

Izobraževanje – družbena samorefleksija

CVETKA HEDŽET TÓTH

Povzetek Znotraj evropske skupnosti danes govorimo o investicijski državi in ne več o socialni državi, kot smo še v nedavni preteklosti. Prav tako razpravljamo o spreminjanju osebnosti, zato je v najnovejši dobi, ki se samovšečno imenuje posthistorična doba po izteku utopij, dvestoletne zgodbe revolucij in sesutju socializma boljševiškega izvora (1789–1989), zelo pogosta beseda individualizacija – s prizvokom izrazite nesolidarne, egoistične države – in ne več družba, saj družbe kot take naj sploh ne bi bilo; so samo posamezniki in družboslovje skupaj s humanistiko naj bi pomenilo predvsem nekakšno nadziranje družbe. Mnoge je privatizacijski zagon z vsem svojim priseganjem na individualizacijo pripeljal do spoznanja, da vsa smejoča in hahljajoča se demokracija, odeta v belino kalodontnega nasmeška, ni nič drugega kot simptom represivne družbe.

Ključne besede: • akademsko izobraževanje • bolonjski študij • reforma univerze • solidarnost • Theodor W. Adorno •

NASLOV AVTORICE: dr. Cvetka Hedžet Tóth, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija, e-pošta: cvetka.toth@ff.uni-lj.si.

DOI 10.18690/2638-0219.5.1-2.65-78(2019)

ISSN 2386-0219 tiskana izdaja / 2463-8005 spletna izdaja © 2017 ANALI PAZU^{HD} (Murska Sobota)

Dostopno na <http://hd.anali-pazu.si>

Education as social self-reflection

CVETKA HEDŽET TÓTH

Abstract Within European Community, it has become increasingly more common to speak of Investment State rather than Welfare State. Likewise, it has become more topical to discuss the change of personality. This is why the present time – narcissistically called the post-historic age, after the end of utopias and after two centuries of revolution and the fall of the socialism of Bolshevik origin (1789-1989) – sees a frequent use of the word individualisation (with a pejorative connotation of extremely non-solidary, egotistic bearing), which has replaced the word society. The reason for this is the basic contention that society as such does not exist. What exists is individuals, and the role of social sciences and humanities mostly implies some kind of control over society. The privatisation process with its affirmative stance toward individualisation has seen many a scholar come to realize that the grinning democracy, clothed in the white robes of artificial smile, is all but a symptom of a repressive society.

Key words: • academic education • Bologna studies • university reform • solidarity • Theodor W. Adorno •

CORRESPONDENCE ADDRESS: Cvetka Hedžet Tóth, PhD, University of Ljubljana, Faculty of Philosophy, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenia, e-mail: cvetka.toth@ff.uni-lj.si.

DOI 10.18690/2638-0219.5.1-2.65-78(2019)

ISSN 2386-0219 Print / 2463-8005 On-line © 2017 ANALI PAZU^{HD} (Murska Sobota)

Available at: <http://hd.anali-pazu.si>

Od nastanka modernih družb ni bilo v nobeno področje življenja položenega toliko upanja kot prav v področje izobraževanja. Izobraževanje je bila malomeščanska utopija, da je med mezdnim delom in kapitalom možna še tretja oblika eksistence, izobrazba je bila upanje delavskega razreda, da je mogoče z vednostjo doseči tisto moč, ki so mu jo preprečile doseči neuspele in izostale revolucije, izobrazba je bila in še vedno je sredstvo, ki naj bi omogočalo emancipacijo in integracijo spodnjih slojev, žensk, migrantov, obstrancev, invalidov in zatiranih manjšin, izobrazba v informacijski družbi velja za zaželeni resurs v tekmi za položaje, izobrazba je sredstvo, ki naj bi preprečevalo predsodke, diskriminacije, brezposelnost, lakoto, aids, nehumanost in genocid, se spopadlo z izzivi prihodnosti in mimogrede še osrečilo otroke in zaposlilo odrasle.

Konrad Paul Liessmann, 2006

1. Reforma univerze – emancipacijsko gibanje

Znotraj evropske skupnosti danes govorimo o investicijski državi in ne več o socialni državi, kot samo še v nedavni preteklosti. Prav tako razpravljamo o spreminjanju osebnosti, zato je v najnovejši dobi, ki se samovšečno imenuje posthistorična doba po izteku utopij, dvestoletni zgodbi revolucij in sesutju socializma boljševiskega izvora (1789–1989), zelo pogosta beseda *individualizacija* – s prizvokom izrazite nesolidarne, egoistične države – in ne več družba, saj družbe kot take naj sploh ne bi bilo; so samo posamezniki in družboslovje na čelu s sociologijo (naj bi) pomeni(lo) celo nekakšno nadziranje družbe. Neoliberalizem ni zahteval samo radikalne spremembe ekonomije, ampak tudi spremembo duše. Prišlo je celo do čudne bratovščine med ekonomijo in kulturo, in vračanje kapitalizma prinaša s seboj reorganizacijo tudi na področju kulture, etike, skratka, s seboj prinaša povsem novo racionalnost, »praktične in moralne agense«.¹ Interakcija med ekonomijo in kulturo je zelo močna, tesna in skrajno soodvisna in ta »mehanizem kapitalistične kulturne integracije«² je uspelo Jürgenju Habermasu (roj. 1929) zelo dobro pojasniti. Nasploh so prispevki frankfurtske šole o tej kapitalistični kulturni integraciji zelo dragoceni, dobesedno klasični ali kar »vselej sodobni«.

Kar poteka kot družbena modernizacija, je zavito v skrajnosti, ki so medsebojno militantne, in tukaj Habermas pogosto navaja besede izrazito katoliško usmerjenega ameriškega profesorja Petra Steinfelsa (roj. 1941), »opazovalca novega stila, ki so ga neokonzervativci v sedemdesetih letih vtisnili intelektualni sceni«³ – ta se še vedno nadaljuje v naših razmerah, zdaj, na začetku stoletja, ki se je komaj začelo. Gre za diskusijo, ki »poteka tako, da vse, kar bi lahko bilo razumljeno kot izraz opozicijske mentalitete, postavi v tako luč, da je v svojih konsekvencah povezljivo s to ali ono vrsto ekstremizma; tako je npr. zveza med modernostjo in nihilizmom, med dobrodelnimi programi in ropanjem, med državnimi posegi in totalitarizmom, med kritiko izdatkov za oboroževanje in partnerstvom s komunisti, med feminizmom in bojem homoseksualcev

¹ Jürgen Habermas: *Conservatism and Capitalist Crisis*, New Left Review, 1979, št. 115, str. 74.

² Prav tam, str. 79.

³ Jürgen Habermas: *Moderna – nedokončan projekt*, Problemi – Literatura, 1987, št. 6, str. 199.

za svoje pravice na eni strani ter na drugi strani razbijanjem družine, med levico nasploh in terorizmom, antisemitizmom ali kar fašizmom.«¹ Miselnega zagona take očitajoče diskusije »personalizacije in grenkobe zmerljivk intelektualcev« iz neokonzervativne usmeritve po Habermasu »ne gre pojasnjevati psihološko«, kajti njihov temelj je »v analitični šibkosti neokonzervativnega nauka samega.«²

Konzervativni – bodisi da uporabljamo izraz novokonzervativizem³ ali neokonzervativizem – pristop potiska in prelaga negativne ekonomske posledice na kulturo. Tako novokonzervativci marsikaj kriznega, kar se dogaja v družbi, podtikajo kulturi in tu pritiskajo na etiko in njene vrednote. Inavguracija tega, še posebej po letu 1989, je ravno delo Petra Steinfelsa *Novokonzervativci (The Neoconservatives)*.

Kritika hedonizma, še posebej uperjena proti levičarsko usmerjenim intelektualcem, izvira iz očitka pomanjkanja »pripravljenosti identifikacije in poslušnosti, kot narcizem, umik statusne in zmogljivostne konkurence«, skratka, tradicionalna etika poslušne discipline in delovne (garaške) etike je sesuta in za vse to je treba udariti po novem razredu, to pa so levičarski intelektualci, nad katere naj stopa politika preko ministrstev s svojimi finančnimi sankcijami, varčevalnimi ukrepi ter zniževanjem in zamrznitvijo plač. Demagogija z vrednotami je prejela svoj politični odmev celo z besedami vodje takratne nemške opozicije in poznejšega nemškega kanclerja Helmuta Kohla v nemškem parlamentu 9. septembra 1982, namreč da gre »za duhovno-moralno krizo.«⁴ Skratka, kriza, ki izhaja iz nezaželenih posledic neustrezne ekonomske rasti, je kriza vrednot in ti, ki so kot *novi razred* krivi za to, tj. intelektualci, zaslužijo sankcije. Kot Habermas posebej in jasno opozarja: »intelektualci postajajo najbolj izpostavljena tarča neokonzervativne kritike«,⁵ dobesedno po Petru Steinfelsu: »Novi razred in njegova sovražna kultura morata biti ukročena ali potisnjena iz vseh občutljivih okolij. (*The new class and its adversary culture must be tamed, under threat of being purged from responsible milieus.*)«⁶

Vse do danes in že do onemoglosti ponavljamo to frazo o krizi kulture in vrednot; to je skrajno zideologizirana podoba nečesa, kar je zdaj že naše sledništvo. Kako dolgo še?

Kaj je substanca etičnega odzivanja na vsiljeni kapitalizem in njegovo privatizacijo, ki je nihče od nas ni povabil? Klicu nazaj k naravi sledi še klic nazaj h kulturi in nekakšnim večnim, naravno danim antropološko-psihološkim danostim kot človekovim stalnicam. Izobraževanje na univerzitetni ravni mora temu slediti in kontekst bolonjske reforme se

¹ Prav tam.

² Prav tam.

³ Zelo zanimiv in pregleden je izbor Habermasovih del na temo o novokonzervativizmu v angleščini, izbor, ki zajema nekako dvajsetletno obdobje, in sicer 1968–1988. Gl. Jürgen Habermas: *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate* (ur. Shierry Weber Nicholsen), Polity Press, Cambridge 1989.

⁴ Jürgen Habermas: *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik*, nav. iz Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, str. 35, in opomba 17, str. 55.

⁵ Prav tam, str. 35.

⁶ Peter Steinfels: *The Neoconservatives*, Simon&Schuster, New York 1979, str. 65.

je na to odzval, vse s parolo *Smo pač Združena Evropa*. Filozofska fakulteta tu ni in ne more biti izjema. Mnogi kljub vsem pritiskom poskušamo (nekdanjo) akademsko odličnost ohranjati skozi nove, ne več prepričljive akademske pogoje.

Tako o univerzitetnem izobraževanju govorimo v trenutku, ko nas je mnoge privatizacijski zagon z vsem svojim priseganjem na individualizacijo pripeljal do spoznanja, da vsa smejoča in hahljajoča se demokracija, odeta v belino kalodontnega nasmeška, ni drugo kot simptom represivne družbe, za katero je po nemškem filozofu in sociologu Theodorju W. Adornu (1903–1969) značilno, da »sta svoboda in nesramnost eno in isto«. ¹ K bolečini tega trenutka, na začetku stoletja, ko v Evropi doživljamo čudne reforme univerzitetnega študija in izobraževanja, spada spoznanje, da ta čas intelektualcem ni naklonjen: »Nedvomno doživlja sedanost neke vrste zaton intelektualcev; v njej bije ura strokovnjakov, ob hkratnem odstopu pristašev splošne morale. Inteligenca, opotekajoči razred, vleče nove razmejitvene črte po zemljevidu dejanskega. Da obstaja med politiko in življenjem skupni imenovalc, zdaj ne verjamejo več niti intelektualci, katerih naloga je bila, da si o tem javno delajo iluzije.« ² In zato si bolonjska prenova študija prizadeva izriniti humanistiko do skrajnosti, kajti humanistika je podlaga za izobraževanje intelektualcev.

Že Jean-Paul Sartre je v šestdesetih letih 20. stoletja znotraj funkcionalizacije izobraževanja na akademski ravni – podpirali so jo vsi politični sistemi od Japonske in ZDA do Nemčije – prepoznal razvojni trend, ki je ukinjal klasičnega intelektualca in na njegovo mesto postavljal ideal strogo specializiranega strokovnjaka. Njegov *Obrambni govor za intelektualce*, ki ga imamo prevedenega v slovenščino, ³ nam je, na srečo tudi s Sloterdijkovo teoretsko pomočjo, v krepko oporo.

Peter Sloterdijk (roj. 1947) kot močan intelektualec, filozof in Adornov učenec, ki ga pogosto poslušamo po nemški televiziji 3sat, je teoretsko zelo prepričljiv v svojem poskusu analize antitotalitarizma, kar je očiten Adornov vpliv. Kakšen humanizem sledi iz številnih zdajšnjih kritik totalitarizma? Sloterdijkova filozofija vsekakor ni medijsko uglašeno demoniziranje komunizma oziroma protikomunizem skozi protitotalitarizem, ki se je razbohotil med mnogimi nekdanjimi levičarskimi intelektualci, tudi pri nas, v Sloveniji.

Um, ki je v ozadju te kritike je, t. i. transverzalni um, ki naj bi ga potrebovala naša doba, vendar definicija tega uma ni ravno spodbudna, kajti: »Nič drugega kot dobra stara moč razsojanja, moderno okrašen zdrav razum (*common sense*) je to, kar se skriva za čednim imenom, transverzalni um'.⁴

¹ Theodor W. Adorno: *Minima moralia: refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba / *cf., Ljubljana 2007, § 71, str. 120.

² Prav tam.

³ Gl. Jean Paul Sartre: *Filozofija – estetika – politika*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981, str. 257–246.

⁴ Hauke Brunkhorst: *Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebtheit des Denkens*, Junius, Hamburg 1990, str. 71.

Že Heglu je bilo jasno, da je stališče »zdravega človeškega razuma«¹ hudo sprto s humanostjo in solidarnostjo v medčloveških odnosih, in duhu, ki razmišlja na tej ravni, očita, da še sploh ni dojel tega, kaj je njegovo pravo bistvo, saj dobri stari *zdravi razum* misli po logiki *Kdor ni z menoj, je proti meni*. Teoretsko levičarstvo nas nagovarja, prepoznamo se in udarna moč mladosti, ki ostaja trajno navzoča v nas, se spreminja v resonanco, ki nikdar ne utihne, zveni pa tostran tradicionalno levega in desnega.

Nadvse čaščeni pojem tolerance sam sebe sesuva že zato, ker se zakoni ekonomije nikdar ne obnašajo tolerantno. Med ljudmi se to čuti kot bestializacija, ki se navzven prikriva z zapovedanim *keep smiling* tudi takrat, ko kdo – s pobeljenimi zobmi – povsem neprizadeto reče: »Najšibkejši člen, marš, ven!« Privlačnost kalodontnega nasmeška!

Svoje slušatelje je Adorno že na prvem, uvodnem predavanju o sociologiji – in ne gre pozabiti, da so ta predavanja potekala samo eno leto pred njegovo smrtjo – opozoril na »idejo svobode študija«, ki na »akademskem področju pomeni akademsko svobodo«, zato je prepričan, »da to idejo svobode, kar na akademskem področju pomeni akademsko svobodo, ko torej idejo svobode študija jemljemo zelo resno – in prepričan sem, da jo tudi vi jemljete enako resno, kot jo sam –, da se torej to do neke mere nanaša tudi na samo študentovo oblikovanje lastnega študija«. ² Torej, dober poduk bolonjski zasnovi študija, da neguje in ohranja idejo svobode, ki naj bi jo vsak akademsko izobraženi ³ človