero i najviši princip pod koji se moraju podvoditi svi drugi stavovi i sva druga shvatanja.

Posledica toga je da se s krajnje utilitarnih pozicija i uverenjem u dominaciju Novoga sveta, sve glasnije osporava tradicionalna zapadna (evropska) kultura i sistem njenih vrednosti koje svoje poreklo imaju u grčko-rimskoj i judeo-hrišćanskoj kulturi. Osporava se funkcija čoveka kao političkog bića i vrhunskim pravom proglašava manipulacija ljudima putem medija i novih internet i VI-tehnologija, osporava se suština obrazovanja koje gubi svoju društvenu ulogu i temelj ličnosnog napretka u društvu, a sve više i više pretvara se u oruđe gradnje društvene nejednakosti. Istovremeno, osporava se i tradicionalni način sticanja obrazovanja (na njegovo mesto dolaze princip raznovrsnosti oblika pristupa k znanju), uloga i mesto univerziteta, gubi značaj i smisao čak i sama univerzitetska diploma, koja se pretvara u neku malo značajnu potvrdu o stručnom usavršavanju (UNESCO, 2005).

U poslednjoj trećini XIX stoleća dolazi do pada nivoa opšte obrazovanosti kada se reformišu srednje škole, posebno gimnazije u kojima se smanjuje fond časova iz klasičnih jezika i klasične književnosti kao osnove obrazovanja, i sve više protežiraju srednje tehničke škole, dok tehnički fakulteti osamdesetih godina istog veka počinju da se uvlače u univerzitete narušavajući tako njihovu viševjekovnu četvorodelnu shemu. Univerziteti postepeno gube ne samo svoju prvenstveno obrazovnu no i istraživačku ulogu, i postaju mesto gde se dobijaju samo ona znanja neophodna za neposrednu primenu u proizvodnji i uslužnim delatnostima.

Sve to posledica je narastajuće moći međunarodnih korporacija koje jedini cilj imaju u uvećanju profita i ekonomska komponenta njihove egzistencije je ne samo preovlađujuća, već i jedina koja determiniše obuku novih kadrova za rad u novim, jedino profitabilnim granama proizvodnje u sferi pružanja usluga.

Takav pristup svodi obrazovanje na obuku za izvršavanje jednostavnih tehničkih operacija. Današnjem postindustrijskom društvu potrebni su stručno obrazovani ljudi, specijalisti koji poseduju znanja za primenu novih tehnologija; sva druga znanja, posebno ona fundamentalna, potisnuta su u drugi plan i ona su od sekundarnog značaja, budući da je za opstanak društva neophodna proizvodnja koja podrazumeva veliki broj preduzetnika, inženjera, tehničara i kvalifikovanih radnika sposobnih da razrađuju načine proizvodnje i proizvode robu za kupce planski i smišljeno obrađene od strane reklamne industrije.

Potrebe mogu biti veštačke, ali one su nametnute tako da zahtevaju zadovoljavanje stalno novim proizvodima čije postojanje pretpostavlja primenu novih tehnologija koje podrazumevaju visoko obučene profesionalce, inženjere i tehničare.

Kada se to ima u vidu, jasno je da *društvo znanja* ne obuhvata znanja kojima se oblikuje čovek, već proizvod izrađen za njega kao potrošača. Ljudi u prvom redu nisu građani, već konzumenti novih i novih proizvoda, potrošači kojima

na raspoloženju stoje menadžeri s njihovim savetima i uslugama.

Pojava termina *društvo znanja* rezultat je razvoja sociološke (prvenstveno severnoameričke) misli sredine XX veka. U periodu između 1940. i 1960. godina u SAD su bili razrađene osnovne predstave i fundamentalan sistem pojmova teorije društva znanja. Formulisanje osnovnih ideja i stvaranje teorijskih okvira novog društva pripada američkom sociologu i publicisti austrijskog porekla Piteru F. Drukeru (Peter Ferdinand Drucker, 1909–2005) kao i američkom ekonomisti Fricu C. Mahlupu (Fritz Machlup, 1902–1983); za kratko vreme njihove ideje postaju veoma rasprostranjene i popularne, i na njih se počinju masovno oslanjati drugi istraživači.

Osnovne teze *društva znanja* P. F. Druker (Друкер, 2007) je razvio u svojim istraživanjima tokom praktično tri decenije (Карпов, 2015)¹ i uveo u naučnu upotrebu niz osnovnih pojmova kao što su *knowledge work/job* (1957), *knowledge worker* (1962), *knowledge society* (1968), *knowledge economy* (1968), koji su potom činili jezgro teorije društva znanja. Mahlup u svom radu iz 1962. (Махлуп, 1966) formuliše pojam *knowledge industry*, koji je takođe prihvaćen kao temeljni sociološki pojam.

Otrpilike u isto vreme, pored koncepcije *društva znanja* stvaraju se i druge predstave o nastupajućoj budućnosti – koncepcija informacionog društva (Japan) i *postindustrijskog društva* (SAD i Zapadna Evropa).

Od 90-ih godina XX st. pojam *društvo znanja* doživljava svoju renesansu i izuzetnu popularnost, uzdizanje i vešćanje značaja znanja, u većini socioloških istraživanja zauzima vodeće mesto, mada je tada njen rodonačelnik (P.

¹ Temeljno istraživanje geneze ključnih pojmova teorije društva znanja videti u: Карпов А. (2015). *Основные теоретические понятия общества знания. Вестник Российской Академии Наук*, 2015, т. 85, №9, (812–820)

Druker) bio prinuđen da konstatuje kako je upotreba tog termina ipak prevremena, da se još uvek ne može govoriti kako je savremeno društvo – društvo znanja, već da je moguće samo govoriti da je *sadašnje društvo postkapitalističko* (Дрпакер, 1999).

Početakom XXI stoleća, 2005. godine, UNESCO je objavio Izveštaj «*Towards Knowledge Societies*» (UNESCO, 2005) u kojem su ocrtane konture društva zasnovanog na znanju, gde je posebno istaknuta važnost mogućnosti dostupa znanjima, kao i razvoj otvorenog društva i demokratizacija učešća u njemu; zatim, ekonomija, zasnovana na znanjima, formiranje mreže znanja i kulture inovacija, slobodan dostup obrazovanju i obučavanju tokom čitavog života, očuvanje jezičke i kulturne raznovrsnosti.

Na prvi pogled, ideja postojanja društva zasnivanog na znanju i obrazovanju izaziva sama po sebi veliki duhovni entuzijazam, kako bi se, možda s malo preuveličavanja, moglo reći, *renesansno stanje* koje je povezano s povratkom korenima evropske i u širem smislu – zapadne kulture. U razmišljanjima pobornika društva znanja naziru se momenti koji nas vraćaju grčkoj *paideia*-i.

Međutim, upravo u ovom dokumentu bila su postavljena pitanja na koja nisu bili dati jasni odgovori u mnogobrojnim potonjim istraživanjima: o kakvim znanjima, odnosno o kakvom znanju se tu zapravo radi? Da li tu treba prihvatiti hegemoniju naučno-tehničkog modela u određivanju osnovnog, proizvodnog znanja, kao i šta činiti s disbalansom koji se zapaža u oblasti pristupa k znanju, kao i s preprekama nastalim na tom putu, kako na nacionalnom, tako i na globalnom planu (UNESCO, 2005)?

Osim toga, u pomenutom *Izveštaju* bila je izražena sumnja, koja se javljala pred svakim ko je imao humanističko obrazovanje – sumnja u opravdanost korišćenja pojma *društvo znanja* u primeni na savremeno društvo imajući u vidu njegove temeljne karakteristike. Osnovni uzrok sumnji je u tome da tokom čitave ljudske istorije svako ljudsko društvo bilo je *društvo znanja* jer upravo *znanje* (praktično, teorijsko, tajno) određivalo je mogućnost postojanja i smer razvoja

društva. Ne najsrećnije izabran termin može se i prihvatiti, ako je reč o spekulativnoj konstrukciji, konceptualnom teorijskom jezgru pomoću kojeg se u sociološkim, ekonomskim i politološkim istraživanjima opisuju osobenosti razvoja koji menja savremeno društvo u doba prelaza od postindustrijskog na informacioni nivo a otud u neku još nepoznatu budućnost. U tom procesu znanje se razume kao glavna moć, „osnova društva, temelj ekonomije i socijalnog delovanja”, koja poseduje novu, *proizvodnu*, ulogu i ima nove funkcije i svojstva.

Stvoreni teorijski model ne nastoji da pruži jasne i precizne definicije *društva znanja*. Pritom se i osnovni pojmovi uvode posredno, na krajnje slobodan, opisan način. Čak i sam Druker nastoji da opiše društvo znanja i oslika njegovu predstavu uz pomoć operativnih pojmova izdvajajući četiri oblasti: politološku, ekonomsku, sociološku, epistemološku.

Politološki se društvo znanja određuje time što „znanje ima moć”, tj. samo znanje je moć, što je opšte mesto, kad se govori o pojmu znanja u novo doba (još od Frensis Bekona), i takvo znanje se suprotstavlja antičkom određenju znanja po kojem je „znanje vredno radi samoga znanja”. Za znanje u naše vreme karakteristično je da naučnici i specijalisti utiču na odluke organa vlasti. Znanja postaju ključni faktor u međunarodnoj ekonomskoj dominaciji država, i osnova su efikasnosti političkih rešenja.

U ekonomskom smislu društvo znanja je sistem korišćenja znanja kao osnovnog resursa privređivanja i razvoja industrije koji proizvode robu i usluge za čije stvaranje su potrebna znanja visokog kvaliteta. Naučna proizvodnja odvija se u univerzitetskim laboratorijama i nastaje u njima. Znanje postaje bitna ekonomska aktiva, tržište tehnologije i patenata, te su stoga licence bitan instrument ekonomskog rasta, dok su u isto vreme naučna istraživanja samo predmet komercijalizacije (Друкер, 2007).

Tako nastaje prelaz od ekonomije robne proizvodnje na *ekonomiju znanja*, u kojoj produktivnost znanja određuje proizvodnost, sposobnost konkurencije i ekonomski uspeh, a inovacije i inovativne organizacije obezbeđuju ekonomski

razvoj (Дрыкеп, 2007). U takvoj situaciji „proizvodnja znanja” uključuje u sebe ne samo otkriće, pronalaženje, projektovanje i planiranje, već i njihovo rasprostiranje i komunikaciju.

Društvo znanja poseduje sveopštu organizacionu strukturu koja stvara i uvodi novine, a proizvodni sistem razrađuje strategije razvoja i formira novu osnovu znanja. Nova proizvodna osnova društva (nove grane proizvodnje) zasnivaju se na znanju, a ne na iskustvu (suprotno onom što je smatrao Aristotel); u tom smislu, znanje postaje centralni faktor proizvodnosti.

Karakteristična crta društva znanja je nov sistem podela rada, koji, zasnovan na odnosu prema znanju, poseduje proizvođača znanja kao svog osnovnog pokretača, (a ne onog koji poseduje fundamentalna, opšta znanja). Privlači posebnu pažnju činjenica da *ново друштво није бесконфликтно* jer je u njegovom modelu već od samog početka ugrađena ideja ekonomske i socijalne nejednakosti i očuvanje klasnog konflikta (Дрыкеп, 2006), no ne tradicionalnog konflikta između rada i kapitala, a unutar „radničke” klase, koji je nastao na osnovu *ovladavanja ili onevladavanja praktičnim strukovnim znanjima*.

U *sociološkom smislu* društvo znanja karakteriše se posebnom socijalnom strukturom – organizacijama koje koriste i proizvode znanja uključujući i sistem njihovog uzajamnog delovanja u mreži (Дрыкеп, 2007). Reč je o *novom obrazovnom sistemu* koji obezbeđuje vaspitanje talenata za ekonomiju znanja, pripremu *radnika znanja* za taj rad, koji još ne postoji (obučavanje unapred), njegovu prekvalifikaciju u toku čitavog života (neprekidno obučavanje) i kao posledicu ima mobilnost celokupnog društva.

U *epistemološkom smislu* društvo znanja određuje se razvojem posebnih osobina ljudske psihe, mišljenja a takođe i epistemološkom funkcijom ustanova i proizvodnog sistema. Čovek treba da nauči kako treba da uči, i pritom da to čini postojano, koristeći znanja za sticanje navika i primenu znanja u praksi (Дрыкеп, 2007). U novom modelu društva stvara se i model njegovog aktivnog člana – *radnika*

znanja koji poseduje produktivno mišljenje i razvijenu imaginaciju, koji su usmereni na postojano i sistematsko traženje novih znanja.

Osnovni „način proizvodjenja“ takvog čoveka jeste obrazovanje. Međutim, model takvog obrazovanja nije slobodan od protivrečnosti.

Model novog društva pretpostavljao je novi put razvoja – ne progresivni no inovativni, zasnovan na povezanosti fundamentalnih nauka, primenjenih istraživanja i inovacija. Realizaciju takvog pravca obezbeđuje istraživačko obrazovanje, koje se, po mišljenju tvoraca teorije *društva znanja*, zasniva na umreženim univerzitetskim centrima.

Kao što svi znamo, Imanuel Kant je tumačio univerzitet kao „školovanu“ zajednicu i osnovni zadatak univerziteta video kao traženje i javno izlaganje istine. Upravo kroz filozofski fakultet u univerzitetsko obrazovanje su prodrle prirodne nauke.

Nemački univerzitet, kakvim ga je video Fon Humbolt, imao je za cilj da kultiviše vezu istraživanja i predavanja. Tu istraživači traže istinu, predavači je preuzimaju iz najnovijih rezultata do kojih je došla nauka, a studenti kritički upijaju poslednje reči koje im prenose predavači.

Za univerzitet industrijske epohe K. Jaspers ističe kao najviši princip vezu istraživanja i obučavanja. Obrazovanje prirodno vodi ka istraživačkim metodama i student treba aktivno da učestvuje u naučnim istraživanjima. Istraživanje se uključuje u nastavni proces kao jedan od njegovih elemenata, ali ne određuje njegov sadržaj i strukturu u celini.

Krajem XX veka naučna istraživanja postaju genetski deo fakultetskog obrazovanja posebne vrste, čija misija se određuje kao obrazovanje putem naučnih istraživanja, a ne naučno istraživanje i obrazovanje. Istraživanja počinju da se koriste kao metoda obučavanja, formirajući nastavni proces i stvaralačku funkciju mišljenja. Međutim, *model novog društva znanja formira svoj pogled na ulogu univerziteta u obrazovanju*, koji je bio pozitivno ocenjen svetskim naučnim društvom i dobio svoj izraz u Izveštaju UNESCO-a.

Saglasno *novom pristupu*, manje ili više *standardni univerzitetski model XX veka gubi svoju dominirajuću ulogu koju je imao u sistemu obrazovanja većine država*. Evropski model univerziteta dostigao je svoje prirodne granice kao nastavna ustanova stvorena na određenom geografskom području kao pokretač nauke i ideolog uzornog znanja među elitom, formiranom na osnovu kako intelektualnih, tako i socijalno-političkih i ekonomskih kriterijuma. Samo ograničeni broj savremenih univerziteta u nekoliko država može stvarno pretendovati na status univerziteta „svetskog nivoa” (world-class university).

Nastajanje novih znanja a takođe i njihova raspodela na sve više specijalizovanih disciplina, njihovo objedinjavanje u sve složenije komplekse i sve manja hijerarhičnost strukture znanja, dovode u sumnju životnu sposobnost i opravdanost postojanja „univerziteta”. Čak i u slučaju da se akademske obrazovne institucije i dalje budu kao dosad nazivale univerzitetima, njihova organizacija, zadaci i delatnost pretrpeće promene i postaće raznovrsnije (UNESCO, 2005).

U knjizi „Epoha diskontinuiteta” (*The Age of Discontinuity*, 1968) Druker se zalaže za neophodnost novog pristupa obrazovanju: ono treba da formira

„univerzalno umeće koje se sastoji u korišćenju znanja i njihovom sistematskom sticanju kao osnove efikasnosti kvalifikovanosti i dostignuća... Kada se znanje koristi u radu, tada je neophodno permanentno obrazovanje”. (Drucker, 1968: 303)

Predloženi model povlači za sobom nekoliko međusobno povezanih pitanja: (1) gde čovek „društva znanja” treba da dobija obrazovanje koje odgovara postavljenim zahtevima, ako tradicionalni univerzitet, zasnovan na kulturi knjige koju prenose „mandarini”, ne može da ih zadovolji? Odgovor koji nam daje P. Druker (Друкер, 2006) već u naše vreme – u „društvu znanja”, sve više i više znanja, i posebno naprednih znanja, dobijaće se mnogo kasnije, nakon završetka formalnog obrazovanja i u većoj meri to će se zbivati posredstvom obrazovnih procesa koji se *neće prvenstveno ba-*

zirati na tradicionalnoj školi (kurziv naš – autori) – nije dovoljno jasan. Pre svega, reč je o obrazovnim ustanovama, koje odgovaraju savremenom severnoameričkom modelu visoke škole, orijentisanom na interdisciplinarnost i privlačnije privatnih investicija za istraživačku projektnu delatnost, o korporativnim univerzitetima, inovativnim obrazovnim centrima, a takođe i o razvijenim nezavisnim profesionalnim školama, finansiranim od strane privatnih preduzimača i investitora (slično školi biznisa INSEAD, koja obrazuje topmenadžere svetskog nivoa). Pritom, stavlja se naglasak na raznovrsnost načina dostupa znanju, što samo po sebi razara tradicionalni model univerziteta. Ipak, nove obrazovne ustanove i nove metodike i tehnologije nastave pružaće „radnicima znanja” „sve više i više znanja”, i to, ne samo znanja (mada prvenstveno) „napredna”, no i „dovoljno elementarna”.

Pripadnost jednom ili drugom tipu znanja i njihove osobenosti tradicionalno za istraživanje „društva znanja” nisu jasno ni precizno definisane i opisuju se zdravorazumski, na osnovu „primera iz života”. Istovremeno, i jedan i drugi tip znanja zauzimaju jednak položaj, pošto u „društvu znanja” „nema višeg i nižeg znanja”, što je do neke mere i tačno, ako se ima u vidu tvrđenje da u „društvu znanja” *znanja su instrumenti*, i kao u slučaju bilo kojih instrumenata, njihov značaj i mesto u hijerarhiji zavisi od zadataka koji treba da budu rešeni” (Друкеп, 2006).

Situativnost znanja i njihova praktična usmerenost postaju njihova najvažnija karakteristika. Takav pristup izaziva zakonito pitanje – ne postaje li u tom slučaju znanje samo jednostavan skup umenja i navika, uspešno primenjenih u potrebnom datom trenutku i na datom mestu. Drugim rečima, ako neurohirurg ne može da popravi pokvarenu slavinu u kupatilu, znači li to da njegova znanja imaju u hijerarhiji znanja niži položaj u poređenju sa znanjima vodoinstalatera koji će popraviti slavinu. S druge strane, znanja neurohirurga podižu se u hijerarhiji znanja na viši nivo u odnosu na vodoinstalatera, ako je potrebno operisati naprsu lobanju. Prvenstvo „korisnosti znanja, primenjenih u odre-

đenoj praktičnoj situaciji", koja postuliraju istraživači „društva znanja", formiraju kontradiktoran pogled na znanje dovodeći do gubitka samovrednosti znanja i pritom relativizuju znanje kao takvo.

S tim u vezi postavlja se još jedno pitanje: kakva svojstva treba da poseduje nosilac „novih" znanja da bi se mogao smatrati obrazovanim čovekom?

Može se sa sigurnošću tvrditi – piše Druker – da ćemo doći do preosmišljavanja toga šta to znači biti *obrazovani čovek*. Nemci su znanje kakvo poseduje obrazovani čovek nazivali *Allgemeine Bildung*, ili pogled na svet (*Weltanschauung*), a Englezi – *The Liberal Arts*, ili slobodnim humanističkim naukama. Obrazovanim čovekom će se u sve većem stepenu smatrati onaj, ko je *naučio da uči i nastavlja da uči*, posebno putem formalnog obrazovanja, tokom čitavog ostatka svog života. (Друкер, 2006).

Ovde se srećemo s nekim logičkim paradoksom: saglasno s novom predstavom, obrazovani čovek vlada ne znanjem, već nekom težnjom znanju/znanjima, koja se pokazuje isključivo praktičnom, orijentisanom na trenutne (ili perspektivne) potrebe tržišta, i usko specijalizovanom, pošto samo u tom slučaju ono može biti efikasno i „korisno".

Još je paradoksalniji način na koji se u „društvu znanja" određuje mesto fundamentalnih znanja kao tradicionalnih osnova obrazovanosti, koja, po prirodi stvari, jesu univerzalna, dajući onom ko ih poseduje mogućnost da stvara logičke veze između poznatog i novog. S jedne strane, kad se govori o „društvu znanja" ističe se kako ono ima istraživačku prirodu u kojoj postoji svojevrsna rotacija: *fundamentalne nauke – primenjena istraživanja – inovacije – potrebnost novih fundamentalnih znanja*. Ali, s druge strane, vodeće mesto u društvu znanja zauzimaju isključivo specijalistička, strukovna znanja, budući da u *društvu znanja* znanje postoji samo u primenjenom obliku (Друкер, 2006).

Sve to potpuno menja u samoj osnovi prirodu znanja: u novom modelu naglasak se prenosi sa znanja kao načina razvoja čoveka, na praktičnu primenu znanja. U „novom

društvu" obrazovani čovek – to je čovek koji je zapravo naučio brzo da se dopunski specijalizuje u cilju prelaska s jednog na drugo radno mesto. Ali, na koji način međusobno deluju sve te brzo dobijene specijalizacije? Stalno prekvalifikovanje podrazumeva osvajanje nečeg novog, a što u većini slučajeva nije dublje povezano sa nečim starim i odranije izvesnim. Može li u takvom slučaju znanje da se akumulira i stvara neku individualnu bazu znanja, ili prtljag znanja postaje kofler bez ručke – nikom nepotrebna stvar posebno u uslovima inaugurisane fizičke i mentalne mobilnosti?

Vraćamo se tezi o stvaranju teorijske i krajnje kontradiktorne konstrukcije koja bi htela da se izgradi na ideji *paideia*-e, a u suštini, ruši čitavo njeno zdanje.

Teoretičari društva znanja u većini slučajeva otvaraju davno otvorena vrata. Od vremena antičke *paideia*-e postoji predstava o potrebi čoveka da se usavršava tokom čitavog svog života, u svakom uzrastu, i za takvo nešto nisu bile potrebne neke nove tehnologije. Sistem razredne nastave u školama i forma prenošenja znanja na univerzitetima stvorili su socijalnu, humanističku i naučno-tehnološku osnovu društva u kojem je nikla ideja društva znanja, koje hoće da razori svoje temelje.

UMESTO ZAKLJUČKA

Kada se sve sabere, teorija o društvu znanja je anti-kulturna, jer potkopava tradicionalne temelje zapadne kulture, anti-obrazovna, jer podriva osnovne principe obrazovanja i obrazovanje svodi na usko specijalno obučavanje; ona je negativno elitistička, jer se ne zalaže za vladavinu duhovne elite, već za vlast tehnokratske elite, rasistička, jer se zalaže za prirodnu neravnopravnost među ljudima, eksploatatorska, jer sve svodi na sticanje profita ekonomski moćne manjine, i na kraju krajeva, *teorija društva znanja* je anti-humanistička, jer sputava ostvarenje čoveka kao čoveka.

Literatura

Unesco's World Report. (2005) *Towards Knowledge Societies*. UNESCO. Paris. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001418/141843e.pdf>

Дракер П. (1999). Посткапиталистическое общество. Новая постиндустриальная волна на Западе. *Антіологія / Под ред. В. Л. Иноземцева*. М. Academia.

Друкер П. (2007). Эпоха разрыва: ориентиры для нашего меняющегося общества. М. «Вильямс».

Друкер П. (1994). Эра социальной трансформации. Журнал *The Atlantic Monthly*. Перевод на русский язык подготовлен Татьяной Лойухиной. Электронная публикация. Центр гуманитарных технологий. 08.12.2006. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2506>

Карпов А.О. (2015). Основные теоретические понятия общества знания. *Вестник Российской Академии Наук* ш. 85, №9. 812–820.

Махлуп Ф. (1966). *Производство и распространение знаний в США*. – М. Прогресс.

Tamara A. Gorelova
Preschool Teacher Training College
"Mihailo Palov" Vršac
Milan Uzelac
Retired full professor
Novi Sad

KNOWLEDGE SOCIETY THEORY AS A SOCIAL UTOPIA

Summary

Lately, after more than half a century, the theory of the knowledge society has become relevant again. Its proponents invoke old and familiar arguments, challenge the schools and universities they have gone through themselves, as well as the need for diplomas they hold themselves. Referring to a free democratic society (which does not exist anywhere), they challenge traditional education as well as the values on which it has been based for centuries. To what extent is the mentioned theory really relevant in our time, that is the question that the authors of this paper try to answer by trying to point out some of the contradictions of the theory of the knowledge society.

Key words: knowledge society, post-industrial society, paidea, new education

Savo S. Laušević*
Univerzitet Crne Gore
Filozofski fakultet

POSTOBRAZOVNA DISTOPIJA I KRITIČKA OBRAZOVNA PARADIGMA¹

U tekstu se kritički otvaraju pitanja o ishodu i mogućim posljedicama neoliberalnih reformi koje obrazovanje svode na alatku za sticanje profita što determiniše da se obrazovanje preokreće u preduzetništvo. Nakon kritičke analize nastupajuće neoliberalne doktrine i reformske prakse, po kojoj svi putevi vode ka tržištu i time determinizmu ekonomske logike efikasnosti, ukazuje se na neophodnost rehabilitacije kritičke paradigme obrazovanja, koja, pored ekonomskih, uzima u obzir primarne humanističke potencijale obrazovanja na planu ličnosti i društva. Radikalne reforme obrazovanja, koje promovišu isključivo moguće pozitivne učinke, treba da prate isto tako radikalne kritike koje ukazuju na moguće negativne ili čak katastrofalne posljedice. Kada se suspenduje kritičko-filozofska samorefleksija znanja otvara se mogućnost tehničke i informatičke kolonizacije svih oblasti: ličnosti, tijela, prirode, društva, a potom i obrazovanja i svakog drugog djelovanja. Posljedica toga je distopija za čovječnost čovjeka.

* sdvl@t-com.me

¹ Ovaj tekst je nastao kao rezultat rada na naučnom projektu Ministarstva za naučnotehnološki razvoj, visoko obrazovanje i informaciono društvo Vlade Republike Srpske, na temu: „Društvo znanja i proces transformacije filozofskih, društveno-humanističkih nauka u Republici Srpskoj.” br. 19.032/961-165/19.

Ključne riječi: reforma obrazovanja, neoliberalna paradigma, kritička paradigma, post-obrazovanje, tehno-tržišni determinizam, tržište znanja i obrazovanja, obrazovna distopija

KRIZA OBRAZOVANJA I OBRAZOVNE REFORME

Knjigu *Ne za profit* profesorica prava i etike na Čikaškom univerzitetu Marta Nusbaum [Martha Nussbaum] započinje dijagnozom:

Trenutno se nalazimo usred jedne krize ogromnih razmera i globalnog značaja. Ne, ne mislim na globalnu ekonomsku krizu koja je počela 2008. (...) mislim na krizu koja prolazi uglavnom neprimećena, poput raka; krizu koja može biti, na duge staze, mnogo štetnija za budućnost demokratske autonomije: svetsku krizu obrazovanja (Nusbaum, 2012 :11).

Uprkos stalnom umnožavanju mnogih reformi i saznanja, različitih teorija i praksi, događa se upravo da one dovedu do toga da pitanje obrazovanja iznova iskrsava kao aktuelan i otvoren problem. Stiče se utisak da mnoga znanja, rasprave i djelovanja ne daju prave odgovore na ovo bitno pitanje u savremenom potrošačkom svijetu i vremenu hiperinformacija, hiper-tržišta i hiper-tehničnosti. Nakon uvida u stanje neznanja (ograničenog znanja), potrebna su nova saznanja i predviđanja o onom šta obrazovanje jeste, šta treba biti i u šta se može pretvoriti. Tek na osnovama takvih uvida opravdano je reformisanje obrazovanja kao odgovor na „tihu svjetsku krizu obrazovanja”, kako lucidno primjećuje Marta Nusbaum.

Nijedna reforma obrazovanja nije skup pozitivnosti kako se najčešće predstavlja. Zato je za uspješnu reformu obrazovanja jednako važna i druga strana, kritička procjena i uvid u moguće negativne i opasne posljedice. Zbog toga su danas važna saznanja kritičke pedagogije i filozofije obrazovanja, što nastoje povratiti kritičku refleksiju u prosuđivanje

savremenih društava znanja, koja su određena tehno-naukom, informatičkom i ekonomističkom formatizacijom svijeta i zatvorena u neprobojan sistem informacija i roba.

Rijetki su periodi u ljudskoj istoriji kada se na obrazovanje usmjeravala tako izuzetna pažnja kao što se to čini u našem vremenu, koje je žigosano silovitim ubrzanjem tehno-nauke, informatizacijom ukupnog svijeta života i determinacijom svega tržišnoj funkciji kapitala. Trpimo ogroman pritisak kroz zahtjev za radikalnom izmjenom obrazovanja tj. promjenom naslijeđene obrazovne paradigme. Dispozitivi te promjene idu *do* i *preko* granice napuštanja uobičajenog značenja pojma obrazovanja. Time se pokazuje da dati pojam obrazovanja postaje prepreka za zahtjeve koje isporučuju savremena, tzv. informatička društva znanja. U tom smislu se može dijagnostički najaviti da se ulazi u doba, ne samo post-istine, post-istorije, post-politike, već i u doba post-obrazovanja. U tom dobu postaje legitiman zahtjev *izlaska* iz obrazovanja. Tako, paradoksalno, ne-obrazovanost postaje obrazovni ishod. (Adorno, 1980). Naime, obrazujemo se za novostvorenu „neobrazovanost”. Na ovo upućuje Konrad Lisman [Konrad Liessmann] u kritičkoj analizi aktuelnih reformi visokog obrazovanja kada izvodi sljedeći zaključak: „Neobrazovanost je tipičan izražajni oblik društva znanja, ona se u međuvremenu gnijezdi u njegovim središtima i uopšte proždire duh” (Liesmann, 2009:43). Termin post-obrazovanje nema izgrađen pozitivni sadržaj pojma kojim se obuhvata ono bitno obrazovnih fenomena jednog vremena. On prevashodno ukazuje na raskršće i dilemu izbora daljeg puta. Riječ je o ili-ili poziciji: ili nastaviti put obrazovnog kontinuiteta i ostati unutar nataloženog značenja pojma obrazovanja (koje je ciljno određeno), kao mnogostrukih puteva u izgradnji i očuvanju čovjeka kao ličnosti, odnosno čovjeka kao ljudskog roda, ili napustiti ovu paradigmu, i preći na formulu *obrazovanja-proteze* (koje je sredstvo za) u funkciji ubrzanog rasta koji je sebi cilj. Ovo potvrđuje Jan Vrajt [Jan Wright] kada kaže:

Znanje i obrazovanje, koliko god nam to izgledalo čudno, u društvima znanja kojima težimo, nijesu

više cilj, nego sredstvo koje ne zahtijeva nikakva dalja promišljanja sve dok se da opravdati kao sredstvo za prosperitetna tržišta (Vrajt, 2008 :129).

Ovim je obrazovanje i znanje dobilo ponižavajući status *uslužne djelatnosti* u globalnom poretku tržišta. Obrazovanje je svedeno na alatku za sticanje profita što determiniše proces preokreta obrazovanja u preduzetništvo. Zbog toga neodređeni termin post-obrazovanje ukazuje na dilemu izraženu u pitanju: šta zadržati, a šta inovirati u savremenim sistemima obrazovanja, na koje se vrši pritisak iz različitih sfera moći, ekonomije, tržišta, politike, tehno-nauke i medija?

Cjelokupna istorija obrazovanja, pored promjena karakterističnih za svaku istorijsku epohu, ipak se smještala u okvir pojma obrazovanja istorijskog čovjeka u značenju oformljenja čovjekove ličnosti, ljudskog društva i u najširem značenju ljudskog roda kroz njegov saznavni, djelatni i stvaralački odnos prema svijetu, prema drugima i sebi. U vremenu kada se dovršava epoha moderne, koja je baštinila prethodno razumijevanje svijeta i samorazumijevanje čovjeka, otvara se rečena dilema. Bez obzira na razlike u teorijskim dijagnozama i prognozama našeg vremena, jasno je da se prave koraci koji izlaze izvan granica moderne na mnogim poljima saznavanja, djelovanja i stvaranja. Gomilaju se ti izlasci preko granica ponajviše u polju tehno-nauke, globalne ekonomije i informatičkog prodora u sve oblasti života. Ovi novi prodori djeluju i oblikuju stvarnost, često i bez naše volje, nastupajući u liku anonimne moći koja determiniše svako naše djelovanje i postupanje. Zbog toga je prisutan pritisak na sistem obrazovanja da reaguje na savremene izazove kako bi moderni ljudi mogli odgovoriti zahtjevima vremena. Svjedoci smo tog odgovora kroz brojne reforme obrazovanja, koje svjesno i nesvjesno, nepromišljeno i promišljeno sprovode mnoge zemlje svijeta. Zemlje našeg regiona su se priključile toj trci u svojevrsnom stampedu obrazovnih reformi obrazovnih institucija. Nepromišljena *reformacija* obrazovanja kod nas je dobila ubrzane i hipertro-

firane oblike čije je neizvjesne i opasne posljedice u ovom času teško sagledati. Nalazimo se u *lančanoj reakciji reformi* obrazovanja po principu *reforma radi reforme*, odnosno po principu pukog podražavanja različitih drugih (obrazovnih sistema i reformi) bez kritičkog sagledavanja naše obrazovne stvarnosti, potreba i mogućnosti. Ovom reformskom diktatu i rizičnom eksperimentu izložen je sav sistem obrazovanja, na svim nivoima od osnovnog do univerzitetskog obrazovanja, bez opravdanog vjerovanja ili, pak, vjerovatnog znanja o mogućim povoljnim ishodima. Neintelligentni princip oponašanja drugih postao je vodeći način obrazovnih reformi kojem nedostaje ono najbitnije: moć produbljenog razumijevanja postojećeg stanja (radi očuvanja onog što je dobro) i moć razumijevanja budućih zahtjeva na koje treba da odgovori konkretni obrazovni sistem.

Da bi se otklonio ovaj nedostatak, treba napustiti *stampedo reformske trke* u kojoj pravac i cilj određuju slučajni, najbrži predvodnici. Nepromišljeni *stampedo* lako može da vodi u ambis. Treba *stati i razmisliti* s obzirom na moderne zahtjeve, ali i prema realnim potrebama i mogućnostima. Za ovo promišljeno reformisanje nijesu dovoljni samo stručni pedagozi, pedagoški psiholozi, menadžeri obrazovanja, globalni ekonomisti, globalni politolozi i globalni tehnolozi, već i misleći ljudi iz oblasti humanističkih nauka, kao i iz oblasti religijskog, umjetničkog, i uopšte iz duhovnog iskustva, koji se najčešće imenuju inteligencijom.

NEOLIBERALNA PARADIGMA OBRAZOVANJA KAO TEHNO-TRŽIŠNI DETERMINIZAM

Pritisak na reforme obrazovanja dolazi iz prodora neoliberalne doktrine i prakse. Njena glavna deviza je da svi putevi vode ka tržištu i da sve determiniše ekonomska logika efikasnosti. Liberalne ideje i njihove neoliberalne obnove su imale i imaju svoje pozitivne uticaje u proširenju slobode u ekonomskoj i političkoj sferi. Kao takve su bile u osnovi ekonomskog i demokratskog razvoja modernih društava u dvadesetom vijeku. Liberalnu ekonomiju i liberalnu demokratiju praktikuje sve veći broj zemalja svijeta, naročito poslije

urušavanja komunizma. Nakon pada Berlinskog zida neoliberalizam je ojačao i proširio liberalne ideje i prakse iz oblasti ekonomije i politike u sve druge oblasti svijeta i života. Ovo nekritičko proširenje i apsolutizacija važenja dominantno ekonomskih kategorija na sve regije života ima ozbiljne negativne posljedice. Apsolutna vjera u slobodno tržište, efikasnost i napredak postaje „sveto trojstvo” nove sekularne religije neoliberalizma. Primjena ove religije na obrazovanje otvara aktuelne procese komercijalizacije i privatizacije obrazovanja. Na taj način obrazovanje kao javno dobro zasnovano na slobodi i demokratskim načelima dostupnosti, za pojedinca i društvo, postaje privatna stvar u funkciji kapitala i tržišta. Time je slobodna ličnost redukovana na menadžera svoje karijere, a društvo na resurs humanog kapitala. U takvom neoliberalnom konceptu univerziteti se redukuju na korporativna preduzeća kojima upravljaju menadžeri nezavisno od akademske zajednice koja gubi tradicionalnu autonomiju u istraživanju i obrazovanju. Neoliberalna paradigma obrazovanja, posebno visokog obrazovanja, neuomljiva je i bezdušna realizacija totalnog podređivanja novim *sekularnim bogovima* tehnici (efikasnosti) i tržištu (profitabilnosti). Tehnika i tržište, prema mišljenju Žaka Elila [Jacques Ellul] kada su povezani sa medijima, od sredstva postaju ciljevi po sebi. Posljedice toga su brojne redukcije i paradoksi: škola bez obrazovanja, univerzitet bez univerzalnosti, odnosno, obrazovanje bez normativne ideje i cjelovitosti, koja određuje cilj i daje smisao. Ovim se obrazovanje funkcionalizuje na tehničku obuku za tržište rada, čime se izmješta iz istorijskog vremena i prostora i locira u *ne-prostor* i *ne-vrijeme* onoga što se označava kao post-istorija.

Ovom deteritorijalizacijom i razvremenjenjem prekida se ukorijenjenost obrazovanja u istorijskoj tradiciji, ali isto tako, zatvara se pogled na budućnost. Lišenom onosa prema tradiciji i projekta budućnosti, neoliberalnom konceptu obrazovanja preostaje jedino bezvremena sadašnjost determinisana efikasnošću i tržištem. Zatvorenom u vječno sada, lišeno prošlosti i budućnosti, ovom konceptu preostaje kao jedino sredstvo opravdanja determinizam beskonačnog i fatalnog uslovljavanja. Na ovaj način čovjek kao vremensko

biće biva izbačen iz vremenitosti, a time i iz svoje slobode, odnosno, mogućnosti da se odnosi prema prošlom i budućem, i tako utamničen u determinizam vječne sadašnjosti.

Najčešće se savremene obrazovne reforme opravdavaju potrebom za povećanjem *efikasnosti*, odnosno brzinom *prilagođavanja tržištu znanja* i potražnjom obrazovnih profila stručnjaka. Već je ovim zahtjevom obrazovanje redukovano na proizvodnju stručnjaka za radna mjesta na tržištu rada. Ne treba da se dezavuišu ovi realni ekonomski zahtjevi. Ali jasno je da su to samo kratkoročni ciljevi obrazovnih politika, zbog kojih ne treba iz temelja mijenjati obrazovnu arhitekturu, već prije, prilagođavati je. Ne treba biti naivan u prihvatanju uobičajenih razloga za radikalne reforme obrazovanja. Razlozi se najčešće daju u formi popularnih narativa: *da živimo u doba društva znanja, gdje su znanje i obrazovanje najvažniji resursi, da smo dio globalnog tržišta i da smo umreženi u informatičku svjetsku mrežu*. Iz ovih narativa slijedi zaključak da obrazovna reforma nužno treba da ove narative postavi kao ishode svakom obrazovanju. Drugim riječima, liberalna, reformska, obrazovna paradigma treba da nam omogući da se prilagodimo i podredimo ovim dispozitivima i performativima bez ikakvog kritičkog preispitivanja *šta iza njih istinski stoji*.

KRITIČKO MIŠLJENJE (NIKAD POTREBNIJE)

Nikada kao u našem vremenu nije potrebnije kritičko preispitivanje vladajućih i samorazumljivih narativa koji se zdravo za gotovo preuzimaju i prihvataju kao medijski nametnuti stavovi o nužnosti napretka, o neminovnosti priključivanja na globalne tokove u sferi tehno-znanja, globalne ekonomije i opšte informatizacije svih oblasti postojanja. Na taj način ovi narativi poprimaju oblike dispozitiva kojim se deterministički uslovljava i naređuje. Stiče se utisak da iza tih naredbi stoje prirodni zakoni o kojima po prirodi stvari nema nikakvog razgovora, izbora ili pak slobodne odluke. U takvom kontekstu medijskog nametanja i sofisticirane medijske propagande ne ostavlja se mogućnost za moguće drugačije kritičko mišljenje i razumijevanje. Ako se

kritičko mišljenje ipak probije na javnu scenu, ono se odmah markira i dezavuiše kao regresivno. Na ovaj način se osujećuje normalna kritička svijest koja, prije svakog prihvatanja bilo čega, daje otpor i preispituje da bi prihvatila ili odbacila ono što se tvrdi. U takvom stanju stvari jedino ostaje kritika svake kritike i otpor svakom otporu, što jeste svojevrsna eutanazija kako kritike tako i svakog otpora. Ako bi se do kraja sprovela rečena eutanazija, posljedice bi bile katastrofalne, jer bi bio izgubljen normalni imunološki sistem čovjeka izražen u njegovom otporu i otpornosti prema svakom nametanju i indoktrinaciji bilo koje vrste. A upravo se danas nalazimo u samom središtu takvih procesa nametanja i indoktrinacija različitim sadržajima u svim poljima svijeta i života.

Pol Virilio [Paul Virilio] i Silver Lotringer [Sylvère Lotringer] su to naše sumračno vrijeme nedavno predstavili u znaku dejstva tri bombe: „atomska bomba, kibernetička i genetska bomba” (Virilio i Lotringer, 2015 :152). Izabrani militaristički izraz „bomba” najbolje pogađa akcidentalizaciju modernog znanja u liku bombi čije eksplozije prijete nesagledivim katastrofama (καταστροφή²). Grčki pojam καταστροφή u smislu kreta koji vodi svršetku, kraju, za razliku od στροφή u značenju okreta, odnosno μεταστροφή u značenju preokreta. O tom smislu velika naučno-tehnička otkrića i manipulacije u domenu atomske energije, informatizacije i genoma se povezuju sa akcidentima mogućih katastrofa. Put tehno-nauke je označen upravo ovim grčkim pojmovima kao dionicama puta koje vode do kraja tj. καταστροφή.

Ova kritička dijagnoza s pravom skreće pažnju na tehno-nauku, informatiku i genetiku kao tri vodeća talasa kojima se zapljuskuje, natapa ili pak potapa moderni svijet, s obzirom na ono negativno koje ide zajedno sa onim pozitivnim. Pol Virilio jasno sagledava da sa tri navedena vodeća talasa ruku pod ruku ide zajedno ono pozitivno i ono negativno. Problem našeg vremena jeste u isključivoj recepciji i

² Καταστροφή, ima značenje: okreta ka svršetku, propasti, preokreta radnje u drami.

opijenosti onim pozitivnim i zanemarivanju onog negativnog. To negativno je vidljivo jedino kroz kritičke naočare, tj. kroz filozofsku refleksiju koja se permanentno potiskuje.

Dok su nauke u sebi baštinile i minimum filozofske refleksije, mogle su imati kritičku samosvijest o znanju koje isporučuju u datom vremenu i prostoru. Kada je izgubljena ova filozofska dimenzija samorefleksivnosti znanja i žrtvovana tehno-naučnosti, otvorena je mogućnost tehničke i informatičke kolonizacije svih oblasti: ličnosti, tijela, prirode, društva, a potom i ukupnog znanja, obrazovanja i svakog drugog djelovanja. Posledica toga je distopija³ o ubrzanom udaljavanju od čovječnosti čovjeka, na koju danas još jedino ukazuju književnost, filozofija i humanističke nauke.

Ako je ova sumorna dijagnoza makar u osnovi tačna, na što upućuju kardinalni događaji dvadesetog vijeka (Hirošima i Nagasaki, koncentracioni logori, globalna informatička kontrola i globalna koncentracija moći), onda su objašnjivi i implicitni ciljevi na koje se usmjerava postmoderni razvoj. Ti ciljevi su u znaku trans-ljudskog, u smislu nadilaženja čovjeka kao vrste. Ovi trans-ljudski projekti imaju svoju konkretizaciju upravo u akcidentalizaciji nauke kroz naznačene tri bombe (atomska, kibernetička, biogenetička), o kojima govori Pol Virilio. Nema sumnje, otvoren je put u trans-ljudsku katastrofu. Na tom putu se hodi i ubrzava, a svijest o opasnosti je sve manja. Ona je blokirana opijenošću, protezama i moćima kojim se moderni čovjek oprema. Oprema je sve veća, sve teža, približavamo se kri-

³ Distopija grč. (Δυστοπία – ne-hranim), nasuprot utopija (ne-mjesto), u oba slučaja je riječ o zamišljenom mjestu. Razlika je što se distopija tiče lošeg i najgoreg mogućeg mjesta za ljude, društvo, svijet. Distopija se najprije koristila u domenu književnosti i medicine, a potom i u filozofiji. Prvi roman-distopiju objavio je u SAD 1924. godine ruski emigrant, književnik i inženjer Jevgenij Zamjatin, a djelo nosi naziv „Mi“. Smatra se da je taj roman mogao uticati na kasnije distopijske romane Oldosa Hakslija „Vrli novi svijet“ i Orvelov „Hiljadu devetsto osamdeset i četvrta“.

tičnoj tački kada će nosilac proteza potonuti u post-ljudsko, trans-protetičko biće.

Ukoliko je navedena hipoteza i elementarno moguća kao buduća stvarnost onda se filozofska i humanistička kritika mora postaviti kao primarna dimenzija, ne samo modernog obrazovanja, već kao primarno pitanje ljudskog opstanka. Ovo prevashodno znači da održanje ljudskog svijeta u svim njegovim dimenzijama, odnosno održanje prirodnog poretka na planeti zavisi od potencijala kritičke refleksije. Samo ta refleksija može pokušati da se suoči sa akcidentalnošću tehnoznanja, informatičkom i genetskom eksplozijom, koje otvaraju put katastrofi.

KRITIČKO-OBRAZOVNA PARADIGMA

Sagledavajući sva dešavanja u našem vremenu, možemo s pravom zaključiti da savremenom čovjeku danas ništa nije potrebnije od kritičkih sposobnosti, od kritičkog stava i kritičke svijesti, date u liku kritičkog prosuđivanja i otpora indoktrinaciji i zatvaranju u nametnute determinizme. Suština kritičkog stava jeste u neprihvatanju ničega bez prethodnog preispitivanja, kako pozitivnih tako i negativnih mogućnosti. Kritički stav rastvara i dovodi u krizu svako dogmatsko zatvaranje i uvjerenje. Ovaj kritički stav je naročito potreban u domenu obrazovanja i promjene obrazovne paradigme. On treba da paralelno prati svaku obrazovnu reformu. *Radikalne reforme obrazovanja koje promovišu isključivo moguće pozitivne učinke treba da prate isto tako radikalne kritike koje ukazuju na moguće negativne ili čak katastrofalne posljedice.*

Nijedna reforma obrazovanja nije skup pozitivnosti kako se najčešće predstavlja. Zato je za uspješnu reformu obrazovanja jednako važna i druga strana, kritička procjena i uvid u moguće negativne i opasne posljedice. Zbog toga su danas važne kritička pedagogija i kritička filozofija obrazovanja, koje nastoje povratiti kritičku refleksiju u prosuđivanje savremenih društava znanja što su određena tehnolo-

naukom, informatičkom i ekonomističkom formatizacijom svijeta u zatvoren sistem informacija i roba.

Obnova kritičke obrazovne paradigme predstavlja, značenjski, *par excellence* re-formu⁴, tj. povratak onog izgubljenog u pravo stanje, a to znači povratak onim formama znanja i djelovanja gdje je kritika po prirodi stvari usidrena. Riječ je prije svega o filozofiji, humanističkim naukama i naukama koje nijesu izgubile filozofsku dimenziju, naučni duh i autonomiju naučnog istraživanja.

VISOKO OBRAZOVANJE – GENEZA I STRUKTURNI MODELI

Opšte je mjesto da su univerziteti, odnosno institucije visokog obrazovanja, tradirane iz srednjeg vijeka, inovirane u novom vijeku i tako sačuvane i u našem vremenu. Oni svoje korijene vuku iz grčke, arapske, rimske – istočne i zapadne tradicije i oblikuju se istorijski od petog preko devetog i dvanaestog do devetnaestog vijeka i dalje. Osnova srednjovjekovnog obrazovanja bio je hijerarhijski model znanja, čiji najniži stepen čini tropuće (*trivium*: gramatika, dijalektika i retorika), slijedi viši stepen četvoropuće (*quadrivium*: aritmetika, geometrija, astronomija i muzika), potom slijede još viši stepeni fizike, etike, i najviši stepen – teologije. Ovakvo ustrojeno srednjovjekovno obrazovanje bilo je u znaku *studia liberalia* (*artes liberales*), koje su slobodne od upotrebe i kao takve omogućuju slobodnom čovjeku da spozna i shvati Tvorca i Tvorevinu. U ovom obrazovanju su isključena zanatska umijeća (*artes mechanicae*), koja su neslobodna, time što su vezana za služenje i korist.

U doba prosvjetiteljstva (17. i 18. vijek) transformiše se srednjovjekovna struktura znanja-obrazovanja na univerzitetu. Ona dobija dvospratnu strukturu u kojoj niži sprat čini filozofski fakultet, a viši sprat ispunjavaju: pravni, medicinski i teološki fakultet. U ovom kontekstu 1798. godine

⁴ „Reforma” ili „povraćaj” je bilo izvorno značenje latinskog glagola *reformare*, kojem su pridola nova značenja kao što su: popravljjanje, promjena, preobražaj i dr.

Kant piše svoju čuvenu raspravu „Spor među fakultetima” (Kant, 1974: 171-201), koja je umnogome aktuelna u našem vremenu, kada su mjesto „viših” zauzeli „korisni” fakulteti u znaku profitabilnih, menadžerskih i tehno-znanja.

Sljedeća transformacija univerziteta je nastupila sa Humboltovom reformom (početak 19. vijeka), kada je univerzitet definisan kao institucija obrazovanja naukom, odnosno kada je zadobio horizontalnu strukturu i proširio se sa novonastalim fakultetima: prirodnjačkim fakultetom (nastao iz medicinskog fakulteta) i fakultetima društvenih nauka (nastali iz pravnog fakulteta). U ovoj novoj konstelaciji filozofski fakultet, kao nosilac humanističkih nauka, zadobio je središnju poziciju s obzirom na misiju univerziteta da bude *universitas* svih znanja, a ne samo zajednica profesora i studenata (*societas magistrorum et discipulorum*). Kao prvi među jednakima filozofski fakultet je bio u izvjesnom smislu čuvar ideje univerziteta kao bitno humanističke ideje. Ovo mjesto je filozofski fakultet održavao sve do najnovije Bolonjske reforme univerziteta, koja je u toku i koja se asimetrično odvija u različitim državama i regijama Evrope i izvan nje.

Poslednja decenija u regionu bivše Jugoslavije je obilježena reformskom konfuzijom u znaku Bolonjske deklaracije. Riječ je o brzopletom, neusklađenom i u mnogo čemu proizvoljnom reformisanju univerziteta koje još traje. Iako je reformisanje legalizovano ključnim dokumentima obrazovanja⁵, reformski košmar nije uređen, zbog čega je Bolonjski proces postao predmet opsežne kritike na regionalnom i globalnom nivou u mnogim zemljama svijeta.⁶ O tome govore

⁵ Zakoni o visokom obrazovanju, Zakon o naučnoj djelatnosti, te brojne strategije razvoja.

⁶ U SAD-u, Velikoj Britaniji, Francuskoj, Njemačkoj, Italiji, Španiji, Grčkoj, Češkoj, Srbiji, Sloveniji, Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini.

brojne inicijative i deklaracije⁷ studenata, građana i akademske zajednice, usmjerene ka kritici i izmjenama Bolonjskog sistema visokog obrazovanja. U svim ovim različitim inicijativama glavna meta je neoliberalna ekonomizacija univerziteta. Moto te indoktrinacije univerziteta bi se mogao ilustrirati parafrazom jednog stava Margaret Tačer *da ne postoji društvo, niti univerzitet – postoji samo širenje slobodnog tržišta*. Vjera u znanje i obrazovanje je samo izraz vjere u tržište i ekonomski rast. U takvom konceptu, čiji je, dobrim dijelom, izraz Bolonjski proces reforme visokog obrazovanja, okosnicu čini ekonomska logika kojom se determiniše naučna, kulturna i obrazovna logika. Nauka i obrazovanje dobijaju legitimitet kao resursi ljudskog kapitala, bez koga je nemoguć rast ekonomije. Kada se ovaj liberalni koncept primijeni na institucije visokog obrazovanja, tada mjesto tradicionalnog univerziteta zaposjeda korporativno preduzeće koje nastupa sa svojim robama, brojnim specijalizovanim programima što služe za obuku raznih zanimanja koje traži tržište rada.

Da li je pametno sferu nauke i obrazovanja, zdravstvene i socijalne zaštite, umjetnosti, religije, prava i morala podrediti zakonu tržišta i njegovim promjenljivim i često nepredvidivim ćudima? Da li takva komercijalizacija i privatizacija obrazovanja zaista vodi prosperitetu? Odgovori su negativni, jer ekonomski rast nije dovoljan uslov napretka. Zbog svega toga nauka i obrazovanje treba da ostanu opšte dobro, a to znači javna stvar zasnovana na slobodi i autonomiji i dostupna svima prema proklamovanim demokratskim načelima.

⁷ Deklaracija o znanosti i visokom obrazovanju, Hrvatska ([www.universitas.hr › wp-content › uploads › 2012/03 › AS-Deklaraci...](http://www.universitas.hr/wp-content/uploads/2012/03/AS-Deklaraci...)), Kampanja za besplatno obrazovanje, Srbija (<http://stu-dentskeborbe.wordpress.com/kampanja-za-besplatno-obrazovan-je/>), Mi smo univerza, Slovenija (www.mi-smouniverza.blogspot.com), Odbor za obrambo visokoškolskega in znanstvenega dela, Slovenija (www.oovzd.com), Save the University, SAD (http://best.berkeley.edu/~aagogino/Budget_Crises/MissionStatement_SAVE.pdf), Za svobodné visoké školy, Češk (<http://zasvobodnevysokeskoly.cz/?cat=46>) i dr.

Literatura

- Adorno, Theodor, *Theorie der Halbbildung*, Gesammelte Schriften, sv. 8/1 Frankfurt/M, 1980.
- Elil, Ž. (2010). *Tehnika ili ulog veka*. Beograd: Bratstvo iz Erevona AG.
- Kant, I. (1974). *Um i sloboda*. Beograd: Velika edicija ideja.
- Liesmann, K. P. (2009). *Teorija neobrazovanosti*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Nusbaum, M. (2012). *Ne za profit*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Virilio, P., Lotringer, S. (2015). *Sumračno svanuće*. Beograd: Službeni glasnik.
- Wright, J. (2008). Biopower, Biopedagogies and the obesity epidemic. In J. Wright & V. Harwood (Eds.), *Biopolitics and the 'Obesity Epidemic': governing bodies* (1–14). New York: Routledge.

Savo S. Laušević
University of Montenegro
Faculty of Philosophy

POST-EDUCATIONAL DYSTOPIA
AND CRITICAL EDUCATIONAL PARADIGM

Summary

The text critically raises questions about the outcomes and possible consequences of neoliberal reforms that reduce education to a tool for profit, which determines that education is transformed into entrepreneurship. After a critical analysis of the emerging neoliberal doctrine and reform practice, according to which all paths lead to the market and thus to the determinism of economic logic of efficiency, it is necessary to rehabilitate the critical paradigm of education which, in addition to economic, takes into account primary humanistic potentials of education in terms of personality and society. Radical education reforms that promote possible positive effects exclusively should be accompanied by equally radical criticisms that point to possible negative or even disastrous consequences. When the critical-philosophical self-reflection of knowledge is suspended, the possibility of technical and informational colonization opens up in all areas, including those of personality, body, nature, society, and then education and every other action. The consequence of this is dystopia for the humanity of mankind.

Key words: education reform, neoliberal paradigm, critical paradigm, post-education, techno-market determinism, knowledge and education market, educational dystopia

Миланко Ј. Говедарица*
Универзитет у Београду
Филозофски факултет

ТЕХНИЧКА ХИПЕРРЕАЛНОСТ И ДРУШТВО ИНФОРМАТИЧКОГ ЗНАЊА

Време у коме живимо јесте време у којем су дигитална техника и информатичко знање дубоко продрили у човеков интимни живот. Неки теоретичари савременог друштва указују на то да је данашњи човек постао киборг, кибернетички организам, који функционише као прикључак и привезак информатичке мреже. Ово подразумева и битно измењен однос према реалности, у том смислу што софистицирана техничка достигнућа бришу границу између стварности и маште, и омогућују данашњим људима да у виртуелном простору вештачког света имају доживљај „стварнијег од стварног” (Бодријар). Међутим, друштво информатичког знања и брза и лака техничка доступност свих врста пожељних слика, виртуелних садржаја, као и остваривост многобројних појединачних жеља, нису учинили људски живот срећнијим, слободнијим и смисленијим, а то намеће потребу за филозофско-антрополошким преиспитивањем ових процеса. Такво преиспитивање јесте циљ нашег разматрања.

Кључне речи: дигитална техника, хиперреалност, друштво знања, информатичка мрежа, виртуелни простор, симулација, десубјективација, конформизам

* m.govedarica@f.bg.ac.rs

УВОД

Тема која је у питању биће разматрана, понајвише, у контексту релевантних идеја Маркса, Бењамина, Дебора, Маклуана и Бодријара, зато што су нас ови мислиоци инспирисали и подстакли на критичко размишљање о човековом интимном односу према техници, о искуству хиперреалности и о доминацији информатичког знања. Када је реч о Марксовим схватањима, он је сматрао да целокупан напредак људског друштва почива на технолошком развоју, на усавршавању производних снага, али је и истицао да је природа човеково „анорганско тело” (Маркс, 1971: 222), тело са којим човек никада не би смео да изгуби адекватан контакт. Притом, родоначелник марксизма у развоју технике није видео нешто што би имало циљ у себи самоме, већ је његову сврху препознао у постизању склада између човека и природе, у човековом приближавању физичкој реалности, а не у удаљавању од ње. С друге стране, време у коме живимо одликује се све већим зближавањем човека и технике, људи и машина, као и људским удаљавањем и отуђењем од природне стварности. Између осталих, Маклуан [Herbert Marshall McLuhan] је ефектно описао овакво актуално стање, и то је учинио на следећи начин:

Човјек, можемо тако рећи, представља сполне органе свијета стројева, као што пчела представља сполне органе свијета биљака, омогућујући му да се оплођује и развија нове и нове облике. Свијет стројева узвраћа човјеку тиме што му потиче жеље и жудње. (McLuhan, 2008: 45).

Реч је не само о томе да је данас вештачко окружење постало важније од природног амбијента, него и о томе да су вештачке и илузорне сензације, које индукују машине и дигитална техника, постале примамљивије од природних и непатворених дражи. Маркс и Фројд су подједнако разликовали истинску и лажну срећу, стварно и имагинарно (халуцинантно) испуњење људских жеља, преферирајући реализацију над имагинацијом, тј. човекову само-

реализацију, његово предметно потврђивање и телесно задовољство, у односу на пуко маштање. Међутим, у савременом друштву, производња и размена медијски обликованих менталних слика и илузија постали су важнији од производње и размене опипљивих објеката и материјалних добара, због чега Дебор [Guy Debord] истиче: „Као развијени економски сектор, који директно производи све већу количину слика-ствари, спектакл је главни производ данашњег друштва” (Дебор, 2003: 7). На овај начин, симбиоза са техничким апаратима није учинила човека реалистичнијим и склонијим борби за реализацију властитих потреба у спољашњем свету, него за своју последицу има његово растуће игнорисање природних задовољстава и окретање ка афектацијама и задовољствима у виртуелном простору. Дакле, иако технологија и техничка достигнућа почивају на физици и физичким законима, на природнонаучним знањима у најширем смислу, њихови ефекти се веома тичу како социолошких процеса, тако и човекове субјективне реалности, психолошких стања и унутрашњих искустава, који значајно дивергирају од објективне, односно, физичке стварности.

Бодријар [Jean Baudrillard] виртуелни свет дигиталне технологије назива хиперреалношћу, указујући да се хиперреализам разликује и од реализма и од надреализма, од реалистичког и надреалистичког потенцирања супротности између стварности и маште, и то да се разликује управо по томе што анулира ово подвајање. Према његовим речима:

Надреализам је још увек солидаран са реализмом, који оспорава, али и удваја својим пробојем у област нестварног. Хиперреално представља много каснију фазу, по томе што је чак и та контрадикција између стварног и нестварног избрисана. Нестварност ту више није нестварност сна или фантазма, онострани или оностраног, већ *халуцинантне сличности стварној самом себи*. Да би се изашло из кризе репрезентације, потребно је затворити стварно у област чистог понављања. (Бодријар, 1991: 86).

На Бодријаровом трагу, у сажетом излагању које следи настојаћемо, најпре, да укажемо на суштинску повезаност између информатичко-медијске технике и човечких виртуелних искустава и, потом, да разјаснимо неке антрополошке последице данашње доминације информатичког знања у виду дигиталне фузије и хиперреалне симбиозе људског живота и рачунарске симулације, расветљавајући како њихове позитивне, тако и негативне вредносне аспекте.

ТЕХНИЧКА ХИПЕРРЕАЛНОСТ

Технички развој доводи до тога да човек све мање зависи од природе, али и до тога да се он све више потчињава актуалним техничким достигнућима и да све више робује захтевима технократског знања. Ово је случај и са дигиталном технологијом као врхунцем досадашњег индустријског развоја човечанства, оним његовим нивоом на коме основни технолошки ресурси више нису различити облици енергије, већ различите врсте информација, и на коме више нису толико у питању поступци обраде енергије, колико су посредни начини процесирања информација. Проширујући домен људске слободе у односу на природна ограничења и неизвесности, свака технологија омогућава одређени степен репродуктивности, производњу истих или сличних објеката, активности и искустава, а дигитално процесирање информација то постиже у максималној мери, односно, подиже репетитивност на највиши могући ниво. У том смислу, дигиталност као техничка хиперреалност подразумева еманципацију од природне стварности, али кроз прекомерно мултиплицирање вештачке реалности и енормно понављање стереотипног виртуелног искуства, кроз информисање (процесирање информација) у виду конформисања. Сматрамо да управо на овај начин треба разумети поменуте Бодријарове речи о хиперреалном халуцинирању и о затварању свести о стварном у домен вештачки створеног, путем чистог или аутореферентног понављања.

Пишући о техничкој репродуктивности уметничког искуства пре дигиталне ере, Бењамин [Walter Bendix Schönflies Benjamin] је истакао да:

...техничка репродукција може копију оригинала довести у ситуације које самом оригиналу нису достижне. Пре свега, она омогућава копији да се приближи примаоцу, било у виду фотографije, било грамофонске плоче. (Бењамин, 1974: 118).

Упоредо са све савршенијим копирањем уметничких оригинала и све масовнијим умножавањем копија, одвија се удаљавање од оригиналних доживљаја и непосредне природе и изван сфере уметности, односно, дешава се свеопшта артифицијелна симулација стварности и серијализација искуства, која врхуни са увођењем дигиталних медија и масовне дигитализације, тј. бројчаног кодирања свих информација, најчешће у бинарној форми. Поред тога што софистицирани апарати, као што су микроскоп, телескоп, камера и екран, интегришу људску и техничку перцепцију, дигитализација је омогућила синтетизовану или синкретичку реалност информатичких мрежа, односно, интеграцију рачунарске и медијске технике, пословних активности, масовних комуникација и забаве. Притом, дигитални уређаји и медији успостављају консензуалну реалност, на тај начин што свим својим корисницима намећу исте процедуре техничког симулирања, продуковања и бинарног тестирања људског искуства, путем информатичког кодирања и енкодирања, као и тиме што обезбеђују масовну размену истих виртуелних садржаја, тј. менталних слика и психичких афектација. У таквим околностима, у околностима свеопште дигитализације, парадоксални доживљај хиперреалности је последица тога што мера стварности, уместо сагласности са спољашњим физичким светом, постаје виртуелно саображавање, односно, информатичким друштвеним мрежама омогућено колективно уображавање или халуцинирање истих ствари, догађаја и искустава.

Према Келнеровом [Douglas Kellner] тумачењу Бодријаровог учења о виртуелном свету:

...раније се веровало да медији одражавају, рефлектују или репрезентују реалност, док сада они почињу да конституишу (хипер)реалност, нову медијску реалност, 'реалнију од реалног', у којој је 'реално' подређено репрезентацији. (Kellner, 1989: 68).

Реч је о томе да савремени дигитални медији не само да омогућују екстензију људских чула, него и између примат аутореферентних представа (менталних слика) у односу на представљене ствари, виртуелних садржаја у односу на објективне чињенице физичке реалности. Пишући о аутореферентности медијског искуства, Маклуан истиче: „учинак медија снажан је и дубок управо зато што му је као 'садржај' дан други медиј” (McLuhan, 2008: 22). Посреди је то да медијско-виртуелни простор елиминише разлику између унутрашњег и спољашњег света, између приватног и јавног, али и то да виртуелност емоционално поткрада и умањује значај природне реалности, тиме што наше емоције везује за медијске слике и оно што поводом њих замишљамо, а не за објективна стања ствари и физичке догађаје. Поред осталог, то да је савремено доба време техничке хиперреалности, време које је обележено приматом техничке медијатизације и аутореферентном самосталношћу виртуелног искуства, манифестује се у томе што се данашњи људи радо излажу „погледу” различитих камера, и што се тако добијене слике одвајају од њихове физичке егзистенције и воде свој самостални живот на друштвеним мрежама.

При свему овоме, техничка хиперреалност повлачи за собом наизглед скоро савршену повезаност свих човечких искустава, која подразумева одсуство случајности и претерано потенцирање сврсисходности у људском понашању. Пошто је савремено друштво обележено доминацијом технокултуре, у њему је максимално редукована импровизација у свим доменима живота, што је *prima facie* усмерено ка елиминацији фрустрација и непотре-

бног утrophа човекове енергије, односно ка томе да се људском бићу омогући живљење линијом мањег отпора, тј. лакше испуњење његових жеља. Утолико се може рећи да постоји чврста спрега између технокултуре и нарцистичке културе, а то укључује и бројне амбиваленције које су својствене вредносној оријентисаности ка нарцистичким задовољствима. Сагласно новим облицима амбивалентности са којима се савремени људи суочавају, у наставку излагања настојаћемо да покажемо да техничка елиминација природних ограничења, неповезаности и случајности, тј. хиперреално превазилажење реалног као нечега што се супротставља људским жељама, није за своју последицу имало смањење степена човекове фрустрираности.

ДРУШТВО ИНФОРМАТИЧКОГ ЗНАЊА: ПОЗИТИВНЕ И НЕГАТИВНЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ

Иако сматрамо да у процесу хиперреалне дигитализације преовлађују штетни антрополошки ефекти, неспорно је то да ове глобалне промене у савременом друштву имају и своје позитивне карактеристике. Пре свега, ради се о повећаним капацитетима за компресију информација, о много економичнијем складиштењу података од оних облика који су били присутни у прошлости, рецимо у виду класичних архива и библиотека. Затим, захваљујући електронским медијима знатно је олакшана и убрзана комуникација на планетарном нивоу, а омогућена је и симултана доступност културних садржаја са различитих географских одредишта и из различитих историјских периода. Поврх тога, мултифункционална дигитална техника омогућује да се важни послови могу завршавати и изван радног места, из властитих домова и у приватном окружењу, чиме се превазилази неретко фрустрирајући просторни и временски јаз између рада и доколице. Широка доступност различитих производа уметничког искуства, као и могућност једноставног индустријског снажних афектацијских догађаја, како аудиовизу-

елних, тако и хаптичких, такође се могу сврстати у позитивне тековине техничке хиперреалности.

Међутим, све ове погодности плаћају се по веома високој цени, која се тиче прихватања тоталне друштвено-технолошке контроле и њоме условљене нивелације и десубјективације људских искустава. Према Бодријару,

Дигиталност је међу нама. Она опседа све поруке, све знаке нашег друштва, а најконкретнија форма у којој је можемо уочити је форма теста, питања/одговора, надражаја/одговора. Сви садржаји бивају неутралисани непрестаним процесом усмерених испитивања, пресуда и ултиматума намењених декодирању [...] пошто је круг значења бескрајно смањен и сведен на питање/одговор, на бит или најмању количину енергије/информације која се враћа на своју полазну тачку, овај круг представља вечито обнављање истих модела. (Бодријар, 1991: 74).

Другим речима, дигитална технологија не само да упросечава и осиромашује људску комуникацију, него путем свеопштег бинарног кодирања доноси и друштвено дириговање свих облика људског понашања. С једне стране, посреди је то да доминација дигиталног процесирања информација своди обиље значења и вишедимензионалне садржаје човековог изражавања на језик сигнализације, на фрустрирајуће једnodимензионално преносење свима разумљивих порука. С друге стране, ради се о томе да у савременом друштву масмедији индукују стереотипне људске реакције, односно истоветан образац прагматичног и информатички функционалног понашања код данашњих људи.

Налажење данашње просечне људске јединке у ситуацијама непрестаног тестирања подразумева то да она у актуалном друштву технократског знања, скоро ни у минималном смислу, није субјект властитог живота, зато што није у позицији да креира значењски контекст сопствених активности, да поставља недиригована питања

која изражавају њена најдубља лична интересовања, већ је својом упућеношћу на дигиталне апарате уједно приморана да се прилагођава процедурама кодираних програма, да одговара на њихове захтеве и да потврђује своје информатичко знање, тј. обученост за њихово исправно коришћење. Такво актуално стање ствари може навести на помисао да је у нашем времену дигитална техника преузела улогу субјекта и да је човек постао њен објекат или привезак, али сматрамо да не би било оправдано извести тако радикалан закључак. Реч је о томе да друштво информатичког знања поред рецептивног пола има и свој продуктивни контрапункт, односно да укључује људске субјекте који се баве кодирањем и програмирањем обавезујућих процедура у друштвеном животу, па је разложно констатовати да човек није само пасивни партнер, већ и активни носилац диктата технократског ума. Стога је прецизније рећи да се ни у условима кибернетичког света не ради о дословној владавини технике, о томе да је она постала апсолутни субјект или суверени господар свега, већ да је посреди то да владајућа политичко-технократска мањина има на располагању веома моћне и софистициране механизме за надзирање и контролисање већинског дела човечанства, такве механизме који су много савршенији од оних из прошлости.

Према Маркузеу [Herbert Marcuse], „средства унапријед пресуђују и сам циљ” (Маркузе, 1968: 56). Ово не значи да техничка средства имају иманентна вредносна својства, која би искључивала могућност њиховог коришћења и за добре и за лоше сврхе, али имплицира да човекова потпуна посвећеност датој врсти средстава и техничких процедура суштински обликује његов ментални склоп и начин размишљања. У том погледу, не постоји квалитативна разлика између активног и пасивног пола информатичког знања, између субјеката и објеката манипулисања информацијама путем дигиталних масмедија, због тога што су и сами манипулатори, у извесном смислу, претходно већ изманипулисани захтевима технолошке рационалности, односно начином размишљања коме су безрезервно привржени. Речено традицио-

налним марксистичким вокабуларом, ради се о томе да су у друштву информатичког знања и људи који владају и људи над којима се влада, и субјекти и објекти дигиталног манипулисања, подједнако отуђени од властите генеричке суштине, од универзалних потенцијала и од квалитативно обједињеног богатства разноврсних искустава људских јединки и људског рода. У ери техничке хиперреалности постоји тек квантитативно богатство догађаја који су одвојени од природне реалности, као и еклектичко-серијска повезаност најразличитијих садржаја, али недостаје пуноћа субјективног искуства, јер она може да проистекне само из квалитативне интегрисаности и усклађености хетерогених потреба људског бића. У том смислу, наше доба јесте време фрустрирајуће десубјективације и конформизације.

Из претходно изложеног следи да није оправдано тврдити да је техника постала аутономни субјект, већ да је боље говорити о томе да је данашњи човек субјект властитог отуђења у виду технолошке десубјективације. Суштина свих лоших страна савременог друштва информатичког знања, његових негативних антрополошких и аксиолошких карактеристика, састоји се у томе да је унутар њега људска интелигенција окренута против највиших вредности људског бивствовања, на тај начин што човекова некритичка посвећеност максимализацији технолошке рационалности активно доприноси његовом властитом духовном пропадању.

ЗАКЉУЧАК

Описани процеси у друштву информатичког знања довели су до хипертрофије технолошке моћи мишљења, која се може означити и као доминација инструменталне, операционалне, формалне, прагматичке или позитивистичке рационалности. С друге стране, посредни је атрофија традиционалне филозофске умности и њој својствених критичких, интегративних, ауторефлексивних, комуникативних и садржинско-етичких потенцијала људског духа. Овај тренд манифестује се у све већој технологиза-

цији самог филозофског мишљења, као и образовних и истраживачких програма у ширем домену друштвено-хуманистичких наука, што долази до изражаја и у евидентној експанзији технократско-менаџерске праксе на универзитетима.

У таквим околностима, од пресудне важности је ре-афирмација хуманистичке идеје универзитета, кроз неговање традиционалног филозофског образовања и аутентичне филозофске самосвести. Потреба за филозофијом данас проистиче из тога што се до интегративног знања о смислу сопственог бивствовања не може доћи поштовањем кодираних процедура дигиталне технологије, већ је за ту сврху неопходно критичко суочавање са њеним границама, путем човековог филозофског освешћивања о властитој немоћи и о плодотворности некодификоване комуникације са другим људима.

Литература

- Бењамин, В. (1974). *Есеји*, Београд: Нолит.
Бодријар, Ж. (1991). *Симболичка размена и смрт*, Горњи Милановац: Дечје новине.
Дебор, Г. (2003). *Друштво спектакла*, Београд: Анархија/блок 45.
Маркс, К. (1971). Економско-филозофски рукописи из 1844. године. *Дела*, III, Београд: Просвета.
Маркузе, Х. (1968), *Човек једне димензије*, Сарајево: Веселин Маслеша.

- Kellner, D. (1989). *Jean Baudrillard: From Marxism to Poststructuralism and Beyond*, Stanford, California: Stanford University Press.
McLuhan, M. (2008). *Razumijevanje medija (Mediji kao čovjekovi produžeci)*, Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.

Milanko J. Govedarica
University of Belgrade
Faculty of Philosophy

TECHNICAL HYPERREALITY AND THE SOCIETY OF INFORMATIC KNOWLEDGE

Summary

The time we are living in is the time where digital technology and information knowledge have penetrated deep into a person's intimate life. Some theorists of modern society point out that today's man has become a cyborg, a cybernetic organism that functions as a port and a connection of the information network. This implies a significantly changed attitude towards reality, in the sense that sophisticated technical achievements blur the line between reality and imagination, and enable modern men to have the experience of "more real than real" in the virtual space of the artificial world (Baudrillard). However, the society of informatic knowledge and fast and easy technical availability of all kinds of desirable images, virtual contents, as well as the realization of numerous individual wishes, have not made human life happier, freer and more meaningful, which imposes the need for philosophical-anthropological re-examination of these processes. Such a re-examination is the aim of our consideration.

Key words: digital technique, hyperreality, society of knowledge, information network, virtual space, simulation, desubjectification, conformism

Борис Б. Брајовић*
Универзитет Црне Горе
Филозофски факултет

ДРУШТВО ЗНАЊА И СЛОБОДА ГОВОРА¹

У овом раду испитујемо појам „друштва знања” и слободе говора у њему, ослањајући се антички појам „парезије” кроз читање Фукоових разматрања из његових посљедњих дјела. Фукоове посљедње филозофске анализе указују на то да се његова примарна брига смјешта у поље етике односно технологије сопства остављајући по страни своја ранија истраживања „типова разумијевања” и „облика нормалности” како би испитао начине односа према себи и другима.

Кључне ријечи: парезија, слобода говора, Фуко, етика

* borisbbrajovic@gmail.com

¹ Овај текст је настао као резултат рада на научном пројекту Министарства за научнотехнолошки развој, високо образовање и информационо друштво Владе Републике Српске, на тему: „Друштво знања и процес трансформације филозофских, друштвено-хуманистичких наука у Републици Српској.” бр. 19.032/961-165/19.

Нови облици социјалне интеракције засновани прије свега на информационим технологијама довели су нас до оне суморне слике свијета о којој су већ педесетих година писали и мислили теоретичари тзв. Франкфуртске школе. Маркузе [Marcuse] ће то можда најбоље описати термином „пацификованог друштва” мислећи на оне идеолошке аспекте науке и технологије, који ће се сада показати девастирајућим на унутрашње царство, на самог човјека. Ријеч је о немогућности да у демократској игри између слободе и потчињености човјека, између пасивних и активних облика његове самоконституције, човјек прошири поље своје слободе, посебно слободе говора. Друштво које настаје у информационом простору знања и моћи, а које у најширем смислу називамо „друштво знања”, карактеришу структуре знања, методе ширења и технологије које не дозвољавају више слободан и неограничен приступ знању и контролу над њим. Овдје је акценат на контроли и оним механизмима моћи који нијесу формализовани у спољним ограничењима сваке слободе у демократским друштвима, већ на оним унутрашњим рестрикцијама које доносе у таквом друштву моћ и знање, који постају аксијале промјенљиве економије. Старе вриједности претходних периода нашег друштва полако нестају и ствара се мјесто за све већи песимизам у идентификовању оних страна науке и технологије које спречавају људску еманципацију. Нове су науке и технологије, али је стари проблем. Ослободити Прометеја. Али кренимо редом.

Започећемо тако што ћемо кренути од краја, од тестаментарног завјештања једног мислиоца који је умногоме одредио теорију друштва знања, прије можемо рећи један поглед на географију простора, знања и моћи. Ријеч је о Фукоу [Foucault]. И то је ријеч о његовим посљедњим излагањима на тему *парезије*², која ће започети 1981. го-

² Фуко појам *παρρησία* објашњава етимолошки као и семантички. Етимолошка анализа парезије говори нам да глагол *ἔρῳ*, „говорити”, лежи у коријену овог појма. Ријеч *παρρησία* састављена је од грчког префикса *παρ-* или *παν-*, који значи „све”, и

дине са *Херменеутиком субјекта* а завршити 1984. године са античким темама владања собом и самосавлађивања у пољу односа ἀλήθεια – πολιτεία – ἦθος. Фукоова истраживања су увијек структурисана кроз сложене мреже увида у вези са географијом и анализом моћи, од простора библиотека, умјетности и књижевности до анализа урбанистичког планирања па све до архитектонских планова за азиле, болнице и затворе. У оквиру својих анализа трансформација појмова биополитике и субјективности полако се у посљедњим годинама рада окретао посвећивању пажње историјским облицима и стварима повезаним са питањима реконструисања политичке заједнице простора полиса, чији *arche* налази у античким појмовима *ιστορία*³ и *παρρησία*, односно једнаке могућности

глагола *ῥῆσις*, што значи „израз, оно што је речено, говор, казивање”. То такође значи „отвореност, смјелост и слобода говора”. *Παρρησία* у свом правом смислу значи активност изражавања свега што човјек има на уму, указујући на различите облике изражавања као што су номинални, вербални и предметни облик. Штавише, на основу проучавања историјских чињеница грчко-римског друштва, Фуко износи неколико главних значења парезије као слободе говора и то у троуглу истине, опасности и дужности. Прва компонента парезије *πᾶς* мушкога је рода и то би се умјесто онога *παν*, које је средњега рода, односило на способност било кога да говори. Стога се разликује од свог скоро синонима *ιστορία*, старијег израза но мање фреквентног, који наглашава једнак удио у говору, али се не односи на садржај тог говора нити прецизира да је проширен на све. Парезија је именица и односи се на одређени начин говора или чин говора. Овај начин говора је онај у којем говорник говори оно што му је на уму (Eur. Phoen. 392). Општи концепт парезије има неколико главних компоненти. Прво, оно што је речено мора бити истина, а говорник мора да зна да је истина (Dem. 11.17; 60.26). Друго, кад год неко говори са парезијом, он се доводи у позицију ризика или опасности.

³ Исегорија је сродна глаголу *ἀγορεύειν*, „говорити у сабору”, као и придеву *ἴσος*, „једнак”. Дакле, дословно се исегорија преводи као „равноправан говор у скупштини”. Стога је исегорија била израз за једнаке могућности свих грађана да говоре, а не сам говор, био он слободан или не. Прецизније, одредила је приви-

свих грађана да говоре у политичким скупштинама и слобода да се критикује и „говори истина онаква каква се види”. Фукоове последње филозофске анализе указују на то да се његова примарна брига смјешта у поље етике односно технологије сопства, остављајући по страни ранија истраживања „типова разумијевања” и „облика нормалности”, како би испитао начине односа према себи и другима. А то подразумева да парезија увијек укључује присуство другог, другог пријатеља, философа итд. Потребна је она пастирска моћ бриге. Потребан је други.

Ту је кључни појам она недостајућа карика у друштву знања: слобода говора. Кроз комплексност конститутивног института слободе говора за демократска друштва и његовог суспендовања, Фуко покушава да укаже на специфичност филозофског дискурса античке политичке идеје. Ове идеје генерисане су кроз неразлучиве политичке вриједности демократског корпуса једнакости (ισονομία) и слободе (ελευθερία) преко којих су атински грађани имали једнаку могућност да врше јавни дискурс. Тако се тај антички идеал политичке слободе остваривао у партиципирању у демократским институцијама власти и у разним делиберативним активностима јавног живота и кроз његову суприпадну димензију приватне слободе, што је омогућавало појединцу да живи свој приватни живот како жели. Да би постојала демократија, каже Фуко анализујући античку политичку праксу, мора постојати парезија, а да би постојала парезија, мора постојати демократија, али и да би постојао јавни живот у свим манифе-

легију да се говори на ἀγορά, народном збору. Исегорија је подразумеивала високо формализовану активност која укључује „слободан” говор у древној Атини и односи се на универзалну, условну и опозиву привилегију обраћања политичким скупштинама. Исегорија није подразумеивала гаранције заштите као парезија, већ је само пружала врло специфичну привилегију грађанима да ће им бити дозвољено да се обрате политичким скупштинама ако то одлуче, а претходно им није било забрањено. Одломци из Полибија, Херодота, Демостена, Ксенофонта, Псеудо-Ксенофонта и Исократa показују да се понекад исегорија користила готово синонимно са демократијом.

стацијама, потребан је и другачији приватни живот. Најважнији аспект јавног живота је слобода односно слобода изражавања, која се у јавној сфери састојала од „права” сваког грађанина да разговара са другима у политичким заједницама, а у приватној сфери се састојала од права сваке особе да каже шта мисли. Парезија се, по Фукоу, одвија у простору антагонизама између истине и демократије, гдје се догађа оно помјерање са „институционалног хоризонта атинске демократије до упада у индивидуалну праксу формирања етоса”. Међутим, подударање једног и другог може довести до другачије сцене. Крхка и рањива равнотежа између истинског дискурса и демократских услова почиње да губи своје прилагођавање настанком нових друштвених околности већ у Атини античког доба са тиранским вођама, а своју финализацију открива данас у чудовишном свијету информационих технологија. Чини се, ништа више не може спријечити настанак аномалне верзије парезије, коју Фуко назива мала парезија, односно демагошки дискурс. А он је, парадоксално, рођен у осамнаестом вијеку када живот постаје предмет политичке калкулације, дугог процеса којим су живот и његови процеси поново схваћени као 'природни елементи' владине рефлексije. За Фукоа је овај процес започео појавом либералне владе и рађањем политичке економије и онога што је назвао биополитиком која ће „становништво” посматрати и третирати као објекте управе, регулације и заштите. Не треба овдје занемарити чињеницу да смисао класичне атинске парезије и сродних концепата није започео са модерним писцима и њиховим тумачењима. Од најранијих класичних потврда појма „парезија” па до данас, значење појма се оспорава и реформулише, и користи у често разноликим значењима. Сваки древни писац који помиње парезију користи се сопственим убијеђењима у историјским околностима и идеолошким претпоставкама или циљевима времена у коме је писао и дјеловао. Ако је значење парезије првобитно било ограничено на говор повезан са институцијом атинског сабора, брзо је метафором прешло на друге аспекте људских интеракција. Код Еурипидових [Ευριπίδης] драмских

ликова парезија се односи на право или привилегију да говоре слободно они грађани повезани са држављанством или са високим статусом, а ријетко се користи у значењу искреног говора. Почев од Сократа [Σωκράτης], имамо једну политичко-етичку трансформацију коју и Фуко жели да нагласи, гдје термин не означава слободан и искрен говор као допринос у скупштини или неком другом институционалном контексту, већ искрену и отворену изјаву нечијег истинског мишљења у контексту *elenchos*-а. Превели бисмо на српски као оповргавања и испитивања, можда контроле и надзора. Себеконтроле умјесто спољашњих облика надзора и ограничења. *Elenchos*⁴ је најзанимљивији Сократов метод у раним дијалозима, иако он сам тако не именује свој поступак. Ова ријеч се појављује у неким дијалозима као у *Хармиду* и *Криџији*, а тек у модерно доба она је употријебљена као ознака за Сократов дискурс. Неки научници, посебно Тарант (Tarant, 2002:61-67), тврдили су да је прави израз за Сократову методу *exetasis*, а не *elenchos*. Без обзира на овај лингвистички аргумент овдје је битна идеја о самоограничењу, о унутрашњем надзору, о могућности да се проблем слободе говора и уопште слободе концептуализује на другачији начин, не више у односу на спољашња ограничења већ на унутрашњем плану. По Фукоовом мишљењу, предузимање пројекта историјске критике нас самих потребно је јер ће нас „одвојити од непредвиђених околности које су нас учиниле да више не будемо оним

⁴ Ријеч *elenchos* има сложену етимологију. Чини се да у својим најранијим употребама *elenchos* значи „срамота или брука“, обично оне врсте која настаје неуспјехом у борбеним или атлетским надметањима. Касније је значење прешло са идеје срама или срамоте саме по себи на идеју *elenchos*-а у којој су стид или срамота настали или избегнути: „Лук није *elenchos* човјека: он је кукавичко оружје“ (Еурипид, *Херакло*). Послије тога, значење се проширило на надметање или такмичења која нису борилачка. Средином петог вијека прије нове ере термин је почео да означава било коју врсту испитивања стварне природе одређене особе или ствари. Тада се та ријеч уско усредсредила на испитивање човјекових ријечи за истину или неистину.

што јесмо". У Сократовом дијалектичком методу међусобно су повезана три аспекта која претпостављају или заснивају вриједност слободе говора: метода испитивања/оповргавања (*elenchos*), „бриге о себи” и модел испитиваног живота. По њему, потребно је да се свака личност у своме дјеловању и мишљењу озбиљно посвети трагању и изражавању истине како би била у стању да процијени своја увјерења и ослободи се лажних. Изражујући своје мисли, говор и дјела унутрашњој критици, а стављајући истовремено и себе и друге под лупу и на тај начин вјежбајући критичко мишљење, усваја се онај неопходни етос, неопходан за могућност слободног говора или слободе. Сократовски критички став није само у складу са основним прописима демократског режима, већ је и способан да ојача демократију. Потребан је и други као претпоставка да је могуће говорити слободно. Прометеј се неће сам ослободити, потребан му је Херакло. Сам случај Сократа на најбољи начин указује на то да су Атињани могли да донесу одлуке о кажњавању грађанина за одређени облик говора ако то мисле у најбољем интересу града и ако је тај говор прекорачивао границе. Нема говора који је заиста слободан. Могућност смислене тврдње заснива се на одређеним ограничењима онога што се може рећи, јер да такав чин себеизлагања у говору нешто није чинио не би било разлога да се уопште говори. А може се слободно говорити само оно што се односи на другога – приватни говор је лишен те могућности. Он није ни слободан ни неслободан. Наши животи се одвијају у међусобном дјеловању слободе и ограничености или потчињености, а ова чињеница о нама подразумеива да ако желимо да живимо слободно, морамо активно предузети и непрестано обнављати пројекат конституисања себе као хетерономних субјеката. Фукоово испитивање начина на који се појединци конституишу у субјекте, а посебно у начине на које се појединци конституишу у етичке субјекте, догађа се успостављањем одређених врста односа према одређеним врстама истине. Античка парезија зато је имала и своја посебна ограничења, која су одређена њеном функцијом у друштву. За јавну политичку парезију, ова

ограничења су имала облик категорија унутар којих говор није био санкционисан. Они су одређивали ко смије да говори и шта смије да се каже. Привилегија да говоре у скупштини припадала је само грађанима, па се стога ова парезија не односи на жене, дјецу, робове и оне који су били обесправљени због различитих прекршаја које су учинили. Овај каталог осим ограничења ко може да говори, има и попис садржаја тог говора који је званично био ограничен и низом закона који штите интересе заједнице. То је укључивало законе против злоупотребе говора који је неистинит, против вербалне и физичке злоупотребе судија за вријеме обављања њихових дужности, против оптуживања грађанина за рад на агори, али и аутоцензуру као ограничења сопственог говора. Често је тешко и готово немогуће повући оштру линију између тога да се слободно говори или да се говори искрено. Ελευθερία и εἰλικρίνεια, није исто. Зато је брига о томе како управљати слободом других повезана са проблематизацијом начина управљања собом. Прво без другог није могуће, прво искреност па онда слобода. Античка парезија, иако је лако наћи и прочитати њену блискост са модерним концепцијама слободе говора, не може се третирати као еквивалент либералним концепцијама слободе јер је ова последња обликована у специфичним историјским околностима осамнаестог и деветнаестог вијека, у којима модел античке политичке философије није више присутан ни у траговима. Објашњење везе античке парезије и „слободе говора” захтијева замршенију мрежу интерпретација од оне аналитике линеарне корелације и сличности између њих. Блискост два појма може се наћи у оним идеолошким оптерећењима којима су њихове употребе и функције биле концептуално повезане. Платон [Πλάτων], не без пријекора, у својој *Држави* описује уређење полиса као онај демократски облик који је „пун елефтерије и парезије”, додајући да постоји ἐκούσια (дозвола, лиценца) за сваког да ради како жели. То се ослања на Исократов жал за оним временима Солона, када, за разлику од времена у коме је он живио, грађани нијесу били научени у дрскости (ακολασία) и у своме говорењу нијесу прелазили гра-

нице. Било у личним односима, у позоришту или у сабору, парезија осим што је повезана са критиком и говорењем истине подразумејувала је и границе. (Monson, 1994: 189)

Слобода говора у модерном смислу је актуелизација и остваривање онога права које се „односи на оно што неко може учинити, јер је то законски заштићена слобода“. Говор се стога правилно назива „слободним“ само када је заштићен законом. Насупрот томе, синоними говора са парезијом су слободно говорење, искреност и отвореност као „начини“ излагања сопствених увјерења и ставова. Разлика између парезије и модерног концепта законских права значајна је и суштинска јер није ријеч о истом значењу слободе. Парезија није специфично демократска, чак насупрот томе, она је замишљена као дозвола за изражавање ставова, без обзира на контекст и немогућност законске заштите, гдје је сваки атински грађанин осјећао да може да говори и није морао да се приклони било којој власти и ауторитету осим сопственој цензури. Демостен ће зато рећи:

И захтијевам да ме трпите ако држим говоре искрено (παρρησίας); с обзиром на ово, ако говорим истините ствари; и због тога, како би од сада ствари могле бити боље. Јер видите да је то резултат тога што су неки људи држали популарне говоре, у ствари присутни су прешли у потпуно лоше стање.⁵

И на другом мјесту:

О атински мушкарци, нема шансе да нас оптужбе које Филип износи против оних који вам говоре у вези са вашим правима спријече да будемо савјетници у одбрани ваших интереса. Јер било би застрашујуће ако би писма која се шаљу

⁵ „ἀξιῶ δ' ὑμᾶς, ἂν μετὰ παρρησίας ποιῶμαι τοὺς λόγους, ὑπομένειν, τούτο θεωροῦντας, εἰ τάληθῇ λέγω, καὶ διὰ τοῦτο, ἵνα τὰ λοιπὰ βελτίω γένηται: ὁρᾶτε γάρ ὡς ἐκ τοῦ πρὸς χάριν δημηγορεῖν ἐνίοις εἰς πᾶν προελήλυθε μοχθηρίας τὰ παρόντα“. Demosthenes 3.3. (Превод аутора)

од њега укинула чин отвореног говора (παρησίαν) на овој платформи.⁶

Ови одломци показују да парезија укључује отворено и искрено говорење повезано са истинитошћу онога што се говори, чак и када то није пожељно или прикладно, а тиме и ризично; такав поступак превладавајуће бриге претвара говорење у врлину, у једини могући простор моралне слободе. То је и смисао оног рјешења слагалице које Фуко нуди кроз етику субјективности за данашње питање слободе говора – одговорност за изговорену ријеч која долази од самоограничења. Зато он и сугерише:

Парезија је вербална активност у којој говорник изражава свој лични однос према истини и ризикује свој живот јер казивање истине препознаје као дужност да побољша или помогне другим људима (као и себи). Искреност умјесто убјеђивања, истина умјесто лажи или ћутања, ризик од смрти умјесто живота и сигурности, критика умјесто ласкања и морална дужност умјесто самоинтересовања и моралне апатије (Foucault, 1983: 8).

Као што примјећује Шлиер [Schlier], чак и у класичном добу парезија је имала неколико међусобно повезаних „нијанси значења”, од којих једну идентификује као „навођење стварности ствари, тако да постоји блиска веза са истином”. (Schlier, 1967: 871-873). Једно писмо које се приписује Алкифрону софисти, у којем син наговара мајку да га први пут посјети у Атини, завршава се извињењем: „Молим те, мајко, толериши парезију која је у твом интересу (συμφέροντι); добро је комуницирати са свим људима без прикривања (ἀνυποστόλως), али највише је неопходно говорити истину (ἀληθίζεσθαι) према нашој род-

⁶ „ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὐκ ἔστιν ὅπως αἱ αἰτίαι, αἷς Φίλιππος αἰτιᾶται τὸς οὐς ὑπὲρ τῶν δικαίων πρὸς ὑμᾶς λέγοντας, καλύψουσιν συμβούλους ἢ μᾶς γίνεσθαι ὑπὲρ τῶν ὑμῖν συμφερόντων: δεινὸν γὰρ ἂν εἴη, εἰ τὴν ἐπὶ τοῦ βήματος παρησίαν αἱ παρ' ἐκείνου πεμπόμεναι ἐπιστολαὶ ἀνέλκοιν“. Demosthenes 7.1. (Превод аутора)

бини". Можда би у том духу и у „друштву знања” управо било потребно прочитати Фукоово писмо нама о парезији као извору за теорију демократске еманципације, отварајући на тај начин простор за могуће преступање оних граница које се испостављају а које су условљене и повезане са непожељним облицима ограничења и насупрот њима отворити онај простор бриге и о себи и о другима.

Литература

- Euripid (1998). *Herakle*, Beograd: Paideia.
- Foucault, M. (1983). *Discourse and Truth: the Problematisation of Parrhesia*: Notes to the Seminar Given by Foucault at the University of California at Berkeley. Collection of Boston: College library, M. A.
- Judson, H. (Ed.) (2019). *Demosthenes. Selected Political Speeches*. Cambridge: CUP.
- Monoson, S. (1994). Frank Speech, Democracy, and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse. In J. Peter Euben, John R. Wallach, and Josiah Ober (Eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstitution of American Democracy* (172-197). Ithaca; London: Cornell University Press.
- Schlier, H. (1967). *παρρησία, παρρησιάζομαι*. In Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich (Eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*. (Vol.V) (871-873). Ann Arbor, MI: Eerdmans.
- Tarant, H.A. (2002). Elenchos and Exetasis: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation. In Scott, G., *Does Socrates Have a Method: Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond* (61-77). University Park: Pennsylvania State University Press.

Boris B. Brajović
University of Montenegro
Faculty of Philosophy

KNOWLEDGE SOCIETY
AND FREEDOM OF SPEECH

Summary

In this paper, we examine the notion of "knowledge society" and freedom of speech in it, relying on the ancient notion of „parrhesia through" reading Foucault's considerations from his last works. Foucault's recent philosophical analyzes indicate that his primary concern is in the field of ethics or self-technology, leaving aside his earlier research on "types of understanding" and "forms of normalcy" to examine ways of relating to himself and others.

Key words: parrhesia, freedom of speech, Foucault, ethics

Šejla E. Avdić*
Univerzitet u Sarajevu
Filozofski fakultet

NE-ZNANJE KAO IZRAZ PERVERTIRANE MODERNE

U tekstu se nastoji ukazati na epistemološke probleme suvremenog društva, koji se generacijski dublje razvijaju pod okriljem prividnih promjena. Ne dolazeći i ne prepoznavajući ključni problem koji proizilazi iz ne-znanja i tim putem slijedeći norme koje proizilaze iz njega, dolazi do destruiranja poretka vrijednosti. Na takvim temeljima razvijaju se razni oblici pervertiranih zajednica, jer narušavajući princip slobode, umski princip, dolazi do neposrednog udara na mišljenje i slobodno djelovanje. Moderno društvo na tom pravcu dolazi u opasnost pervertiranja vlastite tradicije i vrijednosti na kojim počiva. Takva opasnost ugrožava i samu postojnost modernog društva i čovjeka stavljajući pred neizvjesnu budućnost.

Ključne riječi: znanje, ne-znanje, sloboda, individua, zajednica

* sejla5avdic@gmail.com

Napravimo li korak nazad u ranija stoljeća, uvjerit ćemo se u sveltremenu postojanost problema odnosa znanja i neznanja, koji se samo po potrebi odijevaju u različite odore. Nakon uvida u takav sukcesivni niz, postavlja se pitanje šta će nastati kao proizvod jednog poretka u kojem znanje sve više biva shvaćeno kao mukotrpna obaveza, a neznanje kao ugodna supstitucija, odnosno, nameće nam se pitanje da li smo sposobni iznaći mapu koja će nas vratiti na put umstvenih principa i znanja kao izraza istinske djelatnosti čovjeka u izrazu vlastite biti.

Čovjek kao umstveno biće vođen je zahtjevom spoznaje samoga sebe, a time i određenja okruženja u kojem biva i djeluje. Specifičnost ljudske egzistencije nalazi se upravo u mogućnosti da se pita o samoj sebi. Heidegger [Martin Heidegger] to iskazuje u određenju tu-bitka kao jedinstvene forme bivstvovanja, u kojoj se kroz njeno dešavanje radi o njoj samoj. Iz takvih nastojanja porađa se težnja ka znanju, kako bi se kretali ka jedinstvu materijalnog i duhovnog, što čovjeka stalno dijeli na dva zasebna supstrata. Dakle, znanje je mapa, kako za spoznavanje prirode tako i za prepoznavanje umstvenih principa koji određuju naše bivstvovanje. Specifičnost te mape je u tome što je ona dinamički postavljena i neprekidno se mijenja, transformirajući se i nastojeći u transformacijama otvoriti nove sfere razumijevanja i viđenja *bivstvovanja-u-cjelini*.

Problem koji se javlja u pervertiranoj moderni proizilazi neposredno iz „antiprincipa” čiji produkt biva ne-znanje (Arnautović, 2018 : 67). Slijedeći ovaj pravac mišljenja, dolazimo do razumijevanja teorije znanosti kao sluškinje društvene zbiljnosti. Znanost treba da žrtvuje svoju „veličanstvenost” koja može da nas dovede do potpunosti, poradi određenja poretka u skladu sa djelovanjima „više vrste”. Ukoliko znanje treba biti u funkciji društva, onda se upravo ne-znanje uspostavlja kao osnova novog društvenog poretka. Radi se o poretku koji počiva na doslovljavanju, na koje upozoravaju Horkheimer i Adorno, koje je izraz nemoći da se dosegne mišljenje kao preduvjet za „svjesni život”, o kojem go-

vori Dieter Henrich, slijedeći principe filozofije njemačkog idealizma.

Trivijaliziranje znanosti očituje se kroz odore verificiranja kvaliteta u odnosu na skale kvaniteta koji se ogleda u ekonomskim napredovanjima i sl. Sciјentifikacija u društvu biva pozitivna sve do stupnja na kojem i sama ne postane još jedna nova odora koju treba da svi odjenu, kako bi pojedinci, odnosno manjina, ostvarili ideološku dominaciju. Na tragu toga dolazi do tehnokratiziranja znanja, odnosno uspostavljanja poretka ne-znanja, kako bi se ostvarile zadate norme, koje su već u temeljima izgrađenog društva. Ne može se zanemariti dobit koja je rezultat tehnokratiziranja, ali da li je njena vrijednost u odnosu na humanizam, dovoljna za *bivstvovanje-u-cjelini*?! Da li je cijena njene dominacije sam život, kako ukazuje Nietzsche? Problem dominacije na ovom pravcu se prepoznaje da nije isključivo socijalne prirode, nego da svoje osnove ima u epistemološkim pretpostavkama društvenog djelovanja. Bez razumijevanja tih pretpostavki, nije moguće u potpunosti razumjeti djelovanje koje proističe iz njih.

Svaka promjena predstavlja neko kretanje, ali da bi se izmijenilo stanje u društvu, potrebno je krenuti od samih temelja, jer ako krenemo sa pola puta do željene nepoznate relacije, postajemo robovi onog ko nas je doveo do te polovice. Dakle, nije dovoljno zavaravati sebe da nešto znamo samo zato što nam je nametnuto kao istina, potrebno je preispitivanje, zahtijevanje argumentacije, potrebno je probuditi „Descartesovu sumnju”. Na tom pravcu Horkheimer i Adorno, ulaze u analizu tradicije i literature na kojoj počiva moderni svijet.

Ne radi se o pukom teorijskom pristupu i stavljanju neke samozadovoljne teorije ispred realnosti. Ovdje su u pitanju razvijenija mišljenja koje će na kritički način, slijedeći intenciju Kantovog kritičizma, artikuliranu u razumijevanje socijalnih odnosa, odgovoriti na pitanja koja se tiču životne stvarnosti, na kojoj insistira i Nietzsche. Društvena aktivnost nije dovoljna, ukoliko nije jasno artikulirana i do kraja tačno razumljena u njenim pretpostavkama.

Suvremena društvena teorija i teorija znanja, odatle ukazuju na važnost razumijevanja izvornih značenja znanja ozbiljenih u društvenom kontekstu. Time se stvaraju osnove za razumijevanje novog položaja čovjeka i nove društvene stvarnosti u kojoj je čovjek prinuđen da djeluje. Max Scheler upozorava: „Osobit čovjekov položaj može nam tek onda postati jasan kad promotrimo cjelokupnu izgradnju biopsihičkog svijeta. Pri tome polazim od *stupnjevitog slijeda psihičkih snaga* i sposobnosti kako ga je znanost polagano postavila“ (Scheler, 1987: 14). Čovjek, kao i društvo koje je stvorio, genealoški su određeni u svojoj zbiljnosti. Stoga se treba zahvatati u onome što određuje njegovo kretanje. Njegova stvarnost je u njegovom kretanju, pri čemu, kako to još Aristotel pokazuje, sve što jeste život jeste u kretanju. Zato postaje veoma važnim na koji način i sa kojeg osnova se kretanje dešava.

Krećući se iz krajnosti u krajnost, u modernom svijetu bivamo sve više izgubljeni, ali na sigurnom putu ka izgradnji sve većeg broja pervertiranih zajednica. Kako u pogledu tehnokratije, tako i scijentizma. Umjerenost je jedini spas od „perioda vrijednosti“, gdje se svako djelovanje prilagođava ne kvalitetu, već kvanitetu koji treba da doprinosi što većoj ekonomskoj dobiti. Težeći samo za koristima, svjedoci smo sve većim ulaganjima u razna istraživanja koja će uticati na veću podređenost prirode i pobjedu na utrci novog otkrića. Često takva istraživanja nemaju nikakvih humanih ciljeva, već se sve kreće ka tehnokratiziranju društva, što se predstavlja kao napredak u znanosti. Najbolje to opisuje Hans Lenk kroz kritički osvrt na Lübbeove teze, kazujući sljedeće: „...jer, kao što je to nagoviješteno, moralne ambivalencije primijenjene znanosti i tehnika, eksplicira samo na ekonomskom planu, npr., u pitanju: da li bi se dvadeset pet milijardi dolara za NASA-ine projekte mogli utrošiti smislenije npr. za istraživanje raka?“ (Lenk, 1991: 111). Za Lenka se smisao znanosti nalazi u njenoj koristi za život. U tom smislu je liječenje opake bolesti mnogo važnije od odgovora na čisto teorijska pitanja.

Lenk želi upozoriti da „sekulariziranje, demitologiziranje kao i darvinistički užas borbe vrsta i Kantovo opovrgavanje fiziko-teološkog i kozmološkog dokaza postojanja Boga, djelovali su u jednom otrežnjujućem smislu kao proces raščaravanja.” (Lenk, 1991: 111). Znanje i treba da bude raščaravajuće, da skepsom rastjeruje magle opsjena svih vrsta dogmatizama, ali samo ne smije preći granicu poslije koje i samo postaje dogmom. Na to upozorava Nietzsche, a što Lenk slijedi denuncirajući modernu tehniku i tehnologiju. „Znanost i tehnika su naknadno stilizirane u ulogu disciplina koje objavljuju ono sveto, u ulogu religije, premda sada aktivistički-sekularno. Mitska funkcija je ostala nakon što je objavljeno da je bog mrtav. Ona je čak dramatično zaoštrena i u izvjesnom smislu egzistencijalno zaoštrena.” (Lenk, 1991: 112). Lenk upozorava da stanje ne samo da nije bolje, nego je u mnogo čemu i gore nakon sekularizacije dogmatizma.

U tom kontekstu on ističe značaj frankfurtske škole, pri čemu naglašava da je kritička teorija „posebno pratila probleme uloge i uzajamnog djelovanja uma znanosti i filozofije u razvijenom industrijskom društvu. Ona se može smatrati pokušajem razračunavanja sa industrijalizmom i trijumfom primijenjenih prirodnih znanosti koje, izgleda, vladaju svim oblastima života.” (Lenk, 1991: 220). Lenk time daje osnovu za dijagnosticiranje stanja pervertiranosti modernog društva, ali i znanosti i kulture u njihovim bitnim segmentima.

Osnova problema pervertiranosti moderne, sadržana je u doslovljavanju i okretanju pukoj korisnosti. Dok je za stare Grke filozofija davala odgovore na pitanja koja se tiču života, pervertirana moderna filozofiju traži u onome što će nametnuti norme i imperativ životu. Umjesto rada na jačanju života, ovdje se uspostavlja sistem vrijednosti podjarmljivanja života. Vrijednost prestaje biti od značaja za život, nego postaje sredstvom nametanja sistema životu. Ona se nalazi u polazištu koje nas upućuje na to da se ljudsko djelovanje mora podrediti logičkoj opravdanosti i racionalnosti. Život u takvim odnosima ima drugorazredan značaj i služi

samo kao područje logičkog dokazivanja i scijentifičkog argumentiranja. U konačnom, život postaje predmetom manipulacije, gubeći svoju humanu osnovu i čovjeka u potpunosti pretvarajući u sredstvo znanosti.

Takvu znanost Nietzsche kritikuje i sa stanovišta života smatra neodrživom. Nietzscheovo određenje radosne znanosti, jeste polazište kritike scijentifizma, koje za cilj ima redefiniranje znanja i shvatanje znanja isključivo u funkciji života. Zato se može reći da sa Nietzscheom počinje kritika scijentifizma, koja svoje osnove ima još u njemačkom idealizmu i prosvjetiteljstvu, ali ne tako jasno artikulirane i postavljene u pravcu shvatanja neophodnosti zaštite života od znanosti.

Ljudsko djelovanje je potčinjeno instinktu samoodržanja, održanju vrste. U skladu sa tim očituje se borba u svim aspektima sa ciljem stvaranja korisnosti kao adekvatnog sredstva za ispunjenje zadatka. Individue se ujedinjuju u zajednice kako bi put do cilja bio što kraći, odnosno, da bi se dovoljno razvilo vrijednosno sredstvo koje omogućuje brži prohod. Pri takvom jedinstvu, formira se kako Nietzsche navodi, stado, u kojem svi treba da djeluju jednako i da se odreknu svoje bićevnosti. „Posmatraj stado koje pase pored tebe: ono ne zna šta je juče, šta je danas, skače tamo-amo, ždere, odmara se, preživa, ponovo skače i tako od jutra do mraka i iz dana u dan, bez mnogo cifranja vezano za svoje zadovoljstvo i nezadovoljstvo, naime za pritku trenutka, i zato ni setno niti se dosađujući.“ (Nietzsche, 1986: 7). Klasifikacija stada određena je njegovom prostorno-vremenskom rasprostrtošću i time formalno određena u skladu sa većinskim moralnim i religijskim određenjem koje se veže za to područje.

Kroz određenje stada, Nietzsche pokazuje da se osnova socijalnih odnosa nalazi u epistemološkim pretpostavkama. Mišljenje, odnosno, kako Arnautović kaže nemišljenje, jeste osnova djelovanja. Samo razumijevanje te osnove daje mogućnost potpunog razumijevanja djelovanja.

Pitanje o životu, završava se odgovorom koji je načinjen od slijeda normi koje omogućavaju održavanje ljudskog

roda. Težnja za spoznajom biva unaprijed zadovoljena institucionalnim istinama, koje su formirane kako bi se slobodno društvo oblikovalo u sistemsko društvo. Sistemsko društvo nastoji život učiniti smislenijim ne ostavljajući prostor za preispitivanje, jer ako se dovedemo u okvire takve nedogovornosti i težimo ugodu kao produktu znanosti, bivamo marginalizirani od strane takvog društvenog uređenja.

Nietzsche postavlja pitanje o krajnjem cilju znanosti – da li je cilj da doprinese ugodnom životu ili pak uroda i neugoda bivaju usko povezane. Ono što je cilj sistemskog društva jasno je da se ne ogleda u razumijevanju znanosti kao puta u dosezanje urode i radosti, već u nastojanju da se znanost prikaže kao „nanositeljica boli”. Ključni problem krije u izgradnji pojedinca kako spram društva, tako i svakog elementa u sukcesivnom nizu. Odnosno, možemo zatvoriti oči, ukalupiti se u postojeći kalup, bez rada i iznalaženja novih, jer vrijednost života u sistemskom društvu određena je klasifikacijom vrsno-dobrog i vrsno-lošeg koje se kao takvo odražava na život pojedinca, tako što mu postavlja okove na slobodu, a privid slobode predstavlja paradigmom zajedničke slobode, odnosno, kako Nietzsche navodi: „Postoji danas jedno iz temelja pogrešno učenje o moralu, osobito uvaženo u Engleskoj: po njemu sudovi 'dobar' i 'zao' jesu skup iskustava o 'svrhovitom' i 'nesvrhovitom'; po njemu je dobrim nazvano ono što održava vrstu, a zlim ono što vrsti škodi.” (Nietzsche, 2003: 30). Na tragu toga Nietzsche otvara kritiku modernog društva, zahtijevajući od filozofije da bude korektiv znanosti i da van snaženja stavi norme i istine koje su postavljene nasuprot životu. Znanje i znanost imaju legitimitet samo ako su u funkciji života, nipošto kao način racionalizacije i pukog formalizovanja životnih odnosa. Zato znanost, prema Nietzscheu, mora biti radosna, a znanje mora doprinositi radosti i jačanju života.

Znanost kakvu nameće novi vijek i racionalizam počevši od Sokrata okrenuta je nasuprot životu i realitet zbilje nastoji ukalupiti u sliku racionalno projektirane stvarnosti. Time život za Nietzschea postaje pukom ljušturom i gubi svaki smisao izuzev onoga u kojem služi nametnutim pravi-

lima. Nietzscheova kritika metafizike na tom pravcu uspostavlja početak kritike modernog svijeta i strukture stvarnosti koja je nametnuta životu.

Da nije združenost instinkata okrenutih održanju bila daleko nadmoćnija i da nije poslužila kao regulator cjeline, ljudstvo bi moralo propasti zbog naopakih prosudbi i fantaziranja s otvorenim očima, zbog svoje netemeljitosti i lakovjernosti, ukratko, baš zbog svoje svjesnosti; štoviše, bez onih instinkata već ga odavno ne bi ni bilo! (Nietzsche, 2003: 34).

Ljudski rod vođen vlastitim određenjem kao svjesnog bića, sve manje vremena posvećuje upravo izgradnji svijesti, vjerujući da je ona sama po sebi, kao mogućnost dovoljna. U skladu sa dosegnutim stepenikom razvića svijesti, postavljena je i skala koja ukazuje na ispunjenost našeg prirodnog zahtjeva, a to je spoznaja samog sebe.

Nosimo masku sreće, a zadovoljstvo je prikazano prividom materijalne svakodnevice. Svaki načinjeni korak u tom pravcu vodi nas iznova u ambis, te postajemo u svom životu samo konzumenti nametnutih normi. „Njegov unutarnji kanon glasi: 'Ne želim vidjeti ništa što protuslovi uobičajenom mnijenju o stvarima! Zar sam ja stvoren za to da otkrivam nove istine? I starih je već previše'." (Nietzsche, 2003: 47).

Govor o slobodnoj individui u sistemskom društvu treba staviti pod lupu, tada postaje vidljivo ono što nam sistemski biva nametnuto kroz ideološko odijevanje stvarnosti. Tim otkrivamo elemente koji nužno vode destruiranju cjelokupne društvene zajednice, a jedan od elemenata sa kojim se najčešće susrećemo jeste korupcija. Ideološka odora bilo da se nameće kroz vjerovanje ili praznovjerje, ima samo jedan zadatak, a to je ostvarenje dominacije i moći nad „sirovim svijetom" (Bruno 1985: 30).

Praznovjerman čovjek je, u poredbi s religioznim, uvijek daleko više 'osoba' nego ovaj, te će i praznovjerno društvo biti takvim u kojemu već ima mnogo individua i veselja individualnom. S tog se

pogledišta praznovjerje uvijek pokazuje kao neki napredak naspram vjerovanju, kao znamen toga da intelekt postaje neovisniji i da hoće imati svoja prava. (Nietzsche, 2003: 44).

Ideologije svakodnevno ulaze i u međusobne sukobe kako bi se izborile za vladavinu, tj. manipulaciju. Na tom putu nastoje se izbjeći ratovi, ali iako ne očividno, oni su i te kako postojani s obzirom na stopu nasilja kojem smo izloženi svakodnevno, bilo da je to fizički ili verbalni napad. „Ljudi korupcije duhoviti su klevetnici: Oni znadu da postoje i druge vrste umorstava osim bodežom i prepadom, oni znadu i to da se svemu umješno izrečenomu vjeruje.” (Nietzsche, 2003:45).

Konzumentske individue treba da budu poslužene onim što im nedostaje za samoodržavanje, te ojačane strahom kako u jednom slučaju ovostranog, tako u drugom onostranog.

Prigovor savjesti je i kod onog najsavjesnijeg slab naspram osjećaja: 'Ovo i ono je protiv dobrih običaja tvojega društva.' I oni najjači još strahuju od hladna pogleda, razvučenih usta onih pod kojima su i za koje su odgajani. Pred čim tu zapravo strahuju? Pred osamljenošću kao argumentom koji obara najbolje argumente za neku osobu ili stvar! – Tako iz nas progovara instinkt stada. (Nietzsche, 2003: 58).

Moral se postavlja kao skrovište, kao utjeha kada se naiđe na prepreke, moral se razumijeva kao tačka jedinstva individua, kao mapa kretanja kroz život. Konzumentska individua stalno nailazi na postavljene putokaze, a kada naiđe na nešto nepoznato i novo, spremna je staviti povez na oči i dozvoliti im da je vode oni koji:

zahvaljujući doktoratu postaju gospoda, no većina ih ipak iskazuje onu neotesanu samovoljnost koju se prije ne usuđivahu pokazati, a zatim je zbog drskosti i umišljenosti koju stječu književničkim i svećeničkim ugledom, bezobrazno i bez ustezanja iznose na vidjelo; zato se nemojte čuditi ako vidite

premnoge s takvim doktoratom i svećeničkim redom koji mirišu na krdo, stado i štalu više nego oni što su doista konjušari, kozari i čuvari volova. (Bruno, 1985: 30).

Individua treba biti proizvođač, pa tek onda konzument, jer bez volje i mogućnosti preispitivanja ponuđenog konzumenta, mi prihvaćamo ono što nam se nameće i time pristajemo na ne-znanje kao znanje.

Podrhtavanje tla je svakodnevnica, a skriveni uzrok je u ne-znanju koje potrebuje dualizam zbilje, kako to navodi Arnautović, ukazujući time na problem koji se razvija od strane „elitnih manjina“, a koji se ogleda u težnji ka stvaranju zatvorenih društava, kako bi uspjeli u naumu vlasti i dominacije nad „demokratskom većinom“. Produkt takvog temelja utiče neposredno na život.

Tada počinje život u kojem je svaki dan isti, vrijeme nema vremena, a stvarnost nema realnog smisla. Tada se dolazi u društveni kontekst u kojem su sve vrijednosti već obezvrijeđene, odbačene i svako je apsolut samo sebi. To je realni život u kojem nema življenja i gdje se jedan poredak nastoji uspostaviti kao apsolutno važeći i obavezujući za svakog pojedinca. (Arnautović, 2018: 45).

Dakle, gubi se smisao za bilo kakvo djelovanje, a ako djelovanje i postoji, ono mora biti potčinjeno nametnutom poretku.

Sistemska društva nametnuti poredak predstavlja kao općevažeci koncept, prema kojem sve što se koristi kao sredstvo za potčinjavanje predstavlja se kao plauzibilno za vođenje ispunjenog života. Prvi korak u tome jeste kultura, koja se artikulira kroz industriju kulture. „Kultura danas svemu nameće sličnost.“ (Horkheimer i Adorno, 1989: 126) Ukoliko se kultura shvati kao forma života (Arnautović, 2018: 63), onda je jasno da se ponovo nalazimo na nietzscheanskom tragu nivelacije života kroz teorijske osnove. Kulturna industrija, odnosno kultura koja se iz nje stvara, jeste način da se život učini jednoobraznim. Pervetirana moderna, pokazuje to frankfurtska škola, sve želi nivelirati i dovesti do

istog značenja time što će mu oduzeti svako značenje i značaj.

Javni mediji koji bi trebalo da programski djeluju i unapređuju zajednicu generacijski, unapređujući pri tome „kulturno obrazovanje” i potpomažući u razviću estetskog momenta, ipak bivaju samo u službama vladajućih ideologija koje teže ne-znanje postaviti na tron. Tako se sloboda govora pretvorila u potpunu neslobodu ne samo govora, nego i mišljenja koje određuje govor. Predstavnici ne-znanja imaju samo jedan cilj, a to je jačanje ekonomskog stabla koje omogućava dominaciju nad pripadnicima društva.

Produktivnost i efikasnost tog društva, njegova sposobnost da uveća i širi udobnost, da preokrene suvišno u potrebu i destrukciju u konstrukciju, razmjer u kome ta civilizacija transformira svijet objekata u produžetak čovjekova duha i tijela – dovodi u pitanje sam pojam alijenacije. (Marcuse, 1989: 27).

Sve je potrebno obesnažiti da bi ono što je lišeno svakog duha bilo učinjeno snažnim.

Kako bi misija dominacije bila uspješno sprovedena, potrebno je uploviti posredno u svijest individue i to kroz razne oblike „umjetnosti”, odnosno onim što prožima sve generacijske dobi. Ali kako se u kategoriju umjetnosti ubraja i šund, time, društva bivaju prezasićena upravo vrstom „šundovske umjetnosti”.

...u društvu zasnovanom na ne-znanju postoji sve što postoji i u modernim društvima, samo u obrnutoj slici, izvrćeno. Postoje teatri, simfonijski orkestri, koncerti, galerije, filmovi, izložbe... baš sve što ima i društvo zasnovano na znanju. Ali, ono što se odvija u ovim institucijama i događanjima, sadržinski je obratno od onoga na čemu kultura počiva. (Arnautović, 2018: 60).

Pervetirana moderna od svega čini samo ljušturu, ispražnjenu od sadržaja i potpuno lišenu smisla.

Prostor u javnim medijima predodređen je za elitnu manjinu, odnosno znanstvenike i kritičare koji su nastali kao proizvod sistemskog uređenja. Budući takvi, oni bivaju vođeni motivom koji nije u službi nauke, istraživanja ili bilo kakvog drugog oblika koji bi vodio filtraciji i unapređenju postojećeg poretka, upravo suprotno, orijentacija je ka spretnosti za manipulaciju i širenje ne-znanja.

Estradna znanost¹, koja se zasniva na neodgovornosti za riječ, upotrebi riječi u smislu gubljenja značenja, nasilju nad riječju i brutalnosti diskursa u kojem se, realno, zabranjuje govor, izravno podržava konflikt kao način opstojnosti društva neznanja. (Arnautović, 2018: 32).

Dakle, sistemsko društvo kulturnu industriju odijeva u kulturu, te je time želi predstaviti kao istinsku vrijednost.

Dostignuće koje je kantovski shematizam, još očekivao od subjekta, naime, da osjetilnu mnogostrukost unaprijed dovedu u odnos s fundamentalnim pojmovima, industrija sada oduzima subjektu i sama izvodi. (Horkheimer–Adorno, 1989: 130).

Na taj način prikaz našeg puta je već određen, i krećemo se njime kao u hipnotisanom stanju. U tom stanju nesvjesno oponašamo i postajemo konzument shematizma nametnutog kroz kulturnu industriju. Odnosno, trudimo se u skladu sa tim dobiti ulogu glavnog lika u sopstvenom životu i, pri tome glumeći ispunjen i zadovoljan život, umješno ga predstaviti u što boljem materijalnom svjetlu. „Tehnološki racionalitet, oslobođen svojih eksploatatorskih obilježja, jeste tu, u planiranju i razvoju raspoloživih sredstava za sve, jedino mjerilo i usmjeritelj.” (Marcuse, 1989: 231). Tim oponašanjem onoga što je nametnuto kao konzumentski plauzibilno, mi bivamo dio sistema u kojem smo ništa drugo do

¹ Estradna znanost predstavlja negaciju mišljenja i nastojanje da se ono isključi iz poretka kako bi se oslobodila pozornica za nastup primitivizma i kulture konflikta; Vidi: (Arnautović, 2018: 66).

robovi nesvjesnosti i ne-znanja. Robovi, ne prisilom, već vlastitim izborom i "radom".

Sve navedeno implicira da „U razvijenoj industrijskoj civilizaciji prevladava ugodna, ugodna, razumna, demokratska nesloboda.” (Marcuse, 1989:21). Tehnokratizacija društva, postavljanjem novih poredaka, doprinosi i redefiniranju općeprihvaćenih istina; samo jedan od mnogih primjera destruktivnog nauma krije se u redefiniranju slobode. Individualna sloboda, prerasta u zajedničku slobodu koja je određena od strane društva, a ogleda se u postavljenim granicama, društvenim granicama, koje su izgrađene u odnosu na društvene interese, i kao takve imaju ulogu u obuzdavanju individua zbog moguće različitosti i težnje ka individualnoj slobodi. „U najrazvijenijim područjima suvremenog društva je prevođenje društvenih potreba u individualne tako efikasno da je razlika među njima, izgleda, samo čisto teorijska.” (Marcuse, 1989:27). Na tom tragu Marcuse i iznosi tezu o jednodimenzionalnom društvu, jer uspjeh i izgradnja društva jeste u razviću jednodimenzionalne misli.

Time se mišljenje, reprezentirano u znanju kao svom djelu, predstavlja za odlučujuće važno u razumijevanju društvene zbilje. Odlučujuće je važno stoga ne gubiti pojam znanja i ne pristajati na fabricirano, hibridno znanje koje se nudi kao „lakši put” prema društvu koje će ukloniti nelagodu i učiniti sve dostupnim. Nietzsche to slika u jasnu predstavu:

Oprezni smo mi, moderni ljudi, spram krajnjih uvjerenja; naša nepovjerljivost iz zasjede vrebaočaranosti i obmane savjesti koje leže u svakom snažnom vjerovanju, u svakom bezuvjetnom da i ne: kako to objasniti? Možda tako da se u tomu smije vidjeti dobrim dijelom opreznost 'djeteta koje se opeklo', razočaranog idealistu, a drugim, boljim dijelom još i kliuču radoznalost nekoga tko je ranije stajao u uglu i kojega je njegov ugao bacio u očaj, pa se otad naslađuje i oduševljava onim što je protivno uglu, onim neograničenim, 'slobodnim po sebi'. Time se uobličuje neka gotovo epikurejska sklonost k spoznaji, koja ne želi olako proći mimo upitnog karaktera stvari; a jednako tako i

odbojnost spram velikih moralnih riječi i gesta, ukus koji odbacuje sve neumjesne, nezgrapne suprotnosti i koji je s ponosom svjestan svog vježbanja u uskraćivanju. (Nietzsche, 2003: 220).

Spoznaja ostaje trajno i suštini čovjeka pripadno opredjeljenje egzistencije, samo u modernom svijetu treba učiniti jasnom distinkciju znanja i fabriciranih „istina”.

Kako bi cilj pervertiranog društva bio ispunjen, potrebno je sve dovesti u jedinstvo, i to potapanjem individue u „jednodimenzionalnu racionalnost”. Vođeni hegelovskom idejom dovođenja svega u jedinstvo, upravo to i čine, ali ne dovođenjem jedinstva suprotnosti u sintezu, već samo sintezom onog što prolazi verifikaciju kroz jednodimenzionalne parametre. Ono što se ne prihvata kao plauzibilno, poradi odstupanja kroz postavljene parametre, biva odbačeno od strane stada, te amoravno podložno represiji.

Kad postojeće društvo sređuje svu normalnu komunikaciju tako što je uvažava ili ne uvažava, tad vrijednostima, koje su tuđe tim zahtjevima, preostaje, čini se, jedino medij abnormalne komunikacije putem fikcije. (Marcuse, 1989: 227).

Nužno je razumjeti ove distinkcije kako bi i perspektive modernog društva bile jasne.

Funkcioniranje društva na temeljima ne-znanja, mora imati za posljedicu, širenje korova, korova koji predstavlja neumstvene principe i antiprosvjetiteljsko djelovanje koje umjesto znanja i spoznaje nudi vjerovanje u date „istine”. Prateći taj pravac cjelokupno društvo biva podložno represiji. „Forma života u takvim odnosima je konflikt, odnosno kultura konflikta kao poredak u kojem se društveni odnosi zasnivaju na neprekidnom sukobljavanju.” (Arnautović, 2018: 23). Poradaanje kulture konflikta neposredno proizilazi iz neprihvatanja različitosti. Takva kultura mora biti svedena na zatvoreno društvo, jer prihvatanjem jedino onog što odgovara konceptualno formi „kulture konflikta”, nužno u sebi podrazumijeva isključenje različitosti, a time i amoravno gušenje individualne sfere.

Uviđamo da suvremena društva formulu koju postavlja Fichte: $Ja + Ne-ja = Ja$, kojom prikazuje izgradnju subjekta, odnosno njegovog vlastitog identiteta, postavljaju na način adekvatan za svoje ciljeve, te time biva prihvatljivo samo sljedeće: $Ja + Ne-Ja = Ja$, ako i samo ako se to razumijeva kao: $Ja - Ja = Ja$! Dakle, Ja mora biti u službi onog što je $Ne-Ja$. „Rezultat nije harmoniziranje, već mimesis: neposredno identificiranje individuuma sa svojim društvom i, posredstvom toga, s društvom u cjelini.” (Marcuse, 1989:29). Dolazi do potpunog uništenja individualne sfere i sve se svodi samo na društvenu sferu. Lažni uspon u društvu koje se razvija u klimi društvene sfere, praćen je „pacifikacijom egzistencije” kako bi se prikazao razvoj, odnosno kretanje. „Industrijsko društvo koje prisvaja tehnologiju i znanost organizirano je za sve efikasnije iskorištavanje svojih sredstava.” (Marcuse, 1989: 34). Lijek za pervertirano moderno društvo krije se prije svega u prepoznavanju problema i vraćanju ka kritičkom osvrtu na njegove segmente.

Dakle, potrebno je buđenju od stalnog nastojanja da se ono iracionalno razumijeva racionalno, odnosno da djelujemo tako što pristajemo i iznalazimo opravdanja za stanje u kojem se nalazimo. Jedan od primjera koji najbolje opisuje stanje u koje zapadamo nalazimo kod Marcusa, a glasi ovako:

Šetam u prirodi. Sve je kao što treba da bude: priroda je tako lijepa kako samo može biti. Ptice, sunce, meka trava, pogled kroz granje u planini, nikoga uokolo, ni radija, ni mirisa benzina. Tad staza zavija i završava na auto-put. Ponovo sam među reklamnim panoima, servisnim stanicama, motelima i gostionicama. Bio sam u Nacionalnom parku i sad znam da to nije bila realnost. To je bio „rezervat”, nešto što se čuva poput vrsta koje izumiru. Da nije bilo vlade, oglasni panoi, štandovi sa sendvič-kobasicama i moteli već bi odavno navrli u taj komad prirode. Zahvalan sam vladi; mnogo nam je bolje nego prije... (Marcuse, 1989: 210–211).

Uspavljujemo svoju svijest pred produktom tehnokratiziranog društva i dozvoljavamo da ono iracionalno zauzme mjesto racionalnog. Prvenstveno ostavljajući prostor za njegovo djelovanje u pravcu uništenja starih vrijednosti kako bi se napravio prostor za proizvode tehnokratiziranog društva. U ovom napadu nema pojedinačnog stradanja, već stradaju ujedno i područje empirijskog i spekulativnog saznanja.

Rezultat je društvena represija koja ne koristi nasilje, ali potčinjava svakog pojedinca na nasilniji način nego je to ikada bilo. Zadaća filozofije, ukoliko treba biti postavljena u današnjem vremenu, čini se da je prije svega u rasvjetljavanju ovog stanja pervertiranog društva. Filozofija time ostaje na pravcu Kantovog zahtjeva prema kojem ona prije svega mora biti kritika. U toj kritici ona se, čini se nikad bliže antičkoj misli, približava svojoj zadaći jačanja života, koji je danas u mnogo čemu bitno različit od antičkog ideala življenja.

Literatura

- Arnautović, S. (2018). *Estradna znanost i kultura konflikta*, Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria.
- Bruno, G. (1985). *Optimizam slobodnog mišljenja*, Zagreb: Naprijed.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1989). *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Lenk, H. (1991). *Između teorije znanosti i društva znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marcuse, H. (1989). *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Nietzsche, F. (1986). *O koristi i šteti istorije za život*, Beograd: Grafos.
- Nietzsche, F. (2003). *Radosna znanost*, Zagreb: Demetra.
- Scheler, M. (1987). *Položaj čovjeka u kozmosu*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Šejla E. Avdić
University of Sarajevo
Faculty of Philosophy

NON-KNOWLEDGE AS AN EXPRESSION OF PERVERTED MODERNITY

Summary

The text tries to point out the epistemological problems of modern society, which are developing deeper generationally under the auspices of apparent changes. By not coming and not recognizing the key problem that arises from non-knowledge and thus following the norms that arise from it, the order of values is destroyed. On such foundations, various forms of perverted communities develop, because by violating the principle of freedom, the mental principle, there is a direct blow to thought and free action. Modern society in that direction is in danger of perverting its own tradition and the values on which it rests. Such a danger threatens the very permanence of modern society and puts man before an uncertain future.

Key words: knowledge, non-knowledge, freedom, individual, community

Данијела И. Милинковић*
Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет

ТРАДИЦИОНАЛНО ЗНАЊЕ И ДРУШТВО ЗНАЊА ПИТЕРА ДРАКЕРА¹

У овом раду, аутор има намјеру да на критички начин размотри појмове „друштво знања“, „радник знања“, „знање као роба“ и то на основу ставова које износи и аутор ових појмова Питер Дракер. Поред критичког осврта на Дракерове изнесене ставове, у раду ћемо показати и његов однос према традиционалном облику образовања, његовим идејама чији је циљ реформисање образовног система и увођење нових облика образовања. Управо из потребе за формирањем друштва знања и радника знања настале су и потребе реформисања свих нивоа образовања, као и увођење „цјеложивотног“ образовања, које постаје незаобилазан вид образовања одраслих. Такође, аутор се у раду и критички осврће на немогућност одређених наука да прате нове трендове у образовању, што је случај са хуманистичким наукама.

Кључне ријечи: друштво знања, радник знања, знање као роба, профит, цјеложивотно образовање, традиционално знање, хуманистичке науке, филозофија

* danijela.milinkovic@ff.ues.rs.ba

¹ Овај текст је настао као резултат рада на научном пројекту Министарства за научнотехнолошки развој и информационо друштво Владе Републике Српске, на тему: „Друштво знања и процес трансформације филозофских, друштвено-хуманистичких наука у Републици Српској“, бр. 19.032/961-165/19.

Оно што посљедњих година заокупља многе ауторе разних научних дисциплина, нарочито оних који се баве областима економије и друштвених процеса, јесте сам појам друштво знања, радник знања и економије знања. Ови феномени се углавном разматрају са аспекта мултидисциплинарног приступа, који је данас добио велики број поборника. Они који се баве овим појмовима најчешће истичу да не може постојати успјешна привреда, нити било која друштвена дјелатност која се не ослања на знање и образовање. Тумачећи овај став на традиционалан начин, можемо закључити да и нема неких већих проблема ако посматрамо образовање и знање као једини услов за успјешан живот сваког човјека, грађанина једне државе. Међутим, из оваквог приступа, посматрано са аспекта данашњице, јављају се многи проблеми који могу да узрокују и опадање нивоа знања у појединим научним дисциплинама, нарочито хуманистичког опредјељења.

Име које најчешће сусрећемо када се почињемо бавити појмовима друштва знања и радника знања, јесте Питер Дракер² [Peter Ferdinand Drucker]. Његови радови најчешће су везани за економске проблеме и проблеме руковођења одређеним предузећима, међутим између осталих његових економских теорија³ можемо се сусрести и са ставовима које он износи о образовним институцијама, нарочито универзитетима. То ће нам кроз овај рад то бити примарни циљ.

Дракер је сматрао да са развојем друштва, нарочито у годинама послје Другог свјетског рата, долази до наглог повећања броја запослених који бивају задужени да дистрибуирају и производе, не само робу, већ и своје идеје и информације. Тако долази и до нагле потребе да се такви радници што боље образују и обуче, не само да буду радници „на траци”, већ они који ће својим континуира-

² Иако многи аутори сматрају да је Питер Дракер творац синтагме „друштво знања”, ипак се код неких налази податак да је, заправо, творац синтагме амерички социолог Данијел Бел.

³ Дракер је сматрао да економски развој креће од економије робе до економије знања, те је тако изједначио знање са робом.

ним образовањем унаприједити саму привреду. Он ту класу назива „радници знања” (knowledge workers). (Drucker, 2008: XII). Они полако преузимају и унапређују производне процесе, а за њихов рад бива потребно високо образовање које није коначно, него ће бити континуирано и „цјеложивотно”. Дракер је снажно заступао идеју цјеложивотног образовања (lifelong learning), а свједоци смо да је овакав вид едукације остао популаран и данас.⁴

Разматрајући сам појам знања као економског чиниоца, Дракер је незаобилазно морао да дође до закључка да је знање по природи нешто што је неодвојиво од човјека, његов сопствени капитал, те није везано за новац као било која друга врста робе. Међутим, оно што је он наглашавао јесте чињеница да сваки појединац мора кренути од потпуног незнања и знање стицати изнова и од почетака, те у том смислу акумулирати знање, као што се акумулирају и робе. (Drucker & Nakauchi, 2011: 42). Али ту се сусрео са чињеницом да количина робе с временом може да опадне, док је са знањем другачије. Акумулирано знање можемо да преносимо и другима, те тако и тргујемо њиме као робом, добијамо финансијску надокнаду, али никада не остајемо без тог ресурса. Због тога је и сматрао да ја знање један савршен економски ресурс који омогућава напредак друштва и економије.

Наравно, ако једна заједница стекне довољне количине знања (у облику ресурса), то знање може да размјењује са другим заједницама (државама). Стога, Дракер сматра, знање је савршен ресурс савременог друштва, како у области економије, тако и у васпитно-образовним системима. Овдје долазимо до зачетка још једног појма,

⁴ Примјер друштвеног преображаја и напредовања „одраслих“ Дракер је препознао и у америчком закону о ветеранима (Servicemen's Readjustment Act of 1944), који је омогућавао ветеранима да наставе са својим образовањем. Без овог закона велики број ветерана никада не би достигао ниједан вид високог образовања. Дракер је ово означио као један велики пројект који се може сматрати и помаком у педагошко-андрагошком смислу.

који у друштвеним системима из прошлости није био могућ, а то је појам „мобилности”. Мобилност се односи, управо, на размјену знања и вјештина, како у границама једне заједнице, тако и ван ње, гдје стручњаци из различитих области „продају” своје знање другим заједницама.

Ипак, највеће интересовање Питера Дракера било је у области економије и менаџмента у радним организацијама. Међутим, као што смо и претходно наговестили, у овом раду изнијећемо и његове ставове који се тичу самог „друштва знања”, али и ставове и критике које је упућивао и организацији школа и универзитета. Дракерове критике ишле су на рачун образовања у Сједињеним Америчким Државама и у Европи, али се у једном од својих дјела осврнуо и на процес образовања у Јапану.

Сматрао је да традиционално знање никако не може да одговори на изазове модерног времена, те да је прошло вријеме када се знање сводило на меморисање што већег броја одређених чињеница. Образовање у постиндустријском друштву мора бити суштински различито и захтијева темељну трансформацију да би могло да одговори на потребе савременог човјека и друштва. Нови тренд образовања мора да се окрене, не само потребама економије једне заједнице, већ, како смо и претходно поменули, андрагошким изазовима, али искључиво у једном економском дискурсу. Он је истицао да конкурентност једне државе не мора бити само на пољу економије, већ и на примјени нових технологија у области образовања, које ће првенствено да одговоре на одређене економске потребе друштва.⁵ Оно што је Дракер истицао, посебно и прије свега, јесте потреба да људи у друштву знања „науче да уче”, он је овдје првенствено мислио на развој способности и саме мотивације човјека да настави са својим

⁵ У смислу примјена нових технологија у области образовања, Дракер има у виду развој уџбеника и школских књига, као и самих наставних планова и програма и разредно-часовног система који дугујемо Јану Амосу Коменском, којег Дракер у својим радовима назива и „оцем модерне школе”. Овакав вид школског система остао је присутан и у данашње вријеме.

образовањем у смислу поменутог „цјеложивотног учења”. Он се посебно залагао за овај вид образовања и није му сметала чињеница што су све образовне институције усмјерене ка образовању младих, јер, како је сматрао, образовање не смије никада да престане да буде наша основна активност.

Када је у питању процес стицања знања у школама и на универзитетима, за Дракера се он није окончавао само добијањем дипломе. Дракер се залагао за цјеложивотно образовање, које траје све дотле докад траје и сам наш професионални живот, те, у вези са овим видом образовања, у свом дјелу *Доба дисконтинуитета* истиче:

Континуирано образовање је велики корак даље од традиционалног образовања, као што продужено школовање то и даље представља. Може се закључити да је то велики помак и да тиме знање чини темељем за рад. То школу чини континуираним дијелом живота и рада. Свакако ако нам знање треба бити основа за организовање искуства, онда се искуство заузврат мора континуирано пројектовати на знање да видимо значење онога што знамо као и значење шта радимо. У друштву знања школа и живот више не могу бити одвојени. Морају бити повезани у органском процесу у коме један се враћа другом. И овај покушај континуираног образовања треба спровести. (Drucker, 1969: 303).

И у то вријеме Дракер је био свјестан да се многи наставници неће сложити са његовом идејом о цјеложивотном учењу, али је био увјерен да ће једнога дана морати. Оно што је њега увјеравало у ту идеју јесте „образовна експлозија”, како је он назива: „То је проблем са којим се наставници још увек нису суочили, заправо, већина њих и не сумња у његово постојање. Међутим, мораће се суочити са загарантованим социјалним утицајима 'образовне експлозије'.” (Drucker, 1969: 303)

Основни задатак образовања у модерном друштву, по Дракеру, јесте да поред школа, продре у све установе друштва, предузећа, разне агенције и организације, било да су профитне или непрофитне. Он је сматрао да је знање одређена врста посједа и само обиљежје радника знања, те да се битно разликује од традиционалних вјештина, које се споро стичу. Данас радник знања и способности усваја релативно брзо и трансформише их према потребама друштва, те ако их константно не допуњава и развија та знања могу постати неупотребљива. Због свега овога Дракер тако „страствено” развија тезу о доживотном учењу као једином види напретка друштва у цјелини, што, како нам је познато, није био случај у традиционалном образовном систему.⁶

Када је ријеч о образовним институцијама, поред овог „продирања” у све сегменте друштва, оне су дужне да сарађују са великим бројем послодаваца и организација, да би се ученици или старији полазници што боље оспособили да обављају своје радне задатке и усмјеравају ка постигнућу, како на индивидуалном тако и на друштвеном плану. У овом смислу Дракер истиче значај образовних институција које он назива „професионалне”, гдје првенствено мисли на школе менаџмента, медицине, разних грана инжењерства, као и правних наука. Оно што овдје можемо примијетити јесте давни покушај деградације наука које имају хуманистичко усмјерење и истичање превелике потребе праксе науштрб теорије.

С обзиром на развој свога концепта радника знања и цјеложивотног образовања, који смо у претходним одјелицима изнијели, Дракер се поред концепта образовања у школама, неминовно морао осврнути и на образовање на универзитетима, које нуди то „пожељно” високо образовање радницима знања. Оно што је првенствено замјерао

⁶ Данас смо свјedoци развоја оваквог вида образовања које се спроводи неформално путем семинара, обука које се, захваљујући напретку нових технологија и информационих система, спроводе углавном онлајн и на високоразвијеним платформама за учење на даљину.

универзитетима и универзитетским професорима, то је што су, како он каже, имали потребу да све ураде сами, вјероватно мислећи на поједине науке које никако нису жељеле да буду зависне од других области. Дракер ову замјерку истиче јер жели да покаже да, како у свијету економије и привредних организација, тако и у образовним институцијама, треба да се истакне тимски рад, а не да појединац све ради сам. У прилог томе он истиче:

Данашња могућност знања је веома велика за људе који раде у организацијама као чланови тима или сами у оквиру тима. Ово је тачно чак и тамо где сама организација покреће друштво знања, као у војсци или у владиним организацијама, универзитетима или болницама. Али, још постоје професори који на универзитет гледају као да постоји само ради њих и такви раде само по својој вољи. Али ово није начин како се ради на универзитетима. То треба да раде тимови и 'интердисциплинарске групе' у организованим истраживачким центрима. (Drucker, 1969: 258).

Овакав Дракеров став, посматрано са аспекта друштвених и хуманистичких наука, могао би се довести у питање. Разумљиво је да, када је ријеч о економији и привреди или техничким и природним наукама, мора постојати комуникација између одређених грана науке да би се дошло до неке иновације. Међутим, вишевијековна традиција, првенствено хуманистичких наука, показује нам да потреба за интердисциплинарним приступом и није толико неопходна. Ако ћемо говорити конкретно о самој филозофији, можемо примијетити да је она у основи „интердисциплинарна сама од себе”, као област духовног човјековог стваралаштва, која је темељ свим осталим човјековим сазнањима и достигнућима. Али, у свом дјелу *Знаменишости сушрашњице* из 1957. Дракер не мисли тако, те и универзитет види као организацију и каже:

Чак и на универзитету – најспецијализованијем од свих наших организација, и оном где су, по правилу, најстрожије повучене катедре и специ-

јалне линије – интердисциплинарни курсеви и истраживања постају све чешћи. Овдје бројни научници из различитих дисциплина раде заједно на заједничкој теми којој сваки доприноси са својим знањем. На једном од наших великих источних универзитета, на пример, било је 1957. године више од 400 таквих интердисциплинарих курсева, студија, семинара или пројеката. Међу њима је био и курс западне цивилизације који је окупљао историчаре, филозофе, природњаке, сликаре, музичаре, политикологе и економисте. (Drucker, 1959: 70).

Он сматра да је највећи проблем данашњих универзитета заправо то што се у оквиру њих изучава велики број дисциплина, те се ниједна од њих не може у довољној мјери развити.

Можда проблем великих универзитета и њихових снага уопште није величина већ разноликост. Свака организација, да би наступила и опстала, мора у нечему да се истакне. У колико области човјек може покушати да се истакне без постављања напетости, сукоба и унутрашњих контрадикција које организацију раздиру? Негдје постоји ограничење. (Drucker, 1959: 95).

Са једне стране се можемо сложити са Дракером, јер данас и јесмо свједоци на се на универзитетима изучава превелик број дисциплина, па чак и вјештина, које се некада уопште нису ни сматрале наукама. Данас универзитетима називају све установе које производе „специјализовани кадар“, који ће стећи она знања која ће даље користити тамо гдје буду „подобна“. Међутим, на другом мјесту Дракер наводи помало супротан став овоме који износи у дјелу *Знаменишости сушрашњице*, гдје каже:

Процес увођења нових и укидања старих дисциплина универзитету је до сада непознат. Али то ће морати да се уради сада много брже него раније. Шта је потпуно ново, свакако је, помјерање фокуса са дисциплина на само средиште наставе

и учења. Ово се морало догодити да би знање постало апликативно. (Drucker, 1969: 327).

Можемо примијетити да се ово што је Дракер писао средином прошлога вијека заправо и остварило. На многим универзитетима у свијету, па и код нас, дисциплине су се шириле великом брзином. Сада смо и свјedoци да се за класичним наукама губи интересовање, док све оно што је настало прије неколико година бива интересантно новим полазницима.

Приликом изношења ставова о питању образовања на универзитетима, Дракер поново истиче улогу „радника знања”, гдје он сматра да је данас радник тај који је, заправо, и сам капиталиста што посједује одређено знање и вјештину и са њом располаже, али само у сврху мјесечне зараде. По његовом мишљењу, људи данас не „освајају” одређена знања из различитих области само да би се сматрали образовањима, већ само акумулирају вјештине које су им потребне за одређене послове које обављају. У прилог свом разматрању појма радника знања, Дракер истиче:

Радник знања је истински 'капиталиста' у друштву знања и зависи од свог посла. Колективно радници знања, које чини средњи слој друштва, јесу они који, заправо, посједују средства за производњу пензионих и инвестиционих фондова. Али индивидуално, радник знања зависи од количине своје зараде, бенефита за пензионо и здравствено осигурање, те од зараде којом то може да плати. (Drucker, 1969: 259).

Да би још јаче истакао важност радника знања, као и средње класе која у највећем броју представља радника-професионалца, Дракер се враћа и на Аристотела и позива се на његову теорију средње класе. У прилог томе каже:

Ово питање сеже све до Аристотела. Аристотел је прво уздигао врлине 'средњег сталежа', прво је тврдио да је грађанин средње класе имао посебне квалификације. Али његова дефиниција

‘средње класе’ била је неко ко није толико богат да доминира његовим богатством, нити толико сиромашан да мора да ради за живот, а камоли да буде запослен. Ко је морао да ради за живот, није могао бити грађанин. Наша нова средња класа по дефиницији ради за живот и као запослена. (Drucker, 1959: 106).

Наравно, позивајући се на Аристотела и његову теорију „средњег сталежа” и сам Дракер је увидио да човјек не може опстати без запослења, професије коју обавља уз одређену накнаду, те је тако поткријепио и своју мисао о „раднику знања”.

Овдје можемо да видимо да Дракер жели да истакне да сва она знања која су се вијековима прије његовала у свим школама, универзитетима и научним установама сада постају мање важна ако нису везана директно за професију коју радник обавља. Поставља се онда питање шта се догађа са свим научним и културним институцијама које не производе одређени профит који је темељ „друштва знања”? Да ли сва сазнања у области хуманистичких и духовних наука, конкретно филозофије и области умјетности, треба да одбацимо, јер то нам неће доносити „довољно велику зараду”.

Међутим, Дракер сматра да су изазови који су постављени ономе кога назива „радником знања”, заправо ниво његовог професионализма и вјештина које му обезбјеђују услове да буде продуктиван и да задовољи потребе послодавца, те напослјетку и потребе самог „друштва знања”. Ту нема мјеста претјераном гомилању непотребних чињеница и информација, јер нас то неће учинити продуктивнијим. Он је увјерен у чињеницу да ће нам „друштво знања” омогућити боље образовање и бољи увид у више дисциплина, да ће нам то, у ствари, бити нека врста базе знања која ће покушати повезати сва она знања која су некада била раздвојена, у један заједнички систем. У прилог овој тези она наводи примјер европског и америчког образовања:

База знања за друштво знања мора бити способна за прихватање новог и другачијег, пријемчивог за иновације. Треба му разноликости која генерално недостаје европском универзитету. Заиста то је случај са образовањем у Европи – а мање у Сједињеним Државама – да је знање уско, пароксијско и конформистичко. Али све веће инсистирање на докторским звањима пријети да ће наметнути још неуобичајену једнообразност на Амерички универзитет. (Drucker, 1969: 338).

Дракер се не противи стицању великих знања у школама и универзитетима, напротив, он сматра да су веома пожељна. Међутим, размишљајући о посљедицама стицања великих знања, он има неке недоумице. Да ли претјерани развој знања може да нашкоди човјечанству, да ли освојена знања уопште човјеку доносе срећу или је бит образовања у томе да можемо да обезбидимо своју егзистенцију. Он се чак пита да ли ће превелики број оних који студирају бити разлог и паду вриједности самих универзитета. У томе бисмо се могли сложити са Дракером. Превелики број оних који су стекли висока знања прави и превелику конкуренцију на тржишту. Знање више није резервисано за неколицину која је истински заинтересована за науку коју изучава, већ се дешава да се шире масе образују и тако једни другима постају велики конкуренти и противници у потрази за запослењем, умјесто да сви који су стекли високо образовање имају своје мјесто и запослење у држави у којој желе да наставе свој живот. Међутим, постоје и чињенице које су забрињавале и самог Дракера, а то је „одлив мозга” у случају превеликог броја кадрова у једној заједници. Он је рјешење тога проблема видио у формирању мултинационалних универзитета и размјене кадрова и студената. (Drucker, 1969: 224).

Међутим, Дракер је, и поред изношења свих сумњи, и даље оптимиста и сматра да ће нам знање ипак донијети неке промјене ка бољем. Дракер у прилог томе наводи:

Развоју образованог друштва и образовању које му је потребно мора се дати висок приоритет. Нема пуно смисла расправљати се о томе желимо ли то, нити омаловажавати његове проблеме; радије припазимо да не испунимо његове захтеве. У закључку би се могло поставити питање: да ли је образовано друштво добро и пожељно? Закључак је, свакако, пун потешкоћа, пун сумњи, пун чак и великих опасности. Не треба бити антиинтелектуалац да би се запитао да ли је људска срећа у високом образовању или људско постигнуће у способности да уништи човјечанство. Ова образовна експлозија догађа се у вријеме када само знање постаје пријетња, а његова контрола метафизички и духовни проблем. Удвостручење или утростручавање уписа на наш факултет у наредних двадесет година само по себи представљаће стагнирајуће проблеме. Да ли ћемо имати мудрости и храбрости да их ријешимо? Они сигурно захтијевају напоран рад, захтијевају напуштање старих, његованих навика и традиција. ... Ипак, отворила се нова интелектуална граница. Овдје постоји дубока вјера у образовање, његове вриједности. Велико је постигнуће у ослобађању човјека од гвозденог закона који је морао да ускрати приступ учењу и знању свима, осим неколицини током вијекова. Такође постоји велико обећање, велика смјелост и сјајна визија. (Drucker, 1959: 157).

Надаље, када је ријеч о односу знања и политике, Дракер заступа тезу да је немогуће да се та два аспекта људског живота одвоје. Он сматра да свако знање доприноси политичком животу, а да, такође, клима која влада у једном друштву умногоме доприноси и самом његовом расту и ограничењима са којима се образовне институције сусрећу.

Све у свему потреба за размишљањем и постављањем приоритета за знање, његово усмеравање, развој, његов правац, циљеви и његови резултати, све више зависе од политике. Не можемо више да одржавамо традиционалну линију између 'прљаве политике' и 'чистог знања'. Прелазак са вјештине на знање као темељ за рад и учинак самог знања значи да оно постаје све више 'под утицајем јавног интереса'. Централне одлуке друштва знања су одлуке о знању. Централна питања о самом друштву јесу питања знања. (Drucker, 1969: 345).

Разматрајући разлике у погледу знања у прошлости, од антике до марксизма, он сматра да она знања која су тада његована, која се сматрају добрим, истинитим и праведним, племенитим, у ствари, велика знања људског ума, више немају исту вриједност коју су имала у времену Сократа, па све до времена великих филозофа и умова модерног времена. Он мисли да је знање данас, у ствари, ништа друго до капитал друштва, да се толико не мјере врлине знања, колико се цијене умијећа и способности којима човјек може да зарађује за свој живот. За њега је знање темељ модерне економије и сматра да све теорије, било филозофске или политичке, треба да се усмјеравају ка том циљу, да знање буде темељ економији. У прилог томе Дракер наводи:

Све што данас можемо рећи је да то апликативно знање постаје центар знања, напора у знању и организована потрага за знањем. Као резултат тога усмјерења, знање је постало сам темељ модерне економије и савременог друштва, као и сам принцип друштвеног деловања. Ово је тако велика промјена да мора имати велики утицај на само знање и мора га учинити централним филозофским и политичким питањем у епохи друштва знања. (Drucker, 1969: 347).

Оно што на крају можемо да закључимо, иако се Дракер у својим радовима већином бавио економским питањима, да је значајно и његово виђење образовања. Како смо већ видјели у претходним пасусима, основни циљ му је био да традиционално образовање замијени новим прилагођеним типом образовања, који се огледа у томе да иде у корист првенствено стицању профита у разним организацијама. Знање је посматрао као капитал који и сам ствара неки други облик капитала или профит. Овај вид промјене у образовању ишао је на руку свим наукама које су окренуте било којем виду производње, међутим, хуманистичким наукама никако, ни у Дракерово вријеме, а ни сада.

Али, заправо, данас смо свједоци да све о оно о чему можемо да читамо код Дракера, када је образовање у питању, умногоме је остварено. Развојем технологије и информационих система развио се и нови вид едукације. Цјеложивотно учење постало је парола данашњег образовања, а институције које проводе овај вид образовања су све присутније у свим друштвима. Знање смо почели све више да мјеримо неким скалама постигнућа или „изврности“.

Посебно на крају можемо истаћи чињеницу да свака реформа са собом носи добре и лоше стране – једној научној дисциплини одговара, другој не. Такав је случај са хуманистичким наукама. Знања која добијамо изучавајући науке из ове групе нису знања која су профитабилна у односу на техничке науке. Стога и само интересовање за такав вид образовања опада, јер критички осврт на друштвена збивања не може да произведе неку посебну „тржишну цијену“. Због свега наведеног дешава се да се многе дисциплине развијају и усложњавају, док традиционалне дисциплине полако губе своје поборнике, као што нам је и сам Дракер прогнозирао, говорећи да неке „старе“ дисциплине треба угасити, да великим теоријама, које су некада биле водеће у друштву, данас нема мјеста, јер нам не нуде апликативна знања и нису темељ модерној економији.

Литература

- Drucker, F.P. (1959). *Landmarks of Tomorrow*, New York: Harper and Brothers.
- Drucker, F. P. (1969). *The Age of Discontinuity. Guidelines to Our Changing Society*. London: Heinemann.
- Drucker, F. P. (2008). *Management, Rev. Edition*. New York: Harper Colins.
- Drucker, F. P. Nakauchi, I. (2011). *Drucker on Asia*. New York & London: Routledge.

Danijela I. Milinković
University of East Sarajevo
Faculty of Philosophy

TRADITIONAL KNOWLEDGE
AND PETER DRUCKER'S KNOWLEDGE SOCIETY

Summary

In this paper, the author intends to consider the terms: "knowledge society", "knowledge worker", "knowledge as a product", critically, and based on the views of the author of these terms Peter Drucker. In addition to the critics to Drucker's views, the paper will show his attitude towards the traditional form of education, his ideas aimed at reforming the education system and the introduction of new forms of education. The need to reform all levels of education and the introduction of "lifelong" learning, which is becoming an unavoidable form of education of adults, arose precisely from the need to form a knowledge society and knowledge workers. Apart from this, the author critically refers to the impossibility of certain sciences to follow new trends in education, which is the case with the humanities.

Key words: knowledge society, knowledge worker, knowledge as a product, profits, lifelong learning, traditional knowledge, humanities, philosophy

Биљана Ж. Балта*
Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет

МАРТА НУСБАУМ: КРИТИКА И КОНСЕКВЕНЦЕ НЕОЛИБЕРАЛНЕ ХЕГЕМОНИЈЕ У ОБРАЗОВАЊУ¹

Марта Нусбаум професорица филозофије и права на Чикашком универзитету, у свом дјелу *Не за профити: зашто је демократији потребна хуманистика?* жели да покаже које су последице неолибералистичке хегемоније која је несумњиво увелико почела, и то све већим интензитетом, да прожима све области друштва: од политике, економије, па до самог образовања, сматрајући да је та хегемонија суштински погубна по образовање, јер и оно под њеним директивама постаје слуга неолибералне идеологије. Наиме, неолиберализам као економска доктрина, али истовремено и идеологија, фаворизује тржишну, меркантилистичку организацију друштва, чији се примарни циљ искључиво односи на увећавање профита и новца, а не на задовољавање аутентичних људских потреба, па, према томе, и образовања као аутентичне људске потребе. Штитећи приватну својину и профит, неолиберализам се супротставља демократским и универзалним вриједностима инси-

* biljana.balta@ffuis.edu.ba

¹ Овај текст је настао као резултат рада на научном пројекту Министарства за научнотехнолошки развој, високо образовање и информационо друштво Владе Републике Српске, на тему: „Друштво знања и процес трансформације филозофских, друштвено-хуманистичких наука у Републици Српској.” бр. 19.032/961-165/19.

стирајући на образовању које није оријентисано према ширењу и усвајању критичких хуманистичких знања и вриједности, него управо супротно, усмјерено према образовању које треба да се претвори у конкурентну и комерцијалну робу стварајући мноштво профитно корисних вјештина саобразних тзв. тржишту рада. Негирајући критичку мисао, неолиберални хегемонизам настоји да истисне хуманистичку мисију образовања не слутећи да тиме, на дуге стазе, изазвана „свјетска криза образовања” доводи у питање и постојање демократске аутономије у будућности, као и свих њених начела и вриједности. Због свега наведеног, Марта Нусбаум с пуним правом у свом дјелу *Не за профит* поставља, а уједно и покушава да пружи одговор на питање: да ли без хуманистичког образовања ми више уопште можемо да говоримо о демократији с обзиром да њена будућност ширењем оваквих нових неолибералних парадигми образовања бива крајње неизвјесна?

Кључне ријечи: Марта Нусбаум, демократија, образовање, политика, неолиберализам, хуманистичке науке

Док заговорници неолиберализма истичу да је неолиберализам неутралан, аполитичан и неидеолошки облик организације друштва, утемељен на универзалним начелима и научним доказима, и који подстиче развој слободног тржишта, те на тај начин свима пружа једнаку прилику, засновану на слободном избору, како би побољшали свој и материјални, али и нематеријални статус властитим трудом, дотле бројни аутори у свијету схватају неолиберализам као облик моћне хегемоније чији је приступ социјалним, политичким и економским питањима искључиво тржишни. Како су ставови према неолиберализму изражено подијељени, то уједно обликује и гледиште стручњака из различитих бранши када је ријеч о присутности неолиберализма у образовању и образовним

трендовима. Другим ријечима, они аутори који сматрају јавни сектор неучинковитим и фаворизују тржишна рјешења најчешће одобравају појаву неолиберализма у образовању, за разлику од оних аутора који се противе неолиберализму у свакој сфери, а нарочито у образовању. Марта Нусбаум [Martha Nussbaum], управо припада он ој плејади аутора која је у незадрживој експанзији неолиберализма у образовању препознала опасност, за коју сматра да, уколико не буде благовремено препозната и обуздана, може довести до потпуног разарања старог модела образовања сматрајући тај кобни процес ирреверзибилним.

Због свега наведеног, мада спомињаног и у другим њеним дјелима, али не толико експлицитно као у дјелу *Не за профиш*, она позива на дјеловање, или боље речено, она се бави питањем „чему треба да тежимо“, па ово њено дјело представља својеврсни манифест који она објашњава на следећи начин:

Аргумент који сам изложила требало би да буде позив на акцију. Ако би испало да су ствари у бољем стању него што ја верујем да јесу, не би требало само да одахнемо са олакшањем; требало би да радимо управо оно што бисмо радили када бисмо веровали да су ствари у катастрофалном стању. Требало би да удвостручимо посвећеност оним деловима образовања који демократију одржавају живом. Чак и кад би испало да нису тако озбиљно угрожени као што верујем да јесу, јасно је да су рањиви и да трпе велики притисак у ери економске глобализације. (Nussbaum, 2012: 142).

Дакле, Марта Нусбаум покушава да покаже везу између нових парадигми у образовању, које намеће неолиберализам са кризом хуманистичког образовања.

У свом дјелу она истраживање кризе хуманистичког образовања базира првенствено на корјеним промјенама у образовању, као примјерима лоше образовне политике на просторима Сједињених Америчких Држава и

Индије, а спорадично се дотиче и европске образовне политике, истичући да већ не постоји ниједна регија, нити држава, које би могла да се самостално одупре новој образовној политици. Овај тренд глобалне пандемије неолибералистичке хегемоније у образовању лако се може уочити и на нашим просторима кроз низ образовних реформи оличених у виду спровођења Болоњског процеса у образовању. Због тога, истраживање Марте Нусбаум и искуства до којих је она дошла могу и нама и те како послужити као примјер на који начин се борити и изборити са изазовима које пред нас ставља неолибералистичка хегемонија у образовању. Она је јасно уочила у свим својим истраживањима, на свим просторима, да на удару јесте првенствено хуманистичко образовање, које, уколико се сасвим не укида, онда бар бива редуковано, или, што је можда још погубније, присаједињено некој од вјештина која се сматра практичнијом и профитабилнијом. Тиме хуманистичке науке, према њеном мишљењу, постају карикатуре оних наука и вјештина које су заправо и проистекле из те хуманистичке традиције. Марта Нусбаум речени процес укидања, односно „прилагођавања” хуманистичких наука, у првом реду филозофије као водеће хуманистичке науке, другим профитабилнијим вјештинама описује на следећи начин:

Тамо где одсеци нису укинати, данас се често спајају са другим јединицама које видљивије доприносе профиту – зато су спојене дисциплине приморане да истакну оне делове свог опсега који су ближе профиту, или бар изгледа да су му ближе. Када се, рецимо, филозофија спојила са политичким наукама, то је филозофију приморало да пажњу усмери на своје изузетно применљиве и 'корисне' области попут пословне етике, а не на проучавање Платона, логичке вештине, критичко мишљење, или рефлексију о смислу живота – што све напослетку може бити корисније када млади људи покушају да разумеју себе и свет у коме живе. (Nusbaum, 2012: 149–150).

Марта Нусбаум је свјесна чињенице, коју у више наврата истиче у свом дјелу, да хуманистика тиме што развија критичко мишљење, смјелу имажинацију, емпатијско разумијевање разноврсних људских искустава, те разумијевање сложености свијета у којем живимо, и те како може бити корисна у припреми појединаца и народа за смислену егзистенцију, а истовремено и у реалном свијету послова, запослења, политике и економског раста. Оно што је занимљиво у њеном раду јесте да Марта Нусбаум не сматра да између његовања хуманистике и економског раста мора постојати амбивалентан однос, већ је она, као и већина критичара неолиберализма, против истицања економског раста који би се одвијао на уштрб хуманистичких наука, сматрајући те науке, те знања које те науке пружају и надаље развијају, потпуно непотребним и са становишта улагања средстава у њихово одржавање и унапређивање економски неоправданим. Анализирајући положај хуманистичких наука Нусбаумова долази до резултата да је, поред свијетлих примјера у античкој традицији, хуманистичко знање у најмањој мјери осујећено у Сједињеним Америчким Државама захваљујући томе што се на већини њихових универзитета никада није у први план стављао чист модел образовања оријентисаног искључиво на техничка знања и економски раст, мада је и на тим просторима развој хуманистичких знања подређен и у потпуности зависи од оних људи који средства за развој одређених наука распооређују.² Уколико надређени немају слуха за хуманистичке науке, према њима се поступа на исти начин, по

² Као примјер за то у којој мјери је пресудан утицај особа на пословима на којима се одлучује колико ће се средстава уложити у унапређивање и вредновање хуманистичког знања, може послужити Арни Данкан, секретар за образовање у некадашњој Обаиној администрацији. Док је предсједних Обама имао завидно хуманистичко образовање, дотле његов секретар својим дјеловањем грађанима САД ускраћује образовање које је њихов предсједник имао могућност да похађа и заврши. Данкан је, наиме, био одлучујући фактор који је довео до наглог смањења фондова за хуманистику и умјетности својим одлукама.

мишљењу Марте Нусбаум, како се данас поступа и у Европи и Индији. Парадигматичан примјер односа неолиберализма према хуманистичким наукама најбоље одсликава став Маргарет Тачер, која јасно истиче *да не постоји друштво, нишпи универзитетш, нећо постоји само ширење слободной шржишшша*. Аргумент за подршку неке чисто идеолошке или политичке тврдње, манипулативни медији траже у подршци ауторитета, а веома често и у огромном броју подобних политичких аналитичара и тумача постојеће геополитичке ситуације обиљежене неолибералним постулатима, а превасходно великим идејама о владавини права, сигурности, напретку, што није ништа друго до промоција интереса крупног капитала и мултинационалних корпорација. Нажалост, постаје већ сасвим очигледно да живимо у друштву у коме је на снази манипулација свијести, као и свеукупна тежња за усмјеравањем начина размишљања на начин који желе заговорници корпоративног капитала. У таквим околностима демократија, који је један од најчешће злоупотребљаваних појмова поред појмова глобализација, технологија и тероризам, постаје један парадокс или, боље речено, једна позоришна представа, а образовање у таквим околностима јесте припремна платформа за спровођење те представе. Такво образовање које „производи” кадрове за занимање није у стању, према схватању Марте Нусбаум, да образује грађане који би имали способност критичког мишљења, затим способност да надилазе локалне и националне привржености и да приступају глобалним проблемима, а поготово не би имали способност саосјећајног³ замишљања стања друге особе. Дакле, образовање без вођења рачуна о тим способностима ниуколико не може да

³ Према мишљењу Марте Нусбаум, бити човјек значи бити достојанствено слободно биће, које свој живот обликује у са-радињи и узајамности са другима, а пут откривања човјечности је управо пут осјећања, или тачније пут саосјећања. Колико су емоције битне за политику, можемо видјети у њеном дјелу *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press. October 2013.

рачуна да би могло да има грађане способне да демократски мисле. Према томе, криза која се догађа „у позадини и тихо”, нарочито изражена у кризи образовања, посебно хуманистичког, и која подрива темеље демократског друштва, испоставља се да је дугорочно штетнија него криза економије, јер се таквим приступом образовању уништавају читаве генерације становништва. Истичући у први план управо ту кризу, Марта Нусбаум пророчки упозорава у свом дјелу *Нејовање човечности: класична одбрана реформе либералног образовања*, и то посебно у поглављу „Ново либерално образовање”, и позива америчку нацију на дјеловање, без обзира на обесхрабривање професора хуманистичких наука на универзитетима, па истиче:

За разлику од свих других нација, ми од високог образовања очекујемо да допринесе општој припреми која омогућава да се постане грађанин, а не да пружа само специјализовану припрему за развој каријере. Ми смо, више него друге нације, настојали да проширимо корист коју такво образовање доноси свим грађанима, без обзира на њихову класу, расу, род, етницитет или религију. Надамо се да ћемо приближити грађане једне другима путем узајамног разумевања и индивидуалног самоиспитивања, изградње демократске културе која није обележена само сукобом неиспитаних преференција него је истински делиберативна и рефлексивна. И надамо се да ћемо тако оправдати и одржати претензију нације да буде вредан члан светске заједнице нација, који мора да се научи разумевању, поштовању и комуницирању ако желимо да се наши људски проблеми конструктивно решавају (Nusbaum, 2012: 269).

и надаље појашњава у истом дјелу:

Било би погубно када бисмо постали нација технички компетентних људи који су изгубили способност да размишљају критички, да преиспитују себе и поштују човечност и различитост

других. Ако не подржимо поменуте напоре, лако се може десити да живимо управо у таквој нацији. Зато је веома важно да се одмах заложимо за наставне програме чији је циљ стварање грађана кадрних да владају сопственим расуђивањем, да у ономе што је различито и страно не виде претњу којој се треба одупрети, него да то схвате као позив на истраживање и разумевање који ће им обогатити дух и развити способност да буду грађани (Nusbaum, 2012: 275).

Због свих наведених карактеристика, техничка знања усмјерена само на повећање профита никако не могу бити основа за формирање онога што Марта Нусбаум подразумева под „грађанином свијета”. Та чињеница њу наводи на оштро раздвајање образовања за профит и образовања за демократију са обраћањем пажње и на улогу државе, па и свих друштава која никако не би смјела да подлегну тој новој неолибералистичкој парадигми. То није новина коју је Марта Нусбаум примијетила, јер су већ и ранији мислиоци са европског тла упозоравали на ту појаву. Наиме, неолиберализам са својим новим парадигмама у образовању почиње да претендује на приватизацију школског система и својим мјерама монетарне и фискалне рестрикције разара тзв. јавно школство и његово образовање. Тако долази до појаве да саме државе настоје да наметну систем образовања који им одговара, а који у себи увијек садржи и одређену идеолошку компоненту. То су јасно наглашавали Антонио Грамши, када је писао о значају културне хегемоније у друштвеним промјенама, затим Хоркхајмер и Адорно, када су писали о културној индустрији у друштву, Маркузе када је истицао модел стварања једнодимензионалне мисли и понашања у друштву, као и Алтисер обраћањем пажње на идеолошке апарате и на њихову улогу у манипулацији и потчињавању особа и друштвених група. Дакле, Марта Нусбаум није први мислилац који је упозоравао на надолazeћу опасност, али јој треба одати признање и заслугу у покушају сузбијања те пошести. Дјело *Не за профићи* карактеристичан је примјер те њене борбе.

Ослањајући се на античко филозофско наслеђе она истиче значај сократовске педагогије, односно важности умијећа аргументовања, који морају бити иманентни свим образовним системима у свијету уколико они желе да задрже и одрже оно што Нусбаумова подразумева под демократијом. У дјелу *Не за профили* она то објашњава на следећи начин:

Један од разлога због кога људи инсистирају на држању скупа курсева из филозофије и других хуманистичких предмета свим студентима основних студија јесте то што верују да такви курсеви, и садржајем и педагошким приступом, стимулишу ученике да самостално мисле и аргументовано расправљају уместо да се препусте традицији и ауторитету – те да је способност да се аргументовано расправља на тај сократски начин, како је то и сам Сократ тврдио, вредна за демократију. (Nusbaum, 2012: 61–62).

Међутим, тај сократовски идеал долази у сукоб са оним знањима што се фаворизују у друштвима у којима се његују искључиво знања која одговарају економском расту, и која су као таква мјерљиве природе и могу се оцијенити преко стандардизованих тестова. Захјев да се једно такво умијеће аргументовања саобрази мјерљивости и провјеравању путем тестова не значи ништа друго до његово потпуно уништење. Борећи се за очување традиције сократовског умијећа аргументовања толико неопходног уколико желимо да задржимо демократију⁴ у животу, Марта Нусбаум нуди следеће рјешење:

⁴ Због чега су Сократово мишљење и начин његовог аргументовања битни за сваку демократију, Марта Нусбаум објашњава тиме што је то једина друштвена пракса која се може спроводити у друштвима што треба да изађу на крај са суживотом људи који се разликују по етницитету, касти и религији. Такође, идеја да се преузме одговорност за сопствено размишљање, и размијене идеје са другима у атмосфери заједничког поштовања према разуму, од суштинског је значаја за мирно рјеша-

На нивоу колеца и универзитета, одговор на то питање је релативно јасан. За почетак, критичко мишљење треба увести у педагошки приступ предметима разних врста, и омогућити студентима да уче како да анализирају и вреднују доказе, пишу радове са добро структурираним аргументима, и анализирају аргументе који им се презентују у другим текстовима. (Nusbaum, 2012: 70).

Сократов примјер критичког пропитивања чини окосницу и за теорију и праксу либералног образовања у западној традицији, али и у Индији и другим незападним земљама. У прилог томе нам говори и извод за један предмет у Тагориној школи 1915. године, у којем он на језгровит начин сумира сократовску праксу и каже: „Наш ум не стиче праву слободу усвајајући материјале за знање и поседујући идеје других људи, већ формирајући сопствене стандарде суђења и производећи сопствене мисли”. (Nusbaum 2012: 61)

Оно што техничка знања потпуно занемарују, а што је Марта Нусбаум примијетила и што смо у раду већ набројали⁵, јесу способности које имају свој коријен у ономе што она подразумева под „душом”.⁶ Тај појам она не

вање неслагања, и унутар једне нације и у свијету који се све више поларизује кроз етничке и религијске сукобе.

⁵ Марта Нусбаум ту мисли на следеће способности човјека-грађанина: способност критичког мишљења, затим способност да надилазе локалне и националне привржености и да приступају глобалним проблемима, а поготово способност саосјећајног замишљања стања друге особе.

⁶ У дјелу *Не за профит* она објашњава како разумијева овај појам, па истиче: „Реч „душа“ има религијске конотације за многе људе, и ја не инсистирам на овим конотацијама, нити их одбацујем. Свака особа може да их прихвати или одбаци. Међутим, инсистирам на ономе што су Тагоре и Алкот узимали за значење те речи: способност мисли и имагинације које нас чине људима и које и које наше односе чине богатим људским односима, а не односима пуког искоришћавања и манипулације. Када се нађемо у друштву, ако нисмо научили да и себе и друге

схвата у религијском смислу, нити има религијску конотацију, већ у оном виду на којем почива прожетост демократије, хуманог грађанства, те хуманистичког образовања. Под „душом” Марта Нусбаум прије свега подразумева кључну способност, а то је „способност мишљења и имагинације”, која омогућава да се сваки појединац стави на мјесто другог, а та могућност стављања на мјесто другог у темељу је свих демократских заједница различитих, али критички свјесних појединаца. Уколико су такви људи у стању самостално критички расуђивати, тј. способни су разговарати и своје различитости истицати, посредовати и по потреби разрјешавати у аргументованом дијалогу, онда, сматра Марта Нусбаум, имамо изгледа да се у друштвима са таквим појединцима одржи демократија. Због тога она непрекидно истиче кључни задатак хуманистичког образовања који се састоји првенствено у одгајању и обликовању човјека за грађанску заједницу која је уткана у саму природу човјека. Наиме, Марта Нусбаум никада појединца и државу не одваја, већ на Платоновом и Аристотеловом трагу сматра је остварењем човјевих највиших способности.⁷ Дакле, за Марту Нусбаум не постоји ниједан грађанин који није укоријењен ни у једној заједници, већ управо супротно, он јасно сагледава богатство и вриједности своје заједнице, па је стога способан разумјети вриједности и етос других људи и заједница.

Без обликовања таквих грађана Марта Нусбаум доживљава све декларације о правима човјека као мртво слово на папиру без икаквог реалног упоришта у животима појединаца, али и држава у којима су те декларације и усвојене.

видимо на тај начин, да једни у другима замислимо способности мисли и емоција, демократија је осуђена на пропаст, јер је демократија изграђена на поштовању и бризи, а оне су пак изграђене на способности да друге људе видимо као људска бића, а не само као објекте.“ (Nusbaum, 2012: 16).

⁷ О овој повезаности Марта Нусбаум је детаљно говорила у свом дјелу „Крхкост људске доброте: срећа и етика у грчкој трагедији и философији”.

На крају заједно са Мартом Нусбаум можемо да се позовемо на ријечи предсједнице Харварда Дру Фауст, која о високом образовању и његовој важности каже:

Високо образовање може појединцима и друштвима да понуди дубину и ширину визије која недостаје неминовно кратковидој садашњости. Људским бићима је неопходно значење, разумевање, и перспектива исто као што су им неопходни послови. Не би требало да се питамо да ли можемо да приушtimo себи да верујемо у такву сврху у овим временима, већ да ли можемо да приушtimo себи да у њу не верујемо. (Nusbaum, 2012: 145).

С обзиром на то да данас многе нације и њихови системи образовања, незајажљиви у стицању националног профита, без икакве сентименталности одбацују вјештине које су неопходне да би се демократија одржала у животу, лако би се могло десити, уколико се овакве појаве наставе, да ће нације широм свијета, према мишљењу Марте Нусбаум, почети производити „генерације корисних машина”, а не „комплетне грађане” који мисле својом главом, критикују традицију и разумију значај туђих патњи и достигнућа. Ако се тај тренд не заустави, будућност демократије је крајње неизвјесна, или бисмо се ускоро могли наћи у таквим друштвима која би под утицајем неолибералне хегемоније постајала по својој суштини тоталитарна?!

Литература

- Kulić, M. (2020). *Filozofija i neoliberalizam*. Beograd: Srpsko filozofsko društvo.
- Kulić, M. (2019). Tehnološki identitet nacionalnih kultura i totalitarni svijet bolonjske koncepcije univerziteta. *Nacionalni identitet i bolonjska koncepcija univerziteta*. (11–33) Pale: Filozofski fakultet Pale.

- Lissman, K. P. (2009). *Teorija neobrazovanosti*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Marcuse, H. (1989). *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost.
- Nusbaum, M. (2003). Feministička kritika liberalizma. *Reč*, 71 (17) 169-205.
- Nusbaum, M. (2009). *Krhkost dobrote: sreća i etika u grčkoj tragediji i filosofiji*. Beograd: Službeni glasnik.
- Nusbaum, M. (2012). *Ne za profit: zašto demokratija potrebuje humanistiku?*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Nusbaum, M. (2012). Negovanje čovečnosti: Klasična odbrana reforme liberalnog obrazovanja. *Reč*, 82 (28) 248-275.
- Nussbaum, M. (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press.

Biljana Ž. Balta
University of East Sarajevo
Faculty of Philosophy

MARTHA NUSSBAUM: CRITICISM
AND CONSEQUENCES OF NEOLIBERAL HEGEMONY
IN EDUCATION

Summary

Martha Nussbaum, professor of philosophy and law at the University of Chicago, in her work *Not for Profit: Why Does Democracy Need the Humanities?* wants to show the consequences of the neoliberal hegemony that has undoubtedly already begun, and with increasing intensity, to permeate all areas of society: from politics, economics, to education itself, believing that this hegemony is inevitably detrimental to education, because even education becomes a servant of neoliberal ideology under its directives. Namely, neoliberalism as an economic doctrine, but also an ideology, favours a market, mercantilist organization of society whose primary goal is exclusively to increase profits and money, and not to satisfy authentic human needs, or, therefore, education as authentic human need. Protecting private property and profit, neoliberalism opposes democratic and universal values by insisting on education that is not oriented towards the expanding and adoption of critical humanistic knowledge and values, but on the contrary, it is directed towards education that should turn into competitive and commercial merchandise creating many skills useful for making profits compliant to the so-called labour market. By denying critical thought, neoliberal hegemony seeks to displace the humanistic mission of education, unaware that, in the long run, the "world crisis of education" it has caused calls into question the existence of democratic autonomy in the future, as well as all its principles and values. Because of the above mentioned, Marta Nussbaum in her work *Not for Profit*, rightly asks, and at the same time also tries to provide an answer to the

question: without humanistic education, can we talk about democracy at all, given that its future becomes extremely uncertain with the spread of such new neoliberal paradigms of education?

Key words: Martha Nussbaum, democracy, education, politics, neoliberalism, humanities

Ранко В. Поповић*
Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет

ТРАНСФОРМАЦИЈА КАО ПОВРАТАК СОПСТВУ

О друштву знања и процесу трансформације друштвено-хуманистичких наука

Полазиште овога рада представља скоро четири деценије стар текст Ханса Георга Гадамера у коме се разматра будућност европских духовних, односно друштвено-хуманистичких наука, што је код нас уобичајенији назив. Као узоран представник дуге традиције европског хуманизма, Гадамер је појмове *Европе* и *евројској* промишљао са чињеничког становишта духовно-језичке многоликости и из перспективе историјске свијести, сагледавајући духовно-историјски лик Европе управо као производ дјеловања духовних наука. Самјеравање данашњег статуса наречених научних дисциплина са Гадамеровим виђењем одмах показује знатне разлике до којих је дошло у сразмјерно кратком, али технолошко-информатички веома убрзаном времену. Ријеч је о глобалним процесима који су, сасвим очекивано, нашли одјека и у нашој друштвено-научној средини, и то на специфичан начин.

Кључне ријечи: Гадамер, европске духовне науке, историјска свијест, идентитетске хуманистичке дисциплине, квантификација знања

* zalom@blic.net

Када је у питању промишљање статуса друштвено-хуманистичких наука, поготово ако је ријеч о европском контексту, од велике помоћи и данас нам може бити преко три деценије стар чланак Ханса Георга Гадамера [Hans-Georg Gadamer] (1900–2002) *Будућности европских духовних наука* из његове књиге *Евројско наслеђе*.¹ Заснованост ставова на којима је овај велики њемачки херменеутичар градио своје схватање Европе и европског духовног наслеђа тешко се може доводити у сумњу, мада је велико питање у којој мјери све оно што је он домислио, као на европској пракси засновану теоријску цјелину, важи данас за ову и овакву Европу. Јединство Европе, *и као збиљу и као загађу*, Гадамер је сагледавао кроз непрециву чињеницу њене духовно-језичке многоликости,² чију је пуну освијешћеност видео као први услов обликовања европског политичког заједништва. Никаква антиципација европске будућности, сматрао је он, не може се изводити без сагледавања прошлости, а та прошлост учи да су појмовне категорије *Европе* и *евројској* управо науком дефинисане у њиховом настанку и историјском преобликовању. Такво аксиоматско полазиште његових разматрања подразумејева истовремено и став да *значај духовних наука за будућности Европе проистиче из историјске свести* (Гадамер 2019: 137). Посебност европског начина мишљења у погледу схватања феномена знања пред-

¹ Књига *Евројско наслеђе*, у преводу Божидара Зеца, објављена је 1999, издавач Плато, Београд. Наводи из нареченог чланка овдје се доносе према тексту прештампаном у часопису *Српски преглед*, Бања Лука, број 6, новембар 2019. године.

² Посебност заједничке улоге тзв. духовних наука, које се у Европи различито именују, с обзиром на специфичности говорних подручја, Гадамер сагледава управо у свјетлу европске вишејезичности и културне разноликости: „То заједништво састоји се свакако и у томе да је Европа вишејезична целина која је састављена од разноврсних националних језичких култура. Сваки поглед у будућност света и на улогу коју европски културни свет може својим духовним наукама да игра за ту будућност, мораће да пође од чињенице да је та Европа вишејезична творевина“ (Гадамер 2019: 131).

ставља у највећој мјери разликовно раслојавање тога знања на области религије, филозофије, умјетности и науке, какво у другим традицијама не постоји, или бар не постоји на тако европски начин.

Истински почетак нововјековне европске артикулације знања за Гадамера се подудара са научном револуцијом из седамнаестог стољећа, објављеном Галилејевом механиком и осамостаљивањем на математици заснованих природних наука: „Јединство традиционалне целокупне науке, која је носила опште име *philosophia*, распало се на два неспојива света – на космос искуствених наука и на космос понајчешће на језичкој традицији засноване оријентације у свету. Познати филозофски израз за тај расцеп јесте разлика коју је Декарт направио између *res cognitae* и *res extensa*. Тиме је у целокупну науку традиције забијен клин који се унутар науке испољавао као двојство природних и духовних наука“ (Гадамер 2019: 137). Колико је био свјестан важности духовних наука у процесу стварања модерних европских националних држава, као и њихове идентитетске носивости у постколонијалним ваневропским друштвима, толико је Гадамер увиђао да се у постмодерном добу дејство оног почетног клина расцјепа између двије велике области знања све теже може пратити, а поготово контролисати. Мислилац који је својим животом дословно премјерио двадесети вијек и доспио да буде свједок експлозије информатичко-технолошког знања као ере најновијег сцијентистичког тотемизма, озбиљно је постављао питање могућности методолошког нивелисања духовних наука са оним природним, али у то није могао бити и озбиљније увјерен, будући да је био темељито упознат са свим што је философија прије њега домислила у погледу разликовања појмова природе и слободе. Кад поставља овакво питање: *да ли ће најредовање идустиријске револуције довести до изјашњавања културне артикулације Европе и до ширења стандардизоване светске цивилизације у којој ће се историја иланетишакорети зауставиши у идеалном стању рационалног управљања светом – или ће, најбоље, историја остати историја, са свим својим катарзофама и неисто-*

стима и с мноштвом разлика, што је било суштинско обе-
лежје човечанства од времена трагње Вавилонске куле?,
нама је јасно да је ријеч о реторичкој запитаности. Наиме,
знамо да то пита мислилац који дозвољава могућност
извјесне користи што би је духовне науке могле имати од
усвајања математичко-статистичке методологије, али
који је ипак увјерен да те науке не могу нити смију, попут
оних природних, усвојити један заједнички језик и да не
могу избећи задатак који су прихватиле већ својом љуком
еџистенцијом.³ Исти је случај и са питањем: *Треба ли да*
закључимо да ће у догледно време духовне науке изгубити
посебан значај за друштвени живот? (Гадамер 2019: 137).
Гадамер је узоран изданак старог и добро укоријењеног
европског хуманизма и за њега би афирмација таквог за-
кључивања била једноставно недопустива. За нас пак, да-
нас и овдје, на прагу треће деценије трећег миленијума, и
ипак како-тако у некаквој Европи (Европетини, како је
знаковито говорио пјесник Стеван Раичковић), одговор на
исто питање кратко и јасно гласи: *шреба*, јер то за нас
више и није ствар теоријског предвиђања за неко
догледно вријеме, већ сасвим очигледног утврђивања, бар
од године Гадамерове смрти.

Када је писао наречени чланак, Гадамер је већ био
у деветој деценији свог дугог вијека, али још интелекту-
ално крепак и јасновид. Такве систематичности и дубине
увида и не бива без толике зрелости, али је чак и не
сасвим дораслом читаоцу јасно да се тако крупна тема у
сразмјерно кратком тексту могла реализовати једино уз
бројна сажимања и апстраховања. Посветио је аутор

³ Друштвено потврђивање и самопотврђивање духовних наука
и у контексту Европе и човјечанства Гадамер види на пољу за-
датака које поставља глобална људска коегзистенција: „...за-
даци који ће се у таквој плуралистичкој испреплетености чове-
чанства све више појављивати постављају духовним наукама
увек нове задатке, задатке историјског истраживања, истражи-
вања историје језика, историје књижевности, историје уметно-
сти, правне историје, економске историје, историје религије,
који непосредно утичу на однос према стварности“ (Гадамер
2019: 148).

дужну пажњу и источноевропском, односно византијском наслеђу, али остаје чињеница да је његово мишљење претежно усмјерено на западноевропски контекст и њим моделовано. На једном мјесту помиње европско наслеђе и његову америчку копију, тек узгредно, не задржавајући се на овлашно назначеној теми, највјероватније осјећајући да би посвећивање њој у значајној мјери нарушило унутрашњу конзистенцију насловом предочене тематике. Али за наш покушај разматрања статуса и будућности наших хуманистичких наука то је веома важно, јер је у случају те *америчке копије* ријеч о засебном феномену, најочитије присутном и у нашој причи. Давно хитнут на сјеверноамерички континент, европски бумеранг знања вратиће се Европи много касније, увелико различит од првобитне копије, као доминантан концепт разумијевања свијета, превасходно геополитички, кога је Гадамер сматрао насиљем по природи ствари. У свим својим промишљањима он је високо уважавао хришћанске засаде европског знања у најширем опсегу, али је питање да ли је стигао да у пуној мјери уочи чињеницу потпуне дехристијанизације знања што га је поткрај прошлог вијека довршила америчка тзв. научна класа. Френк Шејфер почетком последње деценије вијека и наставља пише:

„Они који верују да су хришћанска вера и интелигенција инкомпатибилне сада контролишу едукационе напоре у Америци, Они су постали догматски непријатељски настројени према људима који се држе традиционалних, да не помињемо религиозне, историјских или чак политички конзервативних погледа“ (Шејфер 2004: 33–34).

Историчар и ректор Калифорнијског универзитета у Санта Крузу, Пејџ Смит, један од рјеђих интелектуалаца који је тих година испитивао изопачења америчког академског друштва у виšekратним процесима догматске секуларизације, уочава да

духовна болест, 'постмодернизам', која не погађа само Америку већ и Западни свет, очи-

гледно се протеже много даље од универзитетских зидова, али мислим да се њени деструктивни ефекти највише осећају на универзитетима (Smith 1990: 34).⁴

Готово да није ни потребно напомињати да је стална експанзија техничко-технолошког и информатичког знања, под чију потпуну доминацију потпадају хуманистичке науке, стављајући му се често у службу, неотуђиви дио читаве те приче. Додају ли се томе неокогнитивизам па генетички и биоинжењеринг и још триста чуда нашег постхуманистичког или трансхуманистичког доба, могло би се рећи да су хуманистичке науке одбачене у историју која ионако никога више не занима. Знања су до те мјере фрагментизована и у тој тако тешко сагледивој раслојености до те мјере високоспецијализована, да се свијет као некаква цјелина тешко може и назријети. Додуше, та представа о цјеловитости одавно је нарушена, а наш Милош Црњански писао је одмах након Другог свјетског рата „да се свет, у мислима, цео, да сагледати, још само у неком старом планетаријуму“ (Црњански 2006: 7).

Све се то до у танчине може промишљати и, вјероватно, сачинити једна оквирна начелна слика међудјеловања узрока и посљедица, која, опет, ништа у владајућем поретку ствари не би промијенила. Осим тога, ми овдје немамо ни простора ни времена за такво нешто, као што га нисмо имали ни почетком деведесетих, кад су сви ти процеси, у радикално промијењеном геополитичком кон-

⁴ Постмодернитет је стил мишљења за који је карактеристична сумња у класичне појмове истине, разума, идентитета и објективности, у идеју универзалног прогреса или еманципације, у јединствене оквири, велике наравије и коначна објашњења. Насупрот овим просветитељским нормама, он свет види као непредвидив, незаснован, дивергентан, нестабилан, неодређен, као скуп необједињених култура или интерпретација – што рађа скептицизам у односу на објективност и истину, историју и норму, датост природа и кохерентност идентитета. (Иглтон 1997: 5)

тексту, попримали исто тако радикалан динамизам. Ми смо тад ратовали, борили се за голи опстанак, осјећајући болно на сопственој кожи све те нове стратегије којима смо, тек накнадно, могли и интелектуално да улазимо у траг. Кад смо како-тако ипак изронили из опасног историјског вртлога и почели обнављати и стабилизovati образовно-научне институције, показало се врло брзо да је на дјелу знатно више проста инерција предратног времена него аутентична снага једне нове визије. По инерцији је преношена и предратна идеолошка матрица са свим посљедицама које је створила у домену наших хуманистичких наука. Најближи ми је ту примјер србистике као филолошке дисциплине којом се и сам бавим, па се зато на њега и позивам. Када је, наиме, дошло до политичког цијепања сербокroatистике, механички отцијеplена србистика задуго није знала шта би сама са собом, а рецидивни таквог стања у великој мјери осјећају се и данас. Око принципа изворног српског филолошког програма, који су научно утврђени уназад три деценије, у заједничком језичком простору још нема консензуса. Какве су посљедице? Такве да наше највише научне институције и тијела још дјелују са позиција сербокroatистике,⁵ а у таквој ситуацији једноставно није могуће знање о сопственом језику, као основни облик знања, уградити у школски систем. Политичко-правне посљедице онда природно долазе као трагикомичан одјек неуважавања научног знања. Наиме, у Србији су све чешћи маратонски правни спорови у којима говорници тзв. босанског језика инсистирају на присуству преводиоца у свим фазама судског процеса, на шта заиста и имају законско право и то

⁵ Институт за српски језик Српске академије наука и умјетности (САНУ) још није, наводно због некаквог континуитета, преименовао *Речник српскохрватској књижевној и народној језика*, чија је издада у предратно доба започета заједно са Југославенском академијом знаности и умјетности (ЈАЗУ) из Загреба; док Одбор за стандардизацију српског језика у свом раду великим дијелом изневјерава основно начело српског филолошког програма, које изричито каже да је стандардни српски језик заснован на општем наслеђу штокавског нарјечја.

само зато што се законодавац није сјетио (а није питао науку!) да би у погледу чисто правног статуса, поред све политичке коректности, ипак требало одвојити тзв. босански, хрватски, црногорски од мађарског, румунског, словачког, албанског или ког другог мањинског језика. У Републици Српској, кад је јавни простор у питању, услед специфичности политичког контекста, није могуће спровести изворна начела српског филолошког програма, али га се постојеће србистичке катедре⁶ углавном придржавају од самог почетка рада два јавна универзитета. Крајње непринципијелна и потенцијално увијек опасна, политичка утакмица каква од завршетка рата не престаје у Босни и Херцеговини, сама по себи указује на изузетан значај идентитетских научних дисциплина које су усмјерене на српски језик, књижевност и националну историју. То је, без претјеривања, прва линија одбране националне самобитности и националног опстанка. Упркос томе, наша идентитетска хуманистика нема статус какав би одговарао таквом чињеничком стању. Немамо, рецимо, и тешко да ћемо имати, националних института за те дисциплине у којима би се одгајао специјалистички научни кадар, што наши болоњски анестезирани факултети више нису у стању.⁷ Политичка елита нема никаквог инте-

⁶ Заправо, није ријеч о катедрама србистике у пуном смислу и обиму, за каквим би свакако постојала потреба, већ о студијским програмима названим Српски језик и књижевност. Праве србистичке студије подразумијевале би проширивање програма елементима националне историје, географске антропологије, етнологије, историје умјетности и културе те, у одређеном обиму, и философије и теологије.

⁷ Да би се ово у потпуности објаснило, потребан је бар један убједљив примјер. Политичко Сарајево именовало је њему припадајући етнички корпус старим регионалним називом (Бошњаци), као и језик (босански), с очигледном унитаристичко-хегемонистичком тежњом потпуног националног присвајања територије Босне, са Херцеговином која се језички не уклапа, али се политички подразумијева. Положај старинаца са искључивим историјским правом на наречену територију, данас се унутар тог етничког корпуса, односно његовог школског система

реса за тај домен актуелне друштвене проблематике, а тзв. научна заједница, чије је постојање као заједнице крајње упитно, нема снаге ни начина да укаже на важност питања пред којима и она углавном ћути или одговара преко ријетких појединаца, чији глас не додајује далеко. Наша друштвено-хуманистичка универзитетска заједница је до те мјере изнутра засићена најразличитијим проблемима да се све више чини како она не би могла урадити ништа ни када би јој сва вањска ограничења неким чудом била укинута. Можда би требало управо то признати прије него што се почну стављати замјерке на сопствени статус.

Прије двадесет и пет година било ми је, као непосредном свједоку, чудно да се у правој поплави најразличитијих студијских одсјека чак и не помиње класична филологија, без које су све остале стране па и национална, у једном систему универзитетске дистрибуције знања, поприлично мањкаве. Није ми се, као питаоцу, чинио убједљивим одговор да се и катедра класичних језика при београдском Филолошком факултету једва одржава. Изгледа да се свијет хуманистичких знања, бар код нас, тада још дао замишљати у лику цјелине, као у оном старом планетаријуму Милоша Црњанског. Данас би чуђење пред истом чињеницом било заиста крајње наивно, а само настојање да се замисао у практичном контексту реали-

доказује тзв. богумилским наслеђем, што би могло бити и комично кад не бисмо били свјесни чињенице шта све може да се замути унутар деконструктивистички осмишљене интерпретативне историјске кухиње. Упорно понављана лаж постаје тако тотемски неприкосновена истина, а очит фалсификат промовише се у оригинал. Све се то мора и може свакодневно научно оповргавати, али наше научне снаге у домену медијевистике најширег спектра су недопустиво мале, а слаби су изгледи да ће се ту стање побољшати. А и како би, када се зна да су у ситуацији све мањег броја студената и механичког нормирања универзитетских сарадника изгледи за запошљавање млађих кадрова готово никакви. При томе, мора се увијек имати на уму чињеница да је научно формирање једног медијевисте, без разлике на ужу област интереса, веома дуг и спор процес.

зује готово бласфемично. Вјерујем да овај примјер може бар врло увјерљиво представити два дијаметрално супротна погледа на појам садржан у синтагми *груштво знања*: с једне стране класично античко наслеђе увијек ће се видјети као незаобилазан и обавезујући фонд знања, док ће му се, с друге, одбијати било каква важност, прије свега са становишта практичне употребљивости. Та два становишта су, у крајње заостреној форми, непомирљива; међу њима је онај декартовски клин нарастао до монструозних димензија. Склон сам мишљењу да их не треба ни помиривати, поготово не као вид посљедње, тобож судбоносне одбране непрактичног духовног знања, што заступа и Стенли Фиш једном од својих скорашњих колумни у Њујорк Тајмсу. У данашњем тренутку готово апсолутног тријумфа материјалистичке цивилизације заиста није тешко разумјети надмоћни положај наука које су продукцијом нових техничких знања омогућиле такав поредак ствари у најразвијенијим земљама свијета. Таквим се знањима уистину дословно дрма овом нашом планетом. Али, како разумјети осиону доминацију истих тих наука у најнеразвијенијим земљама свијета, каква је и наша? По чему би то онда таквом, ограничено репродуктивном знању, припадала премоћ на нашим универзитетима, тачно оваквим какви јесу. Ту се, свакако, и свим расположивим аргументима, колико је год то могуће у домену тзв. универзитетске политике, треба борити за равноправност.

Степен наше инертности и инфериорности у свим овим питањима можда најбоље показује фамозна имплементација још фамознијег болоњског процеса. Оно о чему се код нас још увелико прича, а што је Европа завршила прије читаву деценију, свело се на козметичке реформе, механичке програмске рестрикције и једну комичну квантификацију квалитета. Све је то усвајано негдје 'одозго', чисто административно, попут светог слова, а да никад није честито промишљено унутар самих универзитета, по својој мјери кројено и сопственим потребама прилагођено. Виртуелно форматирана стварност ту је доживјела врхунац: однекуд вам саопште да сте се као уни-

верзитетска установа на некаквој листи спустили са не баш похвалног двадесет хиљада петстотог мјеста на одлично двадесет хиљада педесето и ви бисте, нормално, да се обрадујете томе, али – окренете се око себе и јасно видите да се између два фантомска рангирања ништа на ствари није промијенило; осим што је можда све скупа за који постотак паду склоније. Шта год причали наши професионални 'болоњци' и какве год научне пројекте о томе подастирали јавности, ствари стоје онако како их је још поодавно у једном интервјуу сагледао професор Дарко Танасковић: Оно што 'болоњци' називају кашњењем у реформи заправо је учинак дифузног, сионизаног и очајничког академског отпора новом универзитетском режиму, како би се сјасило бар нешто од универзитетске науке и наставе. Свако 'кашњење' у примени болоњског модела јесте знак духовног здравља и просветитељске одговорности наше универзитетске средине.

Болоњски модел је смишљен ради упросечавања, на нижем укућном нивоу, универзитетског образовања у Европи, а посебно у мање развијеним државама, оним у изв. транзицији. Елићне високе школе на то никада неће пристати, јер треба да образују интелектуалне лидере, асистире за болоњско стадо.

Смањивање обима традива доводи до сазнајног осиромашења које је практично ненадокнадиво. У старим добрим гимназијама учило се више, осмишљеније и квалитетније него на факултетима усклађеним са болоњским критеријумима. Треба зазирајући од рачунице која бариша с просеком као мерилом, а ако су објекти такве накардне статистике млади људи и њихови незагађени мозгови, онда такав мрачни инжењеринг треба прибројајући најквалитетнијим покушајима манипулисања људима и разумом које је човечанство искусило од старе разних својих 'усрећитеља'.

Прича о 'шржишту рада' је лицемерна. То шржиште у неком планском и контролисаном смислу уопште не постоји, а младе ће осакћајући болоњски модел образовања само удаљити од могућности да се у условима дивље

Истине ради, није нам 'болоња' била сметња да ура-
димо понешто од онога што би нам могло бити од кори-
сти. Одмах после рата јавили су се први озбиљни наго-
вјештаји приближавања и прожимања философске, тео-
лошке, филолошке и историографске мисли на пољу важ-
них националних тема и проблема. Нажалост, осим поје-
диначних подухвата ништа ни у том домену није систем-
ски учињено, ни наставно ни научно, упркос простору
који оставља наводно интегрисани универзитет. Дуги
историјат природне интегрисаности наведених духовно-
научних области није код нас успио да изроди ни један је-
дини комбиновани студијски програм, а сви постојећи по-
јединачни су се у међувремену нашли пред голим опстан-
ком, са све израженијим недостатком студената као про-
блемом свих проблема. А кад се нађете пред таквим ли-
митирајућим чиниоцем, онда све друге приче падају у
воду. Неће студиј философије код нас спасити пука чиње-
ница да само то име представља кров наставно-научних
институција под којим су скућене друштвено-хумани-
стичке науке, нити ће национална историографија и фи-
лологија опстати само на рачун свог идентитетског ста-
туса. Свакако је потребно још понешто, понајприје као
вид инвенције, вјештине и истинске посвећености оних
који те науке упражњавају и наставно практикују. Тре-
бало би се коначно изборити и зато да наше вредновање
не иде преко униформисаних листа које категоризују на-
учну периодику, те одлучно сузбити у замеску сумануте
покушаје да се србистика кодификује на енглеском. Шта
год мислили и радили млади јуришници бездушно мате-
ријализованог и секуларизованог посткогнитивизма, ко-
јих је све више по нашим министарствима, знање о хума-
нистичкој је код нас а не код њих. Смијешно би било да је-
дан енглески филолог мора посебно доказивати у свом
министарству како природно право знања шекспироло-
гије припада матичној англистичкој, без обзира што је на-
челно могуће да у једном тренутку најбољи свјетски шек-
спиролог буде неки Чех или Србин. Зашто би онда друга

чије било са његошологијом или андрићологијом унутар србистике? Ово нису безопасне, али нису ни непознате појаве. Добро се код нас и одавно зна шта се мисли о жаби која је видјела да се коњи поткивају па и она дигла ногу. Могло би се овим трагом надугачко и нашироко, и вјероватно бисмо стигли до питања укључивања маркетиншких агенција у процес придобијања студената, о чему се већ прича на универзитетима. Али, ово што је започето достојанственом Гадамеровом одбраном духовних наука заиста не би требало завршавати на недостојан начин. Тактика је једно и она дозвољава и приручна средства, без много приче, али стратегија је друго и она се не мијења сваки час. Најбоље би било када би на сваки нови реформистички позив хуманистичке науке реаговале новим кораком на повратку изворној пунини, старим и вјечито актуелним задацима. То видим као једини могући аутентични облик њихове трансформације.

Требало би се, дакле, ако је то више икако могуће, вратити себи. Послије свих обмана и лутања, врућег срца и хладне главе, онако како на то пјесмом *Зимовник* позива пјесник Милован Данојлић:

Сада, кад се ко уволаже
у зими стекоше сви наши путе,
мало шта има да се каже,
ту има много да се ћути;

били смо слепи, ниски, њихови
у мржњи, у глади и у јагми;
то прође; остадоше: магла, зидови;
и ми, међ зидовима; ми, у магли;

на почетку другог дела зиме
задатак је јасан и стари:
подсетити се на своје име,
учврстити називе ствари –

спојити танку светлост и реч,
загледати се у слог и писмо;
то нам је, што нам је, кад већ
оно истинито пропустисмо.

Је ли могуће замислити, данас и код нас, да једна оваква пјесма, истинита и дубоко смислена, стоји у нацрту неког реформског програма? За Гадамера, чак и оног стогодишњег, на самом прагу трећег миленијума, то би било и нормално и пожељно, пошто је он вјеровао у мислећу снагу поезије, каткад готово профетску. Јер, шта може бити нормалније од тога да се свака могућност промјене првенствено вага на теразијама постојећих, дуго утврђиваних вриједности. За наше транзиционе реформаторе који зебу од много мишљења пјесма би, вјероватно, била разлог да се насмију, много прије неголи да се замисле. Бар ту их, упркос свему, не морамо сlijедити.

Литература

- Гадамер Х. Г. (2019). Будућност европских духовних наука. *Српски преглед*, 6, 131–149.
- Данојлић М. (2018). *Изабране пјесме (1957–2017)*. Град Приједор: ЈУ Народна библиотека Ђурило и Методије Приједор.
- Иглтон Т. (1997). *Илузије постмодернизма* (Превео Владимир Тасић). Нови Сад: Светови.
- Црњански М. (2006). *Роман о Лондону*. Београд: Задужбина М. Црњанског.
- Шејфер Ф. (2004). *Плесати сам* (Превод: Јелена Бојовић). Требиње – Врњци: Манастир Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог.

- Smith P. (1900). *Killing the Spirit*. New York: Viking Press, a Division of Penguin Books.

Ranko V. Popović
University of Banja Luka
Faculty of Philology

TRANSFORMATION AS A RETURN TO SELF

On the society of knowledge and the process
of transformation of the humanities

Summary

The starting point of this paper represents an almost four decades old text by Hans-Georg Gadamer, which debates the future of European spirit sciences, that is, the humanities, a term better known in today's discourse. As an exemplary representative of the long tradition of European humanism, Gadamer deliberated the notions of *Europe* and *European* from a factual baseground of the varieties of language and spirit sciences and the perspective of historical consciousness, observing the historical image of Europe precisely as a product of spirit sciences. Today's commensuration of the aforementioned sciences' status with Gadamer's interpretation immediately displays notable differences that emerged in a relatively short, but technologically and informatically advanced epoch. It is about global processes that are, expectedly, in a specific manner reflected in our socio-scientific milieu.

Key words: Gadamer, European spirit sciences, historical consciousness, humanistic disciplines of identity, quantification of knowledge

Душко В. Певуља*
Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет

ВЈЕШТИНА, ЗНАЊЕ И ОБРАЗОВАЊЕ

Болоњски процес реформе високог образовања сагледан је у овом раду двосмјерно. Најприје су издвојена неколика обиљежја данашњег универзитета, која потиру његова некадашња суштинска својства и статус који је у систему образовања имао. При томе, није ријеч о мијенама кроз које је високо образовање пролазило кроз историју, што је подразумијевало саображавање са временским и друштвеним контекстом, али не и напуштање давно утврђене онтолошке супстанце. Друга аналитичка путања усмјерена је ка разматрању празног садржаја појмова са којима се оперише у јавном простору, а који све више постају подразумијевани, па чак и обавезујући. Једна од тих синтагми је *Школа за 21. вијек*, која се намеће као неупитна вриједност, а суштински представља *ипразан скуи*. У раду се указује и на непримјерену десемантизацију појмова као што су вјештина, знање и образовање.

Кључне ријечи: реформа образовања, универзитет, Школа за 21. вијек, мијене образовних парадигми, вјештина, знање и образовање

* duskopevulja@gmail.com

1.

Расправа о високом образовању мора бити најмање двосмјерна. Она би требало да сабира *унушрашње* критичке гласове, ставове и увиде оних који су били свјedoци и битно другачије концепције универзитета, а који су у јавном простору – изгледа данас једино мериторном – потпуно утихнули. Други план је општији и подразумевјева, макар парцијално, сагледавање очигледних процеса у којим је образовање само један од чинилаца.

Унушрашњи гласови који се тек спорадично и у ризичким приликама оспољавају, успостављају евиденцију бројних слабости реформских процеса, који се нигдје учесталије не примјењују него у образовању, а оно је, иако на први поглед може изгледати парадоксално, најмање подложно мијенама. Уосталом, да им је било изложено (или препуштено), питање је да ли бисмо могли говорити о вишевијековној традицији универзитета. Обједињени у јединствен евиденцијски регистар, бар они најважнији, неизоставно би указали на оправданост *реформе реформи*.

Ми ћемо у овом раду указати само на неколике недостатке концепта високог образовања, уочљиве свима који раде на универзитету. Треба напоменути, међутим, да их сви нису подједнако свјесни. Постоји велика разлика међу професорима који су своју предавачку каријеру започели прије *болоњског процеса* и послије њега.

Општа бирократизација универзитета у други план је потиснула оно што би, из перспективе професора, морало да буде окосница високог образовања: предаја знања, посредством предавања као најважнијег модела. Од некадашњих предавача професори су постали евидентичари и *стражари*. Сакупљачи (углавном) непотребних података и спроводиоци, умјесто дјелатни стожерни чиниоци наставног процеса. Најприје је класично предавање, те мељ и бит универзитетског образовања, означено као конзервативно, *једносмјерно*, јер, наводно, пасивизира слушаоце (студенте). То класично предавање, прокажено од оних који никад нису посједовали способност да га квали-

тетно одрже, увијек је *дијалошко* и *двосмјерно*. Као такво, оно успоставља релацију студент–професор без које је универзитет незамислив. Узгред, теоријски приручници из реторике нас уче, а бесједничка пракса потврђује, да ни бесједе, као древни облици усменог исказивања, никад нису монолози, да увијек представљају специфичан вид комуникације између говорника и његових слушалаца. Жива ријеч све више бива потискивана *презентацијама* и другим облицима наставе заснованим на помагалима из подручја дигиталних технологија. Читав овај процес, који је по многим теоретичарима означио *смрт универзитета*, коријени се на изокренутом, као водећем принципу времена у коме живимо: средство је добило супстанцијални карактер, док је суштина измјештена у подручје оклеветане конзервативности.

У првим мјесецима пандемије вируса корона, у првој половини 2020. године, комуникација са ђацима и студентима одвијала се посредством средстава електронске комуникације, путем различитих *илајфформи*. Ми овдје намјерно не употребљавамо термин настава за тај вид општења са ђацима и студентима. Средства јавног комуницирања, која су у нареченом времену добила ексклузивитет моделовања наших егзистенција, најприје су ту симулацију називала *електронска настава*, што је језички неспретно и нетачно речено, али прецизно назначава бит савременог образовања: поистовјећивање средстава са суштином. Инжињери ових наопаких кретања, политичари и бирократе, они који себи додјељују арбитрарност у оним подручјима о којима практично ништа не знају, самоувјерено оглашавају како је ријеч о успјешном трансферу, и како је *настава* добила још једно своје обличје. Пристати на ову оркестрирану неистину, значи склонити се на маргину и отворити простор помахниталом бесмислу.

Укупњавањем научних области универзитетски наставници, без стварног покрића у свом научноистраживачком раду, проширују подручје својих компетенција. Друкчије речено, постају *свашћари*. Ужа научна област на коју је изабран аутор овога рада гласи: *Српска књижев-*

ности и култура са компаративистиком и теоријом књижевности. Моје предавачке и научноистраживачке могућности везане су за српску књижевност барока, просвјетитељства, класицизма и предромантизма. То је, оквирно и условно посматрајући, раздобље од краја седамнаестог до половине деветнаестог вијека. Заслужни књижевни историчар Милорад Павић, и сам предавач и проучавалац овога раздобља, означио га је као *рађање нове српске књижевности* (Уп: Павић 1983) и о њему написао неколико и до данас непревазиђених књига. Ја нисам стручњак за наведену ужу научну област за коју сам, силом наопаке нужности и потпуне дезоријентације, биран. Да парадокс, како и бива, буде потпун, читава српска књижевност и српска култура, затим захтјевне дисциплине као што су компаратистика и теорија књижевности, означене су као *ужа* научна област. То значи да је обим знања онога ко је изабран на наречену област знатно шири него што је наведено у њеном називу. Не знам никога у савременој српској филологији чије би предавачко и научноистраживачко покриће било толико *широко* да би кореспондирало са овако одређеном *ужом* научном облашћу. Потврду за овакав распон научних сазнања не бисмо нашли ни у дјелима наших најзнатнијих полихистора.¹

¹ О томе Миломир Степић пише оно што свједоче сви самосвјесни универзитетски професори, чији број, додуше, није велики: „Они [наставници] су жртве *болоњизације* – често предају и преко десет предмета на основним, мастер и докторским студијима, што је више него што има учитељица у нижим разредима основне школе. То подразумева исто толико писања програма, термина консултација и одржавања испита у сваком од 5 до 6 или више испитних рокова, те менторства дипломских, мастер и докторских радова, припрему уџбеника, спискова литературе и испитних питања. Стога неки од њих, потпуно *исцеђени*, често своје докторате, од којих већ јесу или се спремају да направе монографије, даље *крчме* тако што од појединих поглавља, уз невелике и незнатне измене, производе научне радове и покушавају да их потуре још и часописима” (Степић, 2020: 57).

Једновремено, свједочимо уситњавању, парцелизацији предмета на нашим универзитетима. Наставници неријетко – као стручњаци опште праксе – предају и по десет предмета, док испунити асистентску норму веома често значи изводити вјежбе и на петнаестак предмета. Треба нагласити да у ове норме, а свеопште нормирање је саставни дио важећег образовног концепта, улази искључиво фонд одржаних часова. Логично је запитати се: ко је и зашто универзитетског наставника, неопазиво и тихо, лишио обавезе бављења научноистраживачким радом. На то питање, које актуелизирају савјесни баштеници предболоњског модела високог образовања, дакле оног који је у најдиректнијој вези са научном посвећеношћу наставника, дао је одговор Миломир Степић:

Суштина проблема је [...] у све већој бирократизацији, догматизацији и симулирању бављења науком. Научни резултати за многе се све више свode на чист формализам: на квантитативно вредновање изражено категоризацијом часописа и бодовањем научних радова. Одавно је запажено да је контрапродуктивно и води (нашу) науку у пропаст, али по инерцији и у немању инвентивности да се пронађе и спроведе боље решење – опстаје. Све мање било кога занимају истинска открића, оригинални доприноси, иновативни приступи и научни помаци, а све више поштовање прописаног начина цитирања, број кључних речи, структура текста, предности часописа над књигама у коришћеној литератури... Форма је прогутала суштину (Степић, 2020: 58).

Наведена закономјерност, према којој су норме универзитетских наставника и њихових асистената, нарочито ових потоњих, везане за непримјерено велик број часова и предмета, незауостављиво води ка смрти универзитета, јер је немогуће у датим околностима запослити асистента, ма колико био даровит као студент и исказивао таленат за научноистраживачки рад. Горко је питање, у чијој структури ни у знацима нема ироничности: да ли је у овој земљи, у којој се из различитих разлога наглашено

смањује број младих људи заинтересованих за студирање, разградња високог образовања пројектовани *исход* реформских процеса?!

2.

Критички гласови о данашњем универзитету само повремено, а и тада тихо, прострује из академске заједнице, која је одавно изневјерила своја одређујућа академска својства и престала бити заједница. Сљедствено реченом, у свепрожимајућем и свеобликујућем јавном простору о образовању се расправља ријетко, а и тада (углавном) некомпетентно, јер о образовању своје ставове износе политичари, бирократе, креатори реформских процеса, сви они који су позиционирани *с ону страну* образовања. Прилика је овдје да се осврнемо на неколике категорије које се учестало истичу: *школа за 21. вијек, критичко размишљање, побољшање образовног система, реформа образовања, ширење рада, цијеложивотно учење, промјена образовне парадигме*, итд. Средишње питање, од кога треба почети, гласи: да ли је образовање сводиво на наведене категорије, толико учестало коришћене и семантички опустошене да бисмо их могли назвати и безсадржајним фразама?!

Ево једног упечатљивог примјера. Директор British Council-а за западни Балкан, господин Питер Браун, у разговору за *Независне новине*, по већ уобичајеном принципу самоевалуације, троипогодишњи регионални програм „Школа за 21. вијек” оцјењује као изузетно успјешан. Образовни системи западног Балкана, који су учествовали у наведеном пројекту моћи ће да се похвале „развојем вјештина 21. вијека као што су критичко размишљање, рјешавање проблема и кодирање код дјецe” (ОТР, 2020: 9).

Господин Браун нас обавјештава како је кључни резултат управо завршеног пројекта *развијање критичког размишљања код ученика*. Као да се критичко размишљање може развити попут техничких вјештина, а уочљиво

је из његових ставова да су све супстанцијалне категорије образовања изједначене са вјештинама. Господин Браун је у очигледној термилошкој конфузији: вјештина још увијек није знање, знање није образовање. То су онтолошки различити појмови. До оспособљености за критичко мишљење долази се мукотрпним путем кроз озбиљан образовни систем, а не путем развијања вјештина код ђака, који се припремају да буду робови мултинационалних компанија, лишени самосвијести и саморефлексије о властитом положају. Робове код којих ће све друге димензије личности бити затрпте. Несхватљиво је да се вјештина коришћења електронских технологија, способност *кодирања*, како каже поменути тренер, изједначава са образовањем, које је личносно, укључује развијање човјекових духовних врлина и моралних својстава. У таквој поставци, која нам се сервира, ђак, будући зрео човјек, не припрема се за садржајан и вишедимензионалан живот, већ за тржиште рада.

Још нас господин Браун информисе да је један од резултата пројекта „Школа за 21. вијек” и то што су дјеца припремана за „послове који можда још уопште не постоје”, што само потврђује да је ријеч о аматерима који се заплићу у бласфемии сопственог празнословља, којим се додуше правдају високе плате и империјални просвјетитељски хуманизам земаља из којих долазе *подучаваоци* попут поменутог господина.

Синтагму *цјеложивотно учење* у јавни простор и у оскудну литературу о образовању која је објављивана у Републици Српској у претходних двадесетак година, увели су педагози, који су се силом политичких веза (читај: партијашке сервилности) изборили за статус у образовном систему који им не припада. Потписник ових редова се већ двадесет година пита исто: зашто ови креатори индигентних образовних стратегија цјеложивотно образовање најприје не примјене на себе, па нека ту буде и ушће ове бесмислене синтагме. Заговорници развијања критичког мишљења код ђака, слѣдбеници поменутих нерепарираних реформатора, некритички преузимају овај

испразан конструкт.² Још је важније што се најављује промјена образовне парадигме, што су крупне ријечи, а похват који би врхунио у нареченој измјени, мукотрпан, осјетљив и дуготрајан. Ко то врши промјену образовне парадигме, са којих теоријских претпоставки, у односу на која искуства, само су нека од питања која би се могла поставити овим поводом. Да ли и тим процесом управља тржишна свијест за коју су образовање и просвјетни радници *нереални сектор*? Или можда креатори и спроводници болоњског процеса, који би сада да буду његови критичари и реформатори?!

3.

Када је ријеч о образовању и његовом суштинском значају за заједницу, онда ваља проблематизовати питање односа заједнице према једном од својих конститутивних сегмената. Глобални процеси не препознају образовање као темељ једног друштва; слична је ситуација и на националном плану (наравно, још је видљивији немар код малих народа), гдје се предност даје вјештинама, а не свеобухватном образовању, које би обухватало неопходне вјештине, али не би искључивало оно што је личносно у

² Зашто је школство у непрестаним реформама? Зашто те реформске захвате готово увијек прописују и спроводе они који нису дио образовног система изнутра? Одговор је парадоксалан, и једноставан: зато што је школу немогуће корјенито реформисати! То је на изванредан начин објаснио Џон Тејлор Гато у својој поучној књижици под насловом *Запуцајућу нас*. Он пише: „Кроз године рвања са препрекама које стоје између дјетета и образовања коначно сам дошао до уверења да је школе под државним монополом немогуће структурно реформисати. Оне не могу да функционишу ако се њихови главни митови раскринкају и ако се од њих одустане. Увидео сам током година да, шта год ја мислио да радим као наставник, већи део онога што сам заиста радио било је предавање невидљивог плана и програма који је поткрепљивао митове школске институције и митове привреде засноване на кастинској подели” (Гато, 2019: 31–32).

сваком појединцу. Грађанин је припадник заједнице и није изједначен са ловцем на ухљебљење на, профитом устројеном, суровом тржишту рада.

Какав је статус образовања био у грчком полису? Зоран Арсовић у књизи *Полис и филозофија* подсјећа: „Делфско гесло [...] постаје парадигма полисног образовања. Поред друштвене и политичке вриједности, образовање, кроз филозофију, добија и онтолошку вриједност (тиче се утемељења егзистенције)” (Арсовић, 2020: 78). Потреба за филозофијом, која је прогнана из нашег школског система, како се сада чини неповратно, тврди даље Арсовић, произилази из њене тијесне скопчаности са политиком (као бригом за заједницу):

Филозофија не иде без политике, јер коријен им је исти – брига за душу. То не значи само да се у интерсубјективним односима брига проширује на све и *goĩaħa* у заједници (да се спознаја себе овјерава у заједници), већ много важније, полис, уколико се у њему филозофија устали као образовна сила, може постати мјесто заједничког искуства искона, мјесто истинског сабирања (сабирања око истине и у истини), једно саборно мјесто (своје логично навршење ово искуство, сматрају бројни аутори, имаће у литургијском). Филозофија, као вјештина мјерења и ткања, мора и град повезати у јединство, јер јединство кроз везу јест њен општи циљ. Постајући политиком, она невидљиви домен бриге за душу чини видљивим и тако постаје ствар свих, али не свих напросто, већ свих који су уздрмани постојећим смислом, спремних да се остваре за нов начин бивствовања (Арсовић, 2020: 79).

Иако нам се наглашена веза филозофије, образовања и политике, које се преплићу у бризи и одговорности за заједницу, данас чини идеалистичком, ријеч је о пријекој потреби друштва, обавези која се пред савременог човјека поставља као императив. Колико му поменуте вриједности изгледају мање утопистичке, савремени духовно опустошени човјек је толико ближе своме спасењу,

само под једном претпоставком: да то спасење жели и заслужује.

Као и савремени свијет, и наше друштво и његово образовање побрисало је све темељне вриједности на којима је свијет почивао некада. Као могући импулс за заснивање образовања на друкчијим претпоставкама, можда може бити од користи повратак зачецима његовог институционалног заснивања. Ако би се случајно запутили том путањом, било би од непроцјењиве користи присјетити се бесједе коју је Доситеј Обрадовић изговорио приликом отварања Велике школе у Београду 1808. године:

Возљубљени ученици! *Бој* преблаги и многомилостиви избавља земљу нашу и љубимо отечество од сужањства турског, а ми ваља да се старамо да избавимо душу нашу од сужањства душевног, то јест: од незнања и слепоте ума. Благо вама, ако будете учитељем покорни и послушни и ако возљубите мудрост и науку, зашто ово су дарови *Божији* најмногоценији! Благо и целом народу српском, ако ви постанете и будете богољубиви, правдољубиви и просвештени! Од вас ће се сва нација наша просветити и на свако добро наставити, зашто ви ћете бити с временом народни поглавари, судије и управитељи, и од вас ће зависити свеопштенародње благополучије, чест и слава! Ако ли ви будете – сачувај *Боже!* – зли, неправедни грабитељи и мучитељи, тешко народу и с вама заједно! Зато, дражајши ученици, будите благонравни и послушни учитељем вашим, учите се и просвештавајте се у наукама и добродетељи, и бићемо сви срећни и честити пред *Бојом* и пред људима, које нам дарује благи *Бој*! Амин! (Остојић, 2014: 114–115).

Знаменити српски просвјетитељ, неоправдано оклеветан као невјерник, пред будућим великошколцима сажето и упечатљиво износи свој просвјетитељски, просвјетни и национални програм, у којем је Бог најчешћа ријеч и врхунска мјера (маркирање у тексту је наше).

Доситеј Обрадовић, свјестан важности отварања Велике школе, у први план истиче богословске претпоставке њеног будућег рада. *Богољубивости, њравдољубивости и просвешћености*, то су доминантне категорије Доситејевог просвјетитељског концепта, које су једновремено и искуствени плод његовог животног сазнања. На ове вриједности Доситеј указује на посебном мјесту и у пресудном моменту: у Србији која се *ослобађа сужањства шурскога*, када њени неписмени предводници схватају да су, како је знатно доцније тврдио Лаза Костић, *шековине духа шрајније од шековина јашајана*.

Литература

- Арсковић, З. (2020). *Полис и филозофија*. Бањалука: Бесједа.
- Гато, Џ. Т. (2019). *Запућују нас*. Чачак: Градац.
- Остојић, Т. (2014). *Животи Доситеја Обрадовића*. Бањалука: Арт принт.
- Непознат аутор (13. и 14. фебруар 2020). Образовање и тржиште рада у будућности. *Независне новине*. стр.9
- Павић, М. (1983). *Рађање нове српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Степић, М. (2020, 25. октобар). Хоће ли (и треба ли) да о(п)стане оваква наука и на који начин ће, таква, допринети решавању кључних националних питања? *Печаш* 57, стр. 57-58.

Duško V. Pevulja
University of Banja Luka
Faculty of Philology

SKILLS, KNOWLEDGE AND EDUCATION

Summary

In this paper the *Bologna process* of higher education reform is discussed in two directions. First, several features of today's university have been singled out, which undermine its former essential properties and the status it used to have in the education system. At the same time, it is not about the changes that higher education has gone through throughout history, which meant communicating with the temporal and social context, but not abandoning its ontological substance. The second analytical path is aimed at considering the empty content of the terms used in public, which are becoming increasingly binding and even implied. One of these phrases is the *School for the 21st Century*, which imposes itself as an unquestionable value, and essentially represents an *empty set*. The paper also points out the inappropriate desemantization of terms such as skills, knowledge and education.

Key words: education reform, university, School for the 21st century, changes in educational paradigms, skills, knowledge and education

Стојан М. Шљука*
Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет

ЗАШТО НАМ ЈЕ (ЈОШ УВИЈЕК) ПОТРЕБНА ФИЛОСОФИЈА¹

Задњих вијекова филозофија, као дјелатност и као школски предмет, губи на значају у сфери образовања. Политика је, као философска практичка дисциплина, на врло лошем гласу, али нам се чини да је, уствари, политика *одустала* од философије јер је постала довољна сама себи. Друга философска практичка дисциплина, етика, још увијек живи те тако и саму филозофију одржава у животу. Образовни систем је, чини се, одустао од критичког мишљења и посвећен је, прије свега, природним и политехничким наукама. Слобода, као начин постојања и дјеловања, више није предмет образовања „друштва знања”.

Кључне ријечи: философија, образовање, политика, етика, слобода дјеловања, критичка мисао

* stojan.sljuka@ff.ues.rs.ba

¹ Овај текст је настао као резултат рада на научном пројекту Министарства за научнотехнолошки развој, високо образовање и информационо друштво Владе Републике Српске, на тему: „Друштво знања и процес трансформације филозофских, друштвено-хуманистичких наука у Републици Српској.” бр. 19.032/961-165/19.

Још од Сократовог [Σοκράτης] случаја схватамо да се политика може злоупотребити. Сократ је између знања и врлине ставио једнакост, а политика би требало да буде оно дјеловање у заједници које је у складу и са знањем и са врлином. Сасвим је једноставна формула прихватљивог дјеловања у заједници: онај који зна он има и врлине и његово дјеловање је сагласно праведности. Ако политика, односно политичко дјеловање, нису у сагласју са правдом и општим смислом људског постојања, које се заснива на слободи говора и дјеловања, они губе карактер људског лика. Политика треба утицати на добробит сваког човјека како би могао кроз слободно дјеловање да задовољи опште принципе заједничког живота, а не да то стоји записано као мртво слово у уставу и законима.

Данашња политика заборавља људско биће. Посебно заборавља човјекову слободу, а све чешће је и узурпира површним идеологијама, лошим образовањем, непровјереним резултатима експерименталних наука, медијима и електронским мрежама. Одавно човјек за политику није циљ него обични ресурс. Политика је окренута профиту и, данас је то очито, техникама управљања кризом. Ово се не догађа само у такозваним *друштвима знања* него постаје опште правило. „Друштво знања није никакво особито паметно друштво.” (Liessmann, 2008: 23) Оваква друштва замишљају себе као да су она друштва у којима влада разум и увиђавност, правилно просуђивање и објективни опрез, динамичко мишљење и мудро промишљање, научна радозналост надарених и критичка ауторефлексивна најмудријих. Ова друштва себе рекламирају да су превазишла ирационалност и лоше идеологије. Међутим, простим критичким погледом у стање такозваних *друштва знања* се показује да њихова стварна знања, кад је пракса у питању, немају никакве везе са оним што имамо у наслијеђу европске традиције засноване на античким етичким принципима, општом животном практичном памећу, а посебно не са мудрошћу. Општи је утисак да је одавно профит главни мотив такозваних *друштва знања*. А у античком наслеђу нам је остављено да су врлине, као најважније категорије за човјека, за његово

здравље, задовољство и срећу – бесплатне, а стичу се одгојем, учењем, трудом и мудрошћу.

По Сократу врлине не могу да се злоупотребе, а он заправо заступа нешто још јаче, наиме да је немогуће да људи који имају врлине поступају горе него да их немају. (Вилијамс, 2007: 20)

За ово вријеме у којем живимо кажу да је доба информација. Ако је тако, онда онај ко их има, има *моћ* и може успјешно да дјела у свијету. Међутим, „знање је више од информације”. (Liessmann, 2008: 25) Ако, рецимо, погледамо Беконову [Bacon] философеу – *знање је моћ*, можемо ставити једнакост између знања и информације али само ако та два појма вежемо за данашње вријеме. Бекон је своју философску платформу заснивао на емпиристичкој методи. Залагао се за то да људи мисле практично без непотребних апстракција, те је сматрао да је циљ науке да подари људима *нову* моћ. Залагао се за такво друштво у коме ће наука бити од кључног значаја за срећу, а налазила би се под државном управом и контролом.

Данас се посједовање информација повезује са статусом у друштву, бољом позицијом у политици, успјешнијим финансијским пословањем итд. У том смислу знање би било скуп информација које имају одређено значење. „Стога се у политичкој реторици појам друштво знања релативно безбрижно поистовјећује с појмом информацијско друштво.” (Liessmann, 2008: 24) Ипак, тешко да се не може видјети да најважније информације, везане за лично позиционирање и материјално богаћење, има само повлаштени број људи из такозване елите. Зато се поставља питање какве информације посједују или боље речено какве информације, путем свих могућих медија, добијају остали грађани. Па, ако само повлаштени имају *праве* информације, сасвим је јасно да ни теза о информационом друштву, као ни о друштву знања нису тачне, штавише, ближе смо појмовном одређењу да живимо у дезинформацијском, односно друштву незнања.

Што се тиче редовних телевизијских вијести, постоји, уосталом, само један блок који доиста преноси информацију релевантну за блиску будућност готово сваког гледаоца, па стога уистину има значење: временска прогноза. Све друго, ма како било озбиљно, у правилу је забава. (Liessmann, 2008: 25)

Маса информација које добијамо путем медија немају никакве везе са стварним потребама грађана нити са општом сврховитошћу. Те информације су бескорисни дијелови знања и односе се искључиво на дјеловање оних који посједују пуну информацију. Што мање грађани знају то је боље за оне који имају више знања о стању унутар заједнице. Будући да је питање истине темељни предуслов знања, оно се не може дубље повезати са корисношћу информације. Још из античких времена знање је врлина, а информација, будући да носи компоненту корисности, лако бива злоупотребљена. Знање је тешком муком скупљено животно искуство, обогаћено теоријским лекцијама и унутрашњом рефлексijом разумијевања, те се оно (знање) не може посједовати него се њиме *само* може одговорити на питање зашто и како нешто јесте, а не није. Пут у знање је пут у врлину, а информација је тренутно посједовање честице знања које се разликује од знања других.

У улози отпора *грушћиву знања* или *информационом грушћиву*, поред философије, као крунске рефлексивне моћи човјековог духа, имамо и религију. У неколико вијекова прије нас идеолози су урадили све што су могли да религиозно осјећање избаце из човјека. Десиле су се крупне промјене у историји људске културе у виду револуција на разним нивоима. Послије ренесансе, као културолошке револуције која је пробудила у европском човјеку старогрчку љепоту живота, дешавају се: индустријска револуција, која начином производње помаже човјеку да лакше долази до коначних производа; Америчка политичка револуција, која демократију поново уводи у политички живот; Француска буржоаска револуција, која, поред осталог, секуларизацијом друштвеног жи-

вота, свештенству искључује право да надгледа и управља политиком и образовањем; те низ националних, комунистичких и социјалистичких револуција које заокружују промјену, не само европског идентитета, него и духовне и културолошке структуре човјека. Све ове револуције су *сравниле* са земљом свако дотадашње достигнуће: владајући систем, морал, навике, образовни систем итд. и све је то имало „дубоке ефекте на опште погледе читаве наредне генерације.” (Хајек, 1999: 106) Свака од ових револуција имала је на неки начин негативан однос према цркви и религији уопште. Основни мотив хришћанске религије, ако се то тако просто може рећи, је тај да се човјек у љубави према Богу и ближњима припреми за загробни живот и да, по благодети Божијој, чека Васкрсење и живот вјечни. Нагли напредак природних и техничких наука, у спречи са политиком, склања у страну религијску снисходљивост *вјечној чекања* бољих времена и пружа нову врсту наде европском човјеку, а то је бољи живот *одмах сада*, дакле без чекања. Једини услов је да прихвати и купи научно-технолошка достигнућа и сам себи осигура пристојан живот. Уз технолошки развој, који је заиста унаприједио производњу и олакшао живот сваком човјеку који је успио себи приуштити машине и нове алате, иду и нове идеологије које прерастају у *нову вјеру*, вјеру у науку, сцијентизам. Тако религија из друштвене прелази у приватну сферу. Секуларизација није само одвојила цркву од државе него је и почела водити прљави рат против цркве и њеног погледа на свијет. С повјерењем у научна достигнућа, а у овом случају *повјерење* је улазак у сферу нове вјере, те уз помоћ политике и програма образовања, секуларизација се увукла у све поре државе наносећи највећу штету духовној култури. Француско просвјетитељство је, уводећи секуларно образовање и инсистирајући на политичким наукама, ентузијазам за природне науке. Али, Хајек [Најек] ће утврдити да:

Човек никада боље неће уочити грешке него када настави путем који га води великом успеху. Никада понос на достигнућа природних наука и поверење у свемоћ њихових метода није била

оправданија него крајем XVIII и почетком XIX века и нигде више него у Паризу где су се скоро сви велики научници оног доба окупили. (Хајек, 1999: 101)

Ecole polytechnique је окупила велики број професионалних научника и инжињера разних профила, а из ње су изашле двије велике интелектуалне снаге – модерни социјализам и модерни позитивизам. Тријумф науке је улиједио послје уздизања *Разума* као универзалног творца што ствара нови став у односу на друштвене проблеме и нови начин мишљења уопште. Иако Француска револуција није директно створила социјалистичке и комунистичке идеје, може се тврдити да те идеје извиру из оног рационализма француских политичких философа. Неограничени оптимизам просвјетитеља изражавао се мишљењем да су науке кадре да предвиде прогрес људске расе те да га убрзају и усмјере. Мислили су да ће прогрес науке у исто вријеме бити и прогрес човјека. Врата су била отворена за идеологију једноумља до те мјере да ће гроф Анри де Сен-Симон (Henri de Saint-Simon) (1760–1825) у једном писму изрећи готово застрашујуће упутство: *Са сваким ко не слуша наређења, постојаће се као са чешвороношцем*. (Хајек, 1999: 119) Познато је да су Сен-Симонове идеје искористили теоретичари утопијског социјализма али и Маркс (Marx) и његови следбеници.

Француско просвјетитељство је много више од идеолошке струје, више од философског и политичког правца – оно је *епоха*. То је *ново доба* европског грађанства с покушајем да постане цивилизација, општи начин живљења, а свој израз налази у дјеловању политичке економије која се изучавала на *Ecole polytechnique*. Истина, просвјетитељи појединачно, немају увијек идентична гледишта, али теже

...заједничким циљевима: да догматским и рационалистичким тумачењима стварности супротставе емпиризам и непосредну доказивост експерименталне науке; аутаркичкој концепцији власти да супротставе права појединаца, и

то као што се она црпе не из трансценденталног ауторитета, него из *природној* права; раздуховљеном *метафизичком* схватању стварно постојећег, да супротставе потврду чулног искуства материјалног и конкретног; мучном страху од греха-прекршаја и моралне кривице да противставе правне принципе људске логики, потврду лепоте, благостање чула и тела; на место схематске апсолутизације историјских појава и традиција да ставе упоредни релативизам и истраживачки скептицизам; да аскетско понижење земаљског живота замене афирмисањем биолошког живота и нагона за самоодржањем путем афирмације овосветског утилитаризма. (Јанарас, 2000: 127)

Полемички карактер просвјетитељске философије сажима се у томе да се човјек (не неко конкретно људско биће него имагинарни човјек) ослободи сваког туторства и да узме у своје руке свој живот и да сам себи организује живот како жели. Кад то поставимо у стварност онда индивидуално људско биће, независно, слободно и само, постаје ресурс политичких и економских олигархија, а у најгорем случају постаје предмет сексуалних игара, те *шојовско месо* у ратовима за туђе интересе. Истицање аутономије субјекта супротставља се старогрчком критеријуму заједничарења гдје се знање овјерава у заједници, дијалогом и полемиком.

Поред неприхватљиве и неразумне крилатице буржоаске револуције – *слобода, браћство, једнакост*, просвјетитељство се показало као једна борбена антирелигијска кампања. Истина, тај антирелигијски бунт је окренут према оном хришћанском моделу који су они упознали, а то су католичанство и протестантизам. Из сфере духовног просвјетитељи се окрећу афирмацији материје и чулног. Све постојеће се премјешта у непосредност чулног искуства, силогистичка демонстративност се замјењује емпијско-експерименталном верификацијом. „Чак и дуализам Декарта, разликовање између *res extensa* и *res cogitans*, треба да се одбаци, зато што овековечује првенство умног

за потврђивање постојећег.” (Јанарас, 2000: 129) Просвјетитељи законе природе поистовјеђују са природним и индивидуалним правом, а то је поистовјеђивање закона нама видљиве природе са човјekom. Биолошки гледано, за њих је човјек једнак сваком бићу на Земљи, човјек је само једна карика у ланцу живота. Остаје питање да ли је суштина природе оно видљиво или оно што *воли да се скрива*? Односно, просвјетитељима питање суштине није више ни важно, они разумом, микроскопом и експериментом само *улазе* у природну законитост и из ње црпе *истину*.

Дакле, водеће начело просвјетитељства каже да је (раз)ум највиши судија у свакој ствари, што говори о човјековој аутономији и самоодређењу, о ослобођености од свих предрасуда, што значи да је критика као рационално оруђе супротстављена свакој догматици, да је разум генеричко својство које гарантује бесконачну могућност усавршавања људског рода, да се сваки ауторитет мора умно оправдати, чему је свој допринос требало да да и позивање на рационално природно право, чији највиши принцип је одбрана људског достојанства. (Шијаковић, 2019: 158)

Просвјетитељи учвршћују везу између теоријског и практичног момента; разума и тога да се достигнуто знање употребе; ума и слободног дјеловања, а будући да достигнуто знање није коначна истина, дјеловање у том смислу може имати негативне посљедице.

Криза философије узрокована политиком просвјетитељства, позитивистичким идејама те прагматизмом и утилитаризмом показала се као криза науке уопште. Хусерл [Husserl], Хоркхајмер [Horkheimer], Адорно [Adorno] и други добро ће то примијетити још на почетку двадесетог вијека. Њихова радикална критика просвјетитељског ума показује да, колико год се желио превладати митски поглед на свијет стављањем Разума на пиједестал, митска димензија не само да није напуштена него се у њу дубоко загазило.

Просвјетитељство, превиђајући сопствену историчност и поријекло сопствених категорија из традиције, поставља себе као *мешаисторијски идеал*, који треба још само да се оствари у царству апсолутног Разума. (Шијаковић, 2019: 163)

Ипак, сасвим је јасно да је након страховитих ратова – који замало нису врхунским резултатима тог (раз)ума, обликованим у лабораторијама природних и техничких наука, а подржани од стране дволичне политике, уништили свеукупан живот на Земљи – епоха просвјетитељства завршена. Претпросвјетитељско једноумље западне философије замијењено је просвјетитељским једноумљем научних достигнућа и сад треба почистити неред, а оно добро сачувати и видјети како даље.

Основни недостатак модерне науке, као и политике, јесте морална равнодушност. Практичну философију у њеном пуном значају представља усмјерење да политици и свеукупној науци удахне дух етике. Ако изостане веза између науке и политике с једне стране, и етике с друге, губи се критички однос према смислу резултата научних достигнућа, а посебно је разочаравајући недостатак критичког односа према изопаченим облицима политичке моћи.

Одавно политика није на добром гласу. Од саме политике важнији су постали политичари, а повремено и они који дају глас тим политичарима. Човјек је постао ресурс политике, а не циљ.

Људи су позвани у политику телосом заједнице... Идеја политике углавном упућује на примарно лице политике, оно политичко као њену суштину. То је превасходно *заједничтво* различитих индивидуа, живот у заједници и заједничко постојање у држави. (Лаушевић, 2020: 14)

Прво лице политике је, дакле, јасно – остварити што бољи живот у заједници различитих личности. Једноумље је немогуће будући да је свијет плуралан. Међутим, друго лице политике је сурово, безобзирно и окренуто искључиво онима који су на врху пирамиде владања. „Племе-

нито и сурово лице политике прати политичку дјелатност кроз цијелу њену историју.” (Лаушевић, 2020, 15) Дволичност политике није лако препознати. Политичари, који су такође на лошем гласу као и политика, вјештим маневрима у предизборним кампањама исказују племените циљеве, а након избора проводе сурову моћ владања свим ресурсима те извршном, судском и законодавном влашћу. Политика је постала најбољи бизнис. Већина политичара се идентификује са државном формулом Луја XIV – *L'Etat, c'est moi* – Држава, *што сам ја*.

У непрекидном трагању за истином критика је имплицитно присутна у философској упитности. „Са модерним постављањем субјекта критика се експлицитно ставља у средиште философског мишљења.” (Лаушевић, 2020: 34) Кантове [Kant] три критике можемо свести на једно питање – *шта је човјек?*, али су оне, прије свега, три расправе о питањима човјековог сазнања, слободног и вољног дјеловања и естетског просуђивања.

На основама критике Кант је засновао нову епистемологију која омогућује постојање сазнајне слободе поред детерминизма природе на коју указују природне науке, затим је засновао етику којом се омогућују слобода и аутономија моралног дјеловања поред постојања нагонске природе човјека и коначно критичко заснивање естетике којом се, упркос субјективног суђења о лијепом и узвишеном, не тоне у субјективизам, већ се укусу прибавља статус општости без појма. (Лаушевић, 2020: 35)

Философија и свако знање јесу критички ако се њима показује истина у облику искуства оног ко свједочи. Философија као критика је незадовољство мишљења, а то незадовољство се супротставља свијету оваквом какав он јесте. Свијет је плуралан и то се и те како тиче оног политичког јер се то плурално односи на људску различитост по свим питањима. Политика открива оно заједничко међу различитим људима. „Дакле, политиком се иза индивидуалних разлика успоставља заједнички свијет ко-

јим човјек као повијесно и политичко биће има свој свијет.” (Лаушевић, 2020: 43) Иако политика није дар слободе, она има смисла само ако човјек слободном вољом учествује у креирању политичког свијета. Политика је нужност живота у заједници. У пракси, политика је ствар слободе, а у исто вријеме је и експозиција нужности одржавања живота. Исто тако, ако се разлике међу људима не могу једноставно ријешити, политика постаје ствар и питање силе и моћи којима се постиже наметање и присила јачег.

Политика и њена пракса утичу на људе који су посветили свој живот науци и сазнању, а тиме се хоће рећи да и теорија зависи од друштвеног стања и политичке праксе. „Било би погрешно мислити да је живот који је посвећен теорији ослобођен политичког и друштвеног живота и његових притисака.” (Гадамер, 1999: 5) Наиме, сваки човјек се налази у дубини друштвеног склопа из ког не може изаћи, а да не изгуби припадност заједници. Тај склоп је оно што повезује оно што је било (прошлост), оно што је сад (садашњост) и оно што треба да буде (очекивана будућност). Просвјетитељска философија је, укидајући традиционалне хуманистичке науке и дајући предност политехници, мислила да ће тако омогућити бољу и сигурнију стварност модерном човјеку. Али су два свјетска рата у потпуности одагнала оптимизам и просвјетитељску слику будућности и вјеру у напредак који се нудио прогресом природних и техничких наука. Дакле, прогрес у науци не значи напредак човјека.

Појам *брајсџинг* из просвјетитељског поклича (*Слобода, брајсџинг, једнакост!*) претворио се у свенационални покрет који је тежио заокружењу граница *освијешћених* национа науштрб дотадашње идиличне слике хришћанске Европе. Уз то иде резултат индустријске револуције који говори да се не смије *заостати* за другима

...али је одједном управо тај закон постао истовремено и претња животу и преживљавању свих... Први пут је створено оружје чија употреба никоме не обећава победу, него би зна-

чила само колективно самоубиство људске цивилизације. (Гадамер, 1999: 7)

Након епохе двају свјетских ратова сва политичка збивања су се из Европе преселила на глобални ниво. Није више толико важна равнотежа снага у Европи колико је важна на свјетском нивоу. Националне економије прерастају у мултинационалне, природни ресурси се, услед убрзаног прогреса индустрије и технологије, немилосрдно користе па је еколошка ситуација све тежа. Профит избацује морал и врлину из образовног процеса или их оставља на маргини. Чини се да философија никад није била потребнија.

Философија значи праћење теоријских интереса; она значи живот који питање о истини и добру поставља тако да се при том не помишља ни на сопствену ни на јавну корист." (Гадамер, 1999: 9)

Кад говори о *јавној користи*, Гадамер [Gadamer] мисли на корист одређене државе, дакле, ради се о томе да философија може бити корисна само на нивоу цјелокупног човјечанства, а не на неком партикуларном дијелу. Философија поново треба да буде на свом мјесту на ком ју је Европа и затекла кад ју је упознала. Философија мора да *конширолише* и каналише науке које су из ње изашле јер се само у међусобном научном дијалогу можемо надати битном поправку општег лошег стања на свим нивоима политике, науке и морала.

Француска револуција је поставила нове темеље државности и тешко да се тај облик може поредити са уређењем држава у временима која претходе, али то не значи да одустајемо од одбране цјелокупног културног наслеђа колико год оно било другачије. Традиција се мора чувати, а то је могуће само у оквиру свих духовних и хуманистичких наука потпомогнутих модерном технологијом. Не треба бити осјетљив на оно другачије у прошлости. Та осјетљивост је, очито, модерна, а на њу је упозорио Ниче [Nietzsche] износећи тезе о корисности и штетности историје по живот. Као што се природа више не може узимати

као предмет за искориштавање, тако се и други и другачији не могу подређивати нашим жељама и интересима. Онај Други може бити у праву, а ми у криву. Морамо учити да губимо у игри и да не будемо у праву, а историја и традиција су пуне примјера за то. Сукоби и трагични ратови у Европи (и шире) најчешће су имали за повод неслагање и недавање права оном Другом, али се на крају ипак долазило до неког рјешења и до помирења уз стварање нечега заједничког.

Што се тиче разноврсности научног духа која се у културним језицима и у језичким културама свих народа појављује из њихових традиција и богатстава, то је управо другост, поновни сусрет с другим, у језику, уметности, религији, праву и историји, оно што нас може довести до истинских повезаности. (Гадамер, 1999: 21)

Културно наслеђе обликује човјека. А то обликовање је у ствари наше саморазумијевање. Модерна наука обликује свијет око нас као и наше разумијевање тог свијета. Кант је то добро разумио. „Он је сазнао границе чистог ума, доказао његову ограниченост на могуће искуство, а тиме је истовремено оправдао аутономију практичног ума.” (Гадамер, 1999: 76) Чак ни модерне науке не могу противрјечити Кантовом ставу да смо ми *трађани два свијета*. Наиме, није нам дато да само чулима знамо о свијету око себе него имамо и натчулне моћи којима осјетимо присуство духовног елемента слободе, а та чињеница слободе је умна констатација *par excellence*. Истина, слобода не може бити предмет искуства него претпоставка практичног ума. Слобода се остварује у вољном креирању властитог живота на основу унутрашњих порива изграђених добрим одгојем и отвореним образовним системом. Философија је ту као парадигма те слободе.

Зато треба да се вратимо таквом образовном систему који ће омогућити сваком човјеку да се искаже у свом најбољем елементу, а на корист свеукупном човјечанству. Те моделе образовања имамо у богатој традицији

европског и свјетског духа, посебно у античкој Грчкој, Византији, као и у народима који су наслиједили тај духовни образ. Реформа образовања не подразумијева стварање нечега новог и модерног (што је често погрешно и погубно за општу ствар), него значи да треба да оно лоше буде замијењено бољим које ћемо наћи у традицији.

Литература

- Вилијамс, Б. (2007). *Етика и границе филозофије*, Београд: Плато.
- Гадамер, Х. Г. (1999). *Евројско наслеђе*, Београд: Плато.
- Јанарас, Х. (2000). *Философија из новој ујла*, Врњачка Бања: Братство св. Симеона Мироточивог.
- Лаушевић, Саво (2020). *Ришам полиитичкој*, Подгорица: Матица српска, Одјељење за друштвене науке.
- Хајек, Ф. А. (1999). *Контрареволюција науке*, Подгорица: ЦИД.
- Шијаковић, Б. (2019). *Светосавље и философија живота*, Нови Сад: Православна реч.

- Liessmann, K. P. (2008). *Teorija neobrazovanosti*, Zagreb: Jesenski i Turk.

Stojan M. Šljuka
University of East Sarajevo
Faculty of Philosophy

WHY DO WE (STILL) NEED PHILOSOPHY

Summary

In recent centuries, philosophy, as an activity and as a school subject, has lost its importance in the field of education. Politics, as a philosophical practical discipline, has a very bad reputation, but it seems to us that, in fact, politics has given up philosophy because it has become self-sufficient. Another philosophical practical discipline, ethics, is still alive and thus keeps philosophy itself alive. The education system seems to have given up on critical thinking and is dedicated, above all, to the natural and polytechnic sciences. Freedom, as a way of existence and action, is no longer the subject of education of the "knowledge society".

Keywords: philosophy, education, politics, ethics, freedom of action, critical thought

Миљан Б. Попић*
Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет

НОВОКАНТОВЦИ КАО ПАРАДИГМА¹

О значају Канта за философију као и о његовом утицају на генерације и генерације мислилаца написано је много томова и још многи ће бити написани јер је његов утицај и допринос философији тешко прецијенити. Често је унутар њемачке академске заједнице од деветнаестог вијека наглашавано да се може философирати сагласно Канту или противно Канту, али да се без Канта не може философирати. Ми ћемо указати на значај, утицај и допринос мислилаца који се реферишу на Канта тј. новокантоваца, те велики и широк утицај који су својим промишљањем остварили не само унутар философије, него и у другим научним областима. Новокантовци су, између осталог, критиковали широке тенденције методолошког приступа позитивизма и материјализма, које су прихваћене у природним наукама у деветнаестом вијеку и које су се настојале наметнути и друштвено-хуманистичким наукама. Обновили су значај и углед философије који је био нарушен дјеловањем позитивиста и утицали су на каснији развој философије.

Кључне ријечи: Кант, новокантовци, философија, знање, наука, метод

* miljan.popic@gmail.com

¹ Овај текст је настао као резултат рада на научном пројекту Министарства за научнотехнолошки развој, високо образовање и информационо друштво Владе Републике Српске, на тему: „Друштво знања и процес трансформације филозофских, друштвено-хуманистичких наука у Републици Српској.” бр. 19.032/961-165/19.

Историја мисли *воли* полемисања, несагласја и размимоилажења или је, ипак, прикладније да кажемо да се развој критичке мисли баштини на дискусији, односно диспуту теоријских промишљања. Посматрано историјски, унутар философске мисли можемо уочити неколико великих, условно говорећи, диспута као што су они између мисли Питагоре и Хераклита, Платона и Аристотела, Канта и Хегела и др. Без ових значајних сучељавања мисли философија би имала сасвим другачији карактер и развој. Еуген Финк [Fink] ће у студији *Филозофија као превладавање „наивности“* рећи да је философија прије свега философирање, не резултат знања, већ духовно кретање у којем свако философско питање води у цјелину философије која нема фахове и дисциплине, јер сама у цјелини није никакав фах ни дисциплина, те ће нагласити: „Ово није речено против системске природе филозофије, али је свакако речено против њеног спољашњег схватања као неке архитектуре мисли” (Финк, 1979: 68).

Деветнаести вијек је донио и велику тему о историчности философије – последице Хегела [Hegel] примарни проблем философије се посматра унутар условљености њеног историјског карактера. Ридигер Бубнер [Bubner] ће рећи да је „деветнаести век заправо капитулирао пред филозофским парадоксом историчности мишљења” и да је корисно бити свјестан ових развојних праваца јер они још увијек, у извјесној мјери, обликују предуслове савременог мишљења. Развијање снажне свијести о плодном напретку природних наука утицало је да философска мисао која је била изражена кроз идеалистичке системе Фихтеа [Fichte], Шелинга [Schelling] и Хегела последице 1831. године буде сматрана превазиђеном.

У поређењу са свакодневно растућим и несумњивим знањем које је постизало научно истраживање, филозофска спекулација је изгледала као безнадежан подухват. Да не би доживела потпуни крах, морала је да заузме правац у складу с том парадигмом. У Немачкој је овај

став био праћем покличем *Найџраї ка Канџу!*
(Бубнер, 2001: 11).

Имануел Кант је својим *Криџикама*² отворио велике теме које до данашњих дана инспиришу мислиоце, али и дају могућност за различита тумачења. Његов спис *Пролејомена за сваку будућу метафизику која ће моћи да наџуји као наука*, који је написао са циљем да учини разумљивијим основне замисли *Криџике чистіої ума*, отворио је могућност за касније различито тумачење и разумевање. Гадамер [Gadamer] ће примијетити да интерпретација Канта из *Пролејомене* у сазнајнотеоријском духу, коју су спровели новокантовци марбуршке школе, наводи на утисак као да је фактум науке нешто што се може претпоставити, а да је циљ Кантове критике био једино да пружи оправдавајуће утемељење тог фактума.

Била је то заправо перспектива унутар које се теорија сазнања у деветнаестом веку уздигла до основне дисциплине филозофије и која је разумевање Критике чистог ума у целости померала у оквиру теорије сазнања (Гадамер, 2000: 80).

Интелектуална промишљања деветнаестог и двадесетог вијека, која ћемо настојати да прикажемо у овом раду, дешавају се у највећој мјери на простору неколико значајних академских центара Њемачке и отварају неколико важних питања, као што су: да ли се о филозофији може системски промишљати; да ли је филозофија наука и да ли се може говорити о научним дисциплинама унутар филозофије; који је њен метод итд. Познати су нам исходи ових академских дешавања када данас приступамо академском проучавању филозофије, мада остаје отворено питање колико је сама филозофија могла да понуди одговора о себи а колико су јој усљед друштвених околности други наметали *одговоре* и рјешења и како је сама филозофија покушавала да нађе своје мјесто у новонасталим академским односима. Кантов покушај постав-

² *Криџика чистіої ума, Криџика љрактичної ума и Криџика моћи суђења.*

љања нових кријичких шемеља за философију и његов програм једне коначне философије утемељене на уму, која ће се за сва будућа времена „моћи сматрати науком”, налази свој наставак у новокантовској школи, која је доминирала академским свијетом крајем деветнаестог и почетком двадесетог вијека и она је „изразила општи филозофски кредо захтевом да се, пре свега, призна 'наука као чињеница'. Отад па надаље, филозофија се превасходно легитимисала као *теорија науке*” (Бубнер, 2001: 12).

Атина је у антици трасирала правац развоја европске цивилизације, коју данас познајемо кроз философију, образовање, културу и све оно што ови појмови у себи обухватају а које и ми данас баштинимо. У античкој Атини се практиковало полемисање, сучељавање различитих идеја и мисли са циљем мисаоног, интелектуалног и друштвеног развоја. Историјски посматрано, може се навести још значајан низ великих центара који су установили одређену парадигму и утицали на развој и образовања, и културе, и цивилизације, и свега онога што ови појмови обухватају. Међутим, нећемо овдје улазити у набрајање и истицање историјских карактеристика центара који су извршили веће или мање друштвене и цивилизацијске утицаје. Желимо да укажемо на једно мало мјесто у Алпама, за које се сазнало у цијелом свијету захваљујући трима различитим поводима, који, иако различити, нису потпуно неповезани. Можемо кренути обрнутом хронологијом: највећу глобалну препознатљивост мало планинско мјесто у Алпама – Давос може захвалити чињеници да се од 1970. године у њему годишње одржава Свјетски економски форум, који има значајан утицај на нашу савремену друштвену реалност. Прије овога, Давос је био познат као мјесто радње романа Томаса Мана [Mann] *Чаробни бријеј*, за који је добио Нобелову награду за књижевност 1929. године. Није нам намјера да се бавимо анализом познатог Мановог романа, али можемо приметијетити да је аутор дјела представио Давос са својим санаторијумом и кроз јаку симболичку слику која се може веома широко промишљати у односу према друштвеном реалитету и процесима који су у њему присутни.

Догађај који је повезан са Давосом, а нама је, у овом раду, веома значајан, збива се 1929. године и има, такође, глобални утицај првенствено унутар академске заједнице, нарочито за философску мисао. Давос је 1929. године био домаћин скупу – другом по реду – који је носио назив *Међународни универзитетски курс (Давоски високошколски курс)*, који је окупио учеснике из преко 20 европских држава и био финансијски подржан од влада Њемачке, Француске и Швајцарске. На скупу су учествовала значајна имена тадашње интелектуалне елите Европе, а догодио се и чувени диспут два философска „титана” Ернста Касирера [Cassirer] и Мартина Хајдегера [Heidegger].³ Разлоге одржавања оваквих скупова налазимо и у чињеници да је друштвено стање Европе послије Првог свјетског рата – а како ће се убрзо показати и пред Другим свјетским ратом – било у великим изазовима, на које се покушавало понудити и интелектуално промишљање актуелне друштвене реалности и процеса. Као и небројено пута и прије и послије у историји, и у првој половини 20. вијека се потврдило да је могућност дејства интелектуалног промишљања увијек са одложеним дјеловањем на друштвену реалност, али то никада не треба да буде разлог да се не понуди критичко промишљање, на које су позвани интелектуалци.

Значај дискусије коју су водили Касирер и Хајдегер у Давосу може да се сагледа и у чињеници да она спада међу најчешће цитиране дискусије у историји модерне европске мисли (Gordon, 2010, 22). Диспут у Давосу између Касирера и Хајдегера није се фокусирао само на њихове специфичне философске оријентације, већ и на различите начине на које су они схватили Канта и кантовско наслеђе. Њихови различити начини тумачења Канта, такође су открили суштинске разлике у њиховој филосо-

³ Повезујући наслов Мановог романа и диспут Касирера и Хајдегера, Данило Н. Баста детаљно је ток и теме ове дискусије описао у свом дјелу симболичког назива: *Чаробни бреј филозофије*. Београд: Досије, 2017.

фији. Централна тема овог диспута односи се на Канта и новокантовство, реферише се и на Кантово тзв. четврто питање: *Шта је човек?* односно, питање философске антропологије и философије културе.

Касирер као новокантовац и представник тзв. марбуршке школе, према мишљењима слушаца, међу којима је био и тадашњи студент, а касније уважени професор и значајно име европске философије Емануел Левинас [Levinas], понудио је мање упечатљиве аргументе од Хајдегера. Послије временске дистанце од пола вијека, исти Левинас ће изрећи и другачију тврдњу и биће наклоњенији ставовима које је износио Касирер (Barash, 2013: 93). Овај диспут између Касирера и Хајдегера догађа се готово на крају периода који се може идентификовати и непосредно повезати са новокантовцима и

...ваља имати на уму да су Касирер и Хајдегер – мада, свакако, не на исти начин, с истим интензитетом и једнаким консеквенцама – потекли из новокантовства, те да је и за једног и за другог однос према Кантовој трансценденталној филозофији имао пресудну важност (Баста, 2017: 8).

Када се говори о новокантовству или новокантовцима, потребно је нагласити да не постоји јединствен и усаглашен став о њиховом значају као ни о прецизном периоду у који се сврставају. Ернст Касирер ће нагласити да једва да постоји неки појам који би се с толико мало јасноће дао описати као што је појам новокантовства и да би га требало одредити функционално, а не супстанцијално (Баста, 2017: 46). Основни приговор према новокантовству састоји се у томе да је то био епигонски, бесплодан академски правац, каквих је било више у философији деветнаестог и двадесетог вијека. Супротно, значајно проширеније мишљење стоји на позицији да је *с повраћком Канта* започела обнова и њемачке и европске философије послје периода позитивизма и материјализма, који су били доминантни средином деветнаестог вијека. Новокантовци нису били први Кантови сљедбеници. Међу његовим савременицима и непосредним ученицима било је

доста директних сљедбеника – кантоваца, али сви они су брзо засјењени дјелом тројице великих мислилаца који су, настављајући се један на другог стваралачки негирали не само Канта, него и један другог – Шелинг ће негирати Фихтеа, а Хегел њих обојицу. Ови спекулативни системи су дошли у позицију да су у једном тренутку изгубили академски значај, што због међусобног негирања, што због сукоба са теоријама позитивизма и материјализма, које су се развијале нарочито у оквиру природних наука. Средином деветнаестог вијека наступило је вријеме позитивизма и вулгарног материјализма. Обнова философирања супротстављеног како позитивистичким негацијама философије тако и апстрактним идеалистичким системима, започиње управо с новокантовством и ова трансформација философије имала је утицај и на друштвено-хуманистичке (духовне), али и на природне науке. Новокантовци су утицали на широку промјену интелектуалних процеса у Њемачкој и Европи, која је била претежно материјалистички оријентисана у том периоду (Петровић, 1978: XII). Новокантовство је био покушај да се потврди исправност Кантове философије, прецизније, један њен пресудан аспект: његово схватање философије и њен метод. Новокантовци ће бити на становишту да Кантова критичка концепција философије и његова трансцендентална метода за одређивање неопходних услова искуства имају трајну вриједност и да само кроз њих философија може постати наука. У овом периоду и питање научне методе избија у први план, те прибављање методског темеља духовним наукама постаје *differentia specifica* природних и духовних наука и ово је присутно до данас (Кулић, 2020: 18).

Најчешћи и широко прихваћени почетак новокантовског покрета је средина деветнаестог вијека. Новокантовство није једнозначан и кохерентан покрет и, сходно томе, његов почетак не може се ограничити само на један догађај или на конкретну годину. Почетак новокантовства може се повезати са неколико догађаја, од којих је на првом мјесту потребно издвојити издање сабраних Кантових дјела у дванаест томова, што су приредили Карл

Розенкранц [Rosenkranz] и Фридрих Шуберт [Schubert], у Лајпцигу у периоду од 1838. до 1842. године. Најчешће повезивање непосредног почетка новокантовства јесте објава књиге Ота Либмана [Liebmann] *Кант и епихони*, 1865. године, у којој Либман инсистира на *поврашћу Канту* и коју објављује по завршетку својих студија филозофије, математике и природних наука. Клаус Кунке ће у дјелу *Усход новокантовства: њемачка академска философија између идеализма и позитивизма* утврдити да Либманова књига долази као закључак, а не почетак низа новокантовских интелектуалних стремљења, те да је било потребно да се три филозофска елемента споје како би новокантовство постало доминантан покрет у њемачкој академској философији у другој половини деветнаестог вијека: теорија сазнања као систематска брига, нови идеализам као *идеолошка* брига и, треће, нови однос према традицији (Köhnke, 1991: 136). Прије Либмана повратак у проучавање Канта су поставили и двојица најзначајнијих историчара философије свога доба, Едуард Целер [Zeller], који ће дефинисати своју позицију блискости Канту 1862. године у приступном предавању на Универзитету у Хајделбергу, и Либманов учитељ Куно Фишер [Fischer], у свом дјелу *Кантов живот и темељи његовог учења* из 1860. године. Целер и Фишер ће свој мисаони развој почети под значајним утицајем Хегелове мисли, од које ће се касније дистанцирати и бити много ближи Канту.

Фредерик Бајсер [Beiser] ће рећи да је идентитетска криза философије послје Хегела, тј. четрдесетих година деветнаестог вијека, изазвана падом спекулативног идеализма и успоном позитивних наука. Априорне методе спекулативног идеализма показале су се превазиђеним, а позитивне науке су покриле сваку сферу реалности, изгледало је да у академским круговима нема више мјеста за философију и да она нема више шта да понуди на интелектуалном нивоу осим понављања старих мисли. Новокантовци су унијели нову животност у филозофску мисао и дали јој нову мисију и идентитет. Философија је у новој подјели наука нашла своје мјесто као теорија сазнања, од-

носно епистемологија, а новокантовци су јој намијенили специфичну концепцију: испитивање метода, стандарда и претпоставки позитивних наука. Ова концепција новокантоваца се на крају показала стратешком јер није само уздигла философију на исти ниво са природним наукама, чији је блистави успјех поставио интелектуалне стандарде тог доба, него је философији дао препознатљив и дефинитиван задатак независно од њих, а то је да одређује логику коју науке користе и примјењују. Философија је сада из угла наука посматрана као она која их може довести до самосвијести и самокритичности (Beiser, 2014: 6). Међутим, концепција коју су новокантовци намијенили философији није лако нити брзо прихваћена унутар академске научне подјеле деветнаестог вијека.

Материјализам је постао моћна и утицајна теорија у интелектуалним круговима Њемачке половином деветнаестог вијека. Материјалистички теоретичари су заступали став да је материјализам нова философија природних наука. Против материјалиста новокантовци су понудили два снажна аргумента: прво, да својом теоријом никада не могу премостити јаз између материје и свијести, и друго, да су наивни и догматични једноставно претпостављајући стварност материје, као да је чиста датост, потпуно занемарујући физиолошке и интелектуалне услове за сазнавање свијета. Рефлексију ових новокантовских аргумената налазимо у ставу Финка да, поред свих значајних научних достигнућа о цјелокупној реалности и човјеку, „позитивне науке нису у стању да обухвате човека у његовој целини и тоталитету” (Финк, 1984: 18).

Методолошки и теоријски сукоб између позитивиста и материјалиста с једне стране и идеалиста с друге, а који је био толико изражен на академском нивоу, може се представити на примјеру једног од значајнијих научника у деветнаестом вијеку Херману фон Хелмхолцу [von Helmholtz], који је у својим научним истраживањима унутар природних наука заступао идеју да су Кантове мисаоне концепције компатибилније и инспиративније за природне науке него позитивизам који је настојао да има пот-

пуни монопол над њима. Међутим, ове идеје Хелмхолц је био у могућности да јавно представи тек као потпуно профилисани научник. Он је у уводу свог епохалног рада из 1847. године *О конзервацији силе* исказао став о значају Кантових теорија за природне науке, али је одустао од тог увода по савјету Емила ду Bois-Ражмонда [Du Bois-Reymond], јер га је пријатељ упозорио да ће му тадашњи преовлађујући антиметафизички научници одбити не само такав философски увод, него и читав научни рад. Хелмхолц ће ставове из овог увода представити тек 1878. године на предавању *Чињенице у перцепцији*, које је одржао поводом свечаног јубилеја Универзитета у Берлину. Тешко је претпоставити шта је било написано у том првом уводу, али касније представљене идеје, поред тога што су философски значајне, постаће и водећи методолошки „предговор модерне науке у другој половини деветнаестог вијека” (Helmholtz, 1977: 115).

Пресудно одређење новокантовства и даљи развојни ток дао је Херман Коен [Cohen] својим дјелом *Кантова теорија искуства* из 1871. године. Коен је центар Кантове проблематике потражио у изворном, синтетичком јединству трансценденталне аперцепције, како примјећује Хајдегер, и даље саопштава да је Коен проблем конституције стварности уопште сагледавао у питању о поријеклу предметности предмета математичко-физикалног сазнања из склопа одвијања чистог мишљења. С тако схваћеним задатком трансцендентално-логичког заснивања научног сазнања природе требало је да философија добије самосталан круг проблема начелно неприступачан позитивним наукама (Heidegger, 1997: 214). Коен је у дјелима *Кантово заснивање етике*, из 1877. године, и *Кантово заснивање естетике*, из 1889. године – уз претходно дјело о теорији искуства – дошао до разграничења теоријског сазнања од моралних и умјетничких поступања субјекта, односно трасирао је троструко трансцендентално заснивање „предметних свјетова”, у којима се налази и питање о систематском јединству саме цјелине трансценденталног заснивања. Коен је у свом систему модификацијом израза *критика ума* у *критика сазнања* исказао своје увје-

ређе да је сазнање наука. „Једино су у науци ствари дате и за философска питања опипљиво постојеће” (Heidegger, 1997: 215). Интерпретација Канта коју је дао Кoen разликовала се од интерпретације коју је дао Вилхелм Винделбанд [Windelband], те као резултат њиховог неслагања имамо и подјелу новокантоваца на тзв. марбуршку школу, чији су најзначајнији представници Херман Кoen, Пол Наторп [Natorp], Ернст Касирер и Николај Хартман [Hartmann], и баденску или југозападну школу, чији су најзначајнији представници Вилхелм Винделбанд, Хајних Рикерт [Rickert], Емил Ласк [Lask] и Ернст Трелч [Troeltsch].

Винделбанд је, стицајем околности, данас најпознатији као историчар философије, али се његов рад може уско повезати са логиком, као и са методолошким разматрањем историје. Нећемо се овдје бавити излагањем детаља који карактеришу ове двије школе или неке од мислилаца унутар новокантовства. Новокантовце карактеришу и међусобне динамичне расправе као што је преписка између Винделбанда и Дилтаја [Dilthey], из 1894. године. Унутар новокантоваца постоје значајне разлике и није их могуће једнозначно изразити ни кроз припадност једној од ове двије школе. Имамо знатан број новокантоваца који су извршили значајан и широк утицај и на своје савременике и на касније генерације мислилаца, а који се разликују од карактеристика обје ове школе, као што је Вилхелм Дилтај. Како је сугерисао Касирер, новокантовство и новокантовце је боље сагледавати и разумијевати функционално, него супстанционално. Нисмо их овдје све појединачно навели, а то нам није била ни намјера. Такође нисмо улазили у детаље њиховог утицаја на касније мислиоце, а који је био изузетно инспиративан. Можемо рећи да се период у коме имамо примјер непосредних новокантоваца завршава са диспутом у Давосу.

Академско достојанство философије и њен статус у савременој подјели наука можемо да захвалимо новокантовцима који су, услед дјеловања позитивизма и материјализма, те убрзаног развоја природних наука и покушаја

наметања њихових научних метода духовним наукама, критички промишљали и природне и духовне науке ослањајући се на Канта. Новокантовци су одредили и практично показали могућности дјеловања обје научне групе уз употребу адекватног методолошког приступа. Процес наметања метода природних наука духовним довео би до знатног сужавања научног простора за духовне науке, а сама философија била би потпуно унижена. Овај процес није био заустављен, нити га је могуће зауставити па су његове посљедице значајно дјеловале и на природне науке јер је произведена друштвена реалност наукама одредила примарни карактер и сврху, а то је употребљивост, корисност или профитабилност. Хајдегер ће рећи да данас наука, природна или духовна, стиче прави углед науке тек ако је могућа њена институционализација а да само научно истраживање има карактер експлоатације (Хајдегер, 2000: 67).

Новокантовци су поново додијелили философији њен изворни задатак и позвање које је имала још из античке Грчке: да у окренутости према реалности егзистенције критички промишља и понуди одговор на Кантово питање *Шта је човек?*, захваљујући чему и долази до развоја философске антропологије. Заслуга новокантоваца може да се сагледа и у наглашавању Кантове истинске заслуге, која је тек два вијека послје њега доведена до пуне философске самосвијести и састоји се у увиду да претензија науке на универзалност има границу и да људска слобода никада не може бити чињеница искуства у смислу искуствених наука (Гадамер, 2000: 138). Поново се философија налази у сличној ситуацији као у деветнаестом вијеку са сужавањем њеног академског статуса и, да би одговор философије био на нивоу њене супстанцијалне важности, она мора промишљати ослањајући се на своје основе. Једна од двије основе философије, као што сматра Винделбанд, јесте Кант, а друга, наравно, антички Грци. Однос према Канту одредиће и каква је наша философија као што је одредио и диспут у Давосу. Касирер наглашава потребу развоја философске антропологије, а Хајдегер – иако дозвољава постојање, неког облика, фи-

лософске антропологије – наглашава могућност, готово извјесност краја философије у оваквом развоју друштвене реалности. Ако узмемо Давос као савремену датост и одређену парадигматичност насупрот античкој Атини, можемо доћи до три угла посматрања: из угла Свјетског економског форума – онда ће нам друштвена реалност бити окренута према корисности и профиту; из угла Мановог романа – онда ће нам друштвена реалност значајно бити окренута према некој врсти модерног санаторијума; из угла философског диспута, који нам нуди новокантовце као парадигму и наглашава егзистенцијалну и духовну потребу за промишљањем и тражењем одговора на питање: *Шта је човек?*

Литература

- Баста, Д. Н. (2017). *Чаробни бреџ филозофије*. Београд: Досије.
- Бубнер, Р. (2001). *Савремена немачка филозофија*. Београд: ПЛАТΩ.
- Гадамер, Х. Г. (2000). *Ум у доба науке*. Београд: ПЛАТΩ.
- Кант, И. (2005). *Пролејомена за сваку будућу метафизику*. Београд: ПЛАТΩ.
- Хајдегер, М. (2000). *Шумски џушеви*. Београд: ПЛАТΩ.

- Beiser, F. C. (2014). *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford: Oxford University Press.
- Barash, J. A. (2013). In Heidegger's Shadow. Ernst Cassirer, Emmanuel Levinas and the Question of the Political. In Ezra Mendelsohn, Stefani Hoffman, Richard I. Cohen (Eds.), *Against the Grain: Jewish Intellectuals in Hard Times* (93-103). New York/Oxford: Berghahn.
- Falkenburg, B. (2020). On Method: The Fact of Science and the Distinction between Natural Science and the Humanities. *Kant Yearbook* 12 (1), 1–31. doi: <https://doi.org/10.1515/kantyb-2020-0001>.

- Fink, E. (1979). *Filozofija kao prevladavanje „naivnosti”*. U D. Basta i D. Stojanović (Prir.), *Rani Heidegger Recepcija i kritika Bivstva i vremena* (68-88). Beograd: Vuk Karadžić.
- Fink, E. (1984). *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*. Beograd: Nolit.
- Heidegger, M. (1997). *Kant and the problem of metaphysics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Helmholtz, H. (1977). *Epistemological writings*. Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Kassirer, E. (1978). *Ogled o čovjeku*. Zagreb: Naprijed.
- Köhnke, K. C. (1991). *The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kulić, M. (2020). *Filozofija i neoliberalizam (studije o tendencijama ukidanja smisla nauke, obrazovanja i društva)*. Beograd: Srpsko filozofsko društvo.
- Longuenesse, B. (2017). *I, Me, Mine Back to Kant, and Back Again*. Oxford: Oxford University Press.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Petrović, G. (1978). Ernst Kasirer: Od kritike uma do filozofije čovjeka. U Kassirer, E.: *Ogled o čovjeku* (I-LVI). Zagreb: Naprijed.
- Warren, N. Staiti, A. ed. (2015). *New approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Windelband, W. (1961). *Theories in Logic*. New York: The Citadel Press.
- Gordon, P. E. (2010). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Miljan B. Popić
University of East Sarajevo
Faculty of Philosophy

NEO-KANTIANISM AS A PARADIGM

Summary

Many volumes have been written about the significance of Kant for philosophy as well as about his influence on generations and generations of thinkers, and many more will be written because his influence and contribution to philosophy is difficult to overestimate. It has often been emphasized within the German academic community since the nineteenth century that one can philosophize according to Kant or against Kant, but that one cannot philosophize without Kant. We will point out the significance, influence and contribution of thinkers who refer to Kant, neo-Kantians, and the great and wide influence that they achieved with their thinking not only within philosophy, but also in other scientific fields. Neo-Kantians, among other things, criticized the broad tendencies of the methodological approach of positivism and materialism that were accepted in the natural sciences in the nineteenth century and which sought to impose themselves on the social sciences and humanities. They restored the significance and reputation of philosophy, which was damaged by the actions of the positivists, and influenced the later development of philosophy.

Key words: Kant, neo-Kantians, philosophy, knowledge, science, method

Огњен Р. Кандић*
Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет

ПОЛОЖАЈ ФИЛОЗОФИЈЕ И ХУМАНИСТИЧКИХ НАУКА У ТЕХНОКРАТСКОМ ДРУШТВУ¹

Развој технике, нарочито од друге половине прошлог вијека, у значајној мјери је преобликовао нашу стварност, навике и потребе, и свијет у којем живимо начинио готово футуристичким. Управо та континуирана доминација техничких наука, временом је довела у нимало незавидан положај хуманистичке науке, прије свега филозофију, која почива на посве другачијим принципима и научним методама, која свој циљ и своју сврху проналази у самој себи, а не у нечему спољашњем, прагматичном, материјалном. У овом раду ћемо покушати да кроз кратак историјски осврт прикажемо како је дошло до тога конфликта између хуманистичких и природних, посебних, позитивних наука, које су постепено изградиле ово технократско друштво. Аутор је настојао да оправда улогу и значај филозофије и у овој постмодерној ери, када се изразито оспорава могућност њеног доприноса даљем развоју реалних људских сазнања, као и да прелазак изворно филозофских сфера инте-

* ognjen.kandic@ffuis.edu.ba

¹ Овај текст је настао као резултат рада на научном пројекту Министарства за научнотехнолошки развој, високо образовање и информационо друштво Владе Републике Српске, на тему: „Друштво знања и процес трансформације филозофских, друштвено-хуманистичких наука у Републици Српској.” бр. 19.032/961-165/19.

ресовања у поље истраживања других наука при-
каже као њено растерећење, а не осиромашење.

Кључне ријечи: филозофија, хуманистичке
науке, човјек, сцијентизам, позитивне науке,
техника, технократија

Да је филозофија нешто много више од просто пој-
мовног изражавања различитих погледа на свијет, јасно је
и из тога што она, поред оног идеолошког карактера ко-
јим је прожета, освјетљава и тзв. *основне истине* које се
тичу односа човјека према другим људима, али, исто тако,
и људи према самом свијету и њиховом положају у њему.
Самим тим, питање о човјеку, које лежи у темељу свих ху-
манистичких наука и са којим започиње наш мисаони пут
ка тим *основним истинама*, обједињује у себи сва она пи-
тања која је филозофија, кроз своју дугу историју, до тан-
чина проблематизовала и управо оно представља тачку од
које полази и у којој се завршава сва наша упитност о сви-
јету у којем живимо, о природи, Богу и души, разуму и
осјећању, бићу и супстанцији, духовном и материјалном,
универзуму, о нама самима као иманентно сличним
микрокосмосима, који носимо у себи подједнако сву те-
жину ове различито усмјерене упитности која, међутим,
не излази изван оквира оног суштинског питања – *ко сам
ја?*

Свако разматрање на ову тему треба започети од чи-
њенице да је човјек неустановљено биће које још увијек
самом себи представља задатак. Управо зато он према
себи заузима одређени став и чини себе нечим. Не бити
завршен, али кроз самоодгајање и васпитање тражити до-
лазак у форму и остајање у њој, по Гелену [Gehlen] спада
у егзистенцијалне услове једног неустановљеног бића –
човјека (1990: 31). Стога и Шелер [Scheler] истиче како је
самопроблематика човјека досегла свој максимум у првој
половини 20. вијека. И заиста, у оном релативно кратком
периоду затишја између два свјетска рата, човјек се био
одважио да сам себи призна како мање него икада у својој
историји посједује строго знање о томе шта је он, чиме је

изнова актуелизовао ово бивствено питање, без дотад подразумијеваног везивања за филозофско-геолошку и природнонаучну традицију, како би, на темељу акумулираних знања појединачних позитивних наука, развио један „нови облик своје самосвијести и свога назора о себи” (Šeler, 1987: 9). Међутим, рапидно конституисање техничко-технолошке стварности у другој половини истога вијека, имало је за последицу то да се предмет и методи хуманистичких наука прикажу као секундарни и нерелевантни за новоизграђени систем вриједности, који је наметао егзактност, практичност и прагматичност као основне научне постулате помоћу којих ће човјечанство прећи у ново постмодерно доба и прије него што испрати тај турбулентни 20. вијек.

Но, вратимо се корак уназад. Читава филозофија, нарочито од краја средњег вијека, прије свега, представља филозофију *свијести* и *духа*. У том смислу, разне филозофије природе, све од ренесансе до Шелинга [Schelling] и Хегела [Hegel], упорно су покушавале да дух и свијест уведу у физички свијет. Међутим, убрзан развој физичко-хемијских наука, ту претензију је лако ограничио и на извјестан начин доказао њену неоснованост. Управо ова прогресивност природних наука, како примјећује Голдман [Goldmann], обавила се науштрб саме филозофије природе, која је морала да узмиче испред њих. Тако се из овог историјског искуства зачала једна мисао која је била на снази све до успостављања новог поретка у физичком свијету. Наиме, „да је један домен сазнавања утолико освојен за позитивну науку уколико је он ослобођен било каквог уплитања филозофије”² (Goldman, 1960: 5). С тим у вези, сцијентизам је настојао да прошири овакав

² Постоји сачувана прича о томе како је у секретаријату једног Института за Психологију, извјесни чиновник објашњавао једном младом студенту, који се тек био уписао на овај институт, да се и статистика налази у програму студија „како би се избјегло дегенерисање психологије у филозофију.” Види, Голдман, Лисјен: *Хуманистичке науке и филозофија*, Култура, 1960, Београд, стр. 6.

методолошки концепт и на биолошке и хуманистичке науке предлажући једну механистичку биологију, бихевиористичку психологију, емпиријску историју и дескриптивну социологију.

Разлоге за овакав третман хуманистичких наука можда бисмо могли потражити у следећем. Након што се савремена физика крајем 17. и почетком 18. вијека коначно ослободила теолошких и друштвених окова и уопште сваке врсте у њена истраживања, методе и сазнања, која су обиљежила читаву једну еру, и то не само на пољу природних наука, она је, стекавши независност, допринијела стварању једне сцијентистичке идеологије која је са изразитим негодовањем гледала на оне покушаје да се научна мишљења доведу у везу са практичном корисношћу и човјековим потребама. На тај начин превиђала се једна незанемарљива чињеница да су људско мишљење, али и научно, које представља само један његов посебан вид, имплиците тијесно повезани са условима човјековог живота, као и са актима које човјек, као дјелатно биће, врши у околном свијету. У том свјетлу, Жан Пијаже [Jean Piaget] у својим психолошким и епистемолошким истраживањима истиче како је „научно мишљење, као крајњи циљ за истраживача, само средство за друштвену групу и за човечанство у целини.” С друге стране, крајњи циљ ове сцијентистичке идеологије, посебно у хуманистичким наукама, био је, заправо, настанак великог броја „чистих ерудита”, који су свој животни вијек проводили у бјесомучном нагомилавању знања, и то по правилу у једној ограниченој и парцијалној области, а који су себе сматрали антрополозима, филозофима, лингвистима, историчарима итд. (Goldman, 1960: 8–9).

У сваком случају, филозофија и хуманистичке науке у цјелини, за сцијентизам, грубо речено, представљају пуку преживјелост идеолошке природе, која више не посједује нити један валидан разлог свог постојања и које коначно треба да се ослободимо. Такво становиште никада није било распрострањеније и увреженије него данас. Но, да ли ствари стоје баш тако? Хтјели ми то приз-

нати или не, филозофија доноси небројене истине о човјековој природи, општечовјечанске истине, вриједности и чињенице које превазилазе самог појединца и које се односе на читаву заједницу и народе. Самим тим, сваки покушај да се она одстрани из научног, теоријског, практичног и сваког другог поља, неминовно доводи до искривљавања у поимању тих људских истина, вриједности и чињеница. Другим ријечима, хуманистичке науке морају бити филозофске да би биле научне. Зашто? Оне су:

Основа оног процеса који можемо означити као *производња свјета*, подразумевајући под 'светом' онај део стварности који не постоји сам од себе него га производимо на основу оног што хоћемо у оквиру онога што знамо (Бабић, 2019: 107).

Стога не треба занемарити да епистемолошко поље у коме се крећу хуманистичке науке није било унапријед означено, те да се оне, по Фукоовим [Foucault] ријечима, нису јавиле онда када је под притиском рационализма, неријешених и нагомиланих научних проблема или пак неких практичних интереса, одлучено да човјек пређе у научне предмете. Напротив, оне су настале оног тренутка када се „човјек у западној култури конституисао и као оно што треба мислити и као оно што треба сазнати” (Фуко, 2013: 8). Како је дошло до овог историјског тренутка? Прије свега, било је неопходно да се створи једна нова слика свијета, да индустријско друштво наметне људима посве нову нормативну стварност, како би се током 19. вијека психологија постепено конституисала као посебна наука. Слично томе, тек онда када је са Револуцијом била угрожена друштвена равнотежа, као и равнотежа портета, коју је буржоазија изградила, створили су се услови за конституисање мисли социолошког типа. Оно на чему Фуко инсистира јесте то да овај догађај, када је човјек први пут у својој историји коначно постао релевантан предмет науке, не може бити третиран као феномен схватања. По његовом мишљењу, „то је догађај који припада самом знању.”

У оваквим историјским околностима било је од изузетне важности да се човјеково сазнање, у свој својој тежњи за научношћу, наметне као савремен и равноправан партнер доминантним наукама тог времена – биологији, економији и филологији. Једном ријечју, човјек је постао оно на основу чега је свако сазнање било могуће конституисати, али не и проблематизовати, укључујући наравно и сазнање о самом себи. Ту се појавио први конфликт и оспоравање између хуманистичких наука и наука уопште. Укратко, хуманистичке науке гаје необуздану тежњу да заснују све друге науке на својој свеобухватности. У том смислу, ове друге су перманентно принуђене да траже своје темеље и упоришта, оправдање својих научних метода, као и очишћење сопствене историје од психологизама, историоцизама и социологизама. С друге стране имамо конфликт између саме филозофије, која незванично заузима почасно мјесто међу хуманистичким наукама, оним којим замјера наивност у покушају да се самозаснују, и оног дијела хуманистичких наука које претендују на оно што је некада био домен филозофије као на свој властити предмет. Ови конфликти до дан-данас, не да нису у потпуности превазиђени, него су постали само продубљенији и укорјењенији. Вријеме је показало да се наведени спор одиграо науштрб филозофије.

Како Лаушевић примјећује, модерни свијет је тако конципиран да су му кључни импулси у расту и развоју, углавном, долазили из науке и њене примјене оличене у техници. Значај хуманистичких и друштвених наука, нарочито филозофије, данас је у толикој мјери маргинализован и депопуларизован да свако другачије тумачење њихове улоге и заступљености у научним, медијским и свим другим оквирима савременог свијета, од оног готово општеприхваћеног које их, како већ рекосмо, третира као пуку преживјелост идеолошке природе којој преостаје све мање ваљаних аргумената да оправда властито постојање, наилази на скептичан отклон. Но, да ли је то разлог да се одустане од њих и да се оне препусте археологији свијести и свјетског духа? Наравно да није. Напротив.

Филозофија је током своје дуге историје небројено пута проглашавана непотребном, непримјенљивом, превазиђеном, мртвом. Онолико пута колико су је опозицијом оријентисани појединци и епохе „сахранили”, она је исто толико пута, прије или касније, васкрсла у свом сјају своје раскошне нужности, којом је тријумфално демантовала најгрлатије скептике и протагонисте осамостаљених научних дисциплина, оних који су се испилили под њеним свеобухватним крилом. Оспоравана због своје апстрактности и жаловог теоризма, увијек је изнова морала доказивати своју дјелатност и могућност примјене у пракси, која је кроз политички усмјерену активност обликовала друштва и државе, мијењајући на тај начин како друштвена уређења, тако и нас саме.

Данас свуда доминира техника као универзални циљ и језик, како у економији и политици, тако и у спорту, медицини, науци. Све се подређује техници што ствар доводи до тачке усијања гдје треба очекивати или кризу или њено разрешење које, по Лаушевићевим ријечима, стоји у форми пропадања или пак новог откривења свијета. Стога он примјећује следеће:

Не само да људи постају машине већ се и цио свијет редукује на један неживи механизам. Човјек постаје агрегат, друштво механички склоп агрегата који се уклапају у цивилизацијски поредак вјештачког, техничког постојања (Лаушевић, 2002: 93).

У том смислу, велики преокрети које проузрокују научно-техничке револуције још од почетка модерне епохе, а које у ове наше дане узимају све судбоноснији ток пошто корјенито мијењају услове људске егзистенције, као и све врсте и облике знања, дали су и самом појму науке један посве нови смисао. Наука данас, што је сасвим природно, није оно што је била у Аристотелово

[Αριστοτέλης] доба.³ Управо због тога и долази до разних забуна када се филозофија настоји дефинисати и одредити као наука. Ако је у античко доба владало опште увјерење о томе да је истинско знање само оно знање које је себи сврха и циљ, за савремени начин мишљења карактеристично је да се дјело, илити чин, разумијева као једини прави циљ сазнања, те да се вриједност знања оцјењује искључиво по томе колико се потврђује у дјелу (Когаћ, 1966: 287). Зато је успјешност постала једна од кључних карактеристика савременог научног знања, а науке, према Кораћевом увиду, заузимају значај и мјесто у општем систему знања према успјеху са којим се остварују њихови резултати у самом дјелу. Када се ово успостављено мјерило прошири изван граница савремених експерименталних наука, које се узимају као модел свих врста знања, људском мишљењу не преостаје ништа друго него да буде незадовољно оном врстом свог стремљења било којој врсти знања, које се не може мјерити по егзактности и успјешности и које, што ваља посебно нагласити, не налази свој крајњи циљ у техничким средствима и оруђима. Тако се мишљење и расуђивање данас уведе у скучене и универзалне оквире, у атмосферу апсолутне контроле на којој ради читава индустрија образовања, информисања и пропаганде, која је фокусирана на „јединствени циљ крођења људске слободе и спонтаности као највећег непријатеља техничности” (Лаушевић, 2002: 94). На тај начин техничка цивилизација улази у црвену зону у којој друге форме живота умиру да би техника остала једина. Она осваја, шири се и крчи свој пут у жељи за признањем и

³ Аристотел је први покушао дефинисати филозофију као науку. Међутим, и прије њега, нарочито код Платона, постављена је прилично јасна граница између знања о општим начелима, односно, како Аристотел каже, о првим узроцима и начелима с једне стране, и свих осталих знања с друге стране. На тај начин, филозофија је заузела мјесто у систему знања, и то као – прва филозофија. Антички појам филозофије, дакле, обухватао је више-мање сва систематизована знања, али већ тада, јавила се потреба у људском уму за такво разграничење филозофије од осталих наука.

доказивањем. Будући таква, никада није била ближе да за- господари свијетом, ако то већ у потпуности и није.

Свијет је, неоспорно, постао технички. Ми смо тога донекле свјесни и постепено смо се навикли на техно- кратско друштво, пристали на услове који су нам се не- примјетно наметнули. На све оно чему је техника опо- нент, а филозофија и хуманистичке науке то свакако јесу, гледа се као на нешто старомодно и конзервативно, пре- вазиђено и назадно. Увијек када се доведе у питање оправ- даност новог, технократског устројства свијета, када се јави потреба за преиспитивањем све очигледнијих посље- дица техничке доминације, које не заобилазе ни природу ни човјечанство у цјелини, као нека врста аргумента у ко- рист техничке оправданости, сврсисходности и нужности, зачује се парола, кроз коју нове генерације резонују своју стварност и свијет око себе, а то је да *живимо у 21. вијеку*. Све оне вриједности које су у овом „мејнстрим” (*mainstream*) систему проглашене као застарјеле, сада су принуђене да се прилагођавају новонасталим условима, како би уопште опстале као феномени духовне природе, што свакако води у деградацију и њихов потпуни нестак. Да ли то посљедње двије деценије, само зато што при- падају трећем миленијуму, оправдано бришу све границе пристојности, доброг укуса, етике, мјере?

Треба свакако имати у виду да је допринос технике у разним пољима људске дјелатности неупитан и немјер- љив. Технолошки напредак нам је умногоме олакшао жи- вот, уштедио времена и труда. Треба, међутим, бити и опрезан када су у питању границе до којих нам техника служи, а од којих на извјестан начин ми служимо њој. Зато фанатично одобравање технократске идеологије, која нас неминовно вуче ка тој нејасно одређеној гра- ници, робовање стеченим увјерењима, навикама, предра- судама, неспремност да изађемо из шаблона, да се одва- жимо на сопствено мишљење, као и спремност да при- видно будемо једнаки, самим тим непримјетни и безопа- сни по тај и такав поредак ствари – представља главни проблем и прву препреку да свијет и себе у потпуности не

инструментализујемо и раздуховимо. Небројени паметни уређаји, прије свега телекомуникацијски, повезујући људе, отуђили су их једне од других, од себе. Нудећи им свијет на длану, приковали су их у мјесто, заслијепили, духовно осакатили. А човјек отуђен и везан, несрећан је човјек, неостварен и депресиван, болестан. У том мору бескорисних и бесмислених информација, које наш мозак не може адекватно ни да обради, које нам, у ствари, само на један перфидан начин одвраћају пажњу од суштине, губимо додир са стварношћу и улазимо у један, врло опасан, виртуелни свијет, имагинаран и неодржив. Ту нам се пружа прилика да сви, на неки начин, будемо подједнако актуелни, успјешни и задовољни. Али да ли ми то заиста јесмо?

Једна од карактеристика технократије, а која је по Тадићевом мишљењу својствена и тиранији, јесте *ћушање*. У свијету техничке цивилизације, када „монистичка рационалност укида разлику између делатне (практичне) и производне (технолошке) рационалности“, збива се својеврсно одумирање демократије кроз обамрлост јавног живота. Стога, технократски систем представља *систем ћушања* о свему ономе о чему је још увијек могуће говорити са различитих становишта. За такво се ћутање, сматра Либе [Lübbe] – васпитава. Шелски [Schelsky], истакнути теоретичар технократије и социолог, на мало еластичнији начин посматра однос техничке државе и демократије. По његовом мишљењу, „технократска држава одузима демократији њену супстанцију, а да не бива антидемократска“ (Тодић, 1995: 321). То је тачка до које смо дошли. Присјетимо се како.

Наиме, сасвим је неупитно да је развој сазнања у модерној епохи ишао путем све већег диференцирања, поларизације и осамостаљења наука. Тај пут је водио све снажнијем увјерењу да је степен у коме су поједине науке добиле статус „позитивних“, осамостаљених, једино и најрелевантније мјерило њиховог напредовања. Тако су се науке постепено све отвореније супротстављале филозофији, која се показивала као нека врста, како Кораћ каже,

„прамаглине знања из које су се временом осамосталиле разне сфере и претвориле у посебне науке”, жарко тежећи да што прије забораве своју филозофску прошлост и постану позитивне (1966: 286). Ипак, не смије се уопште доводити у сумњу да је осамостаљење наука био неопходан услов напредовања људских знања. У том смислу, оплакивати судбину филозофије сасвим је излишно, пошто је људско сазнање превазишло оне прве фазе свог развитка смјештене у златно доба античке Грчке. Посебне науке су настале и развијале се сразмјерно потреби за појединим врстама сазнања. Њима је филозофија и те како помогла да утврде неопходне полазне принципе, мада су оне и у свим даљим фазама свог развитка, све до данас, биле принуђене да се на извјестан начин непрекидно суочавају са њом. Такође, треба имати на уму да науке нису постале „позитивне”, како се то уобичава рећи, зато што су окренуле леђа филозофији, што су, оправдано или не, оспориле њен значај и могућност за даљи развој, него зато што се по нужди научно-техничког развитка људских знања у модерној епохи појавила једна рационална тенденција да се људска знатижеља ограничи на испитивање „позитивног”, насупрот филозофској тежњи да се стално иде преко граница могућег.

У сваком случају, овај процес парцијализације наука не можемо гледати само по негативним посљедицама. Филозофија и хуманистичке науке данас јесу доведене у врло деликатан положај, али нисам далеко од закључка да овом свијету, оваквом какав је постао, заправо, никада нису биле потребније. Оно што им се може замјерити јесте сигурно та затвореност за другачије и ново, истрајавање на непромјенљивости једном успостављених метода и принципа, нефлексибилност. Филозофија се, истина, временом ослободила разних питања којима се раније бавила. Она су прешла у сферу других наука. Али то не треба гледати као на осиромашење него као на нужно растерећење филозофије. Развитак људских знања, можда никада као данас, просто намеће потребу да се постављају нова питања. А то је доминантно поље филозофије, гдје су, као што знамо, питања далеко важнија од

одговора и гдје она, једним потпуно новим приступом, поново може повратити негдашњи углед међу наукама.

Литература

- Бабић, Ј. (2019). Чему све служи универзитет? У М. Кулић (Прир.), *Национални идентитет и болоњска концепција универзитета*. (103–111). Пале: Филозофски факултет.
- Лаушевић, С. (2002). Мишљење свједочење. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

- Gehlen, A. (1990). *Čovjek – njegova priroda i njegov položaj u svijetu*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost.
- Goldman, L. (1960). *Humanističke nauke i filozofija*. Beograd: Kultura.
- Korać, V. (1966). Filozofija i nauke u traženju istine. У М. Životić (Прир.), *Filozofija* (III), 285–289. Beograd: Časopis Jugoslovenskog udruženja za filozofiju.
- Tadić, Lj. (1995). *Retorika*. Beograd: Filip Višnjić.
- Fuko, M. (2013). *Humanističke nauke*. Podgorica: Aletheia.
- Šeler, M. (1987). *Položaj čovjeka u kosmosu*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost.

Ognjen R. Kandić
University of East Sarajevo
Faculty of Philosophy

THE POSITION OF PHILOSOPHY
AND HUMANITIES IN TECHNOCRATIC SOCIETY

Summary

Development of technology, especially since the second half of the last century, has significantly reshaped our reality, habits and needs, and made the world we live in almost futuristic. It is the continuous domination of technical sciences which over time has brought the humanities to an unenviable position, primarily philosophy, which is based on completely different principles and scientific methods, and finds its goal and purpose in itself, not in something external, pragmatic, material. In this paper, we will try to show, through a brief historical review, how this conflict between the humanities and the natural, special, positive sciences, which gradually built this technocratic society, arose. The author tried to justify the role and importance of philosophy in postmodern age, when the possibility of its contribution to the further development of real human knowledge is explicitly disputed, as well as to show the transition of originally philosophical spheres of interest in the field of research of other sciences as its relief, not impoverishment.

Key words: philosophy, humanities, man, scientism, positive science, technique, technocracy

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука

3(082)

ДРУШТВО знања и процес трансформације филозофских,
друштвено-хуманистичких наука / приредио Мишо Кулић. - Пале :
Филозофски факултет, 2021 (Источно Сарајево : Корикомерс). - 255
стр. ; 23 см

Текст ћир. и лат. - Тираж 290. - Напомене и библиографске
референце уз текст. - Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на
енгл. језику.

ISBN 978-99976-45-18-0

COBISS.RS-ID 132903169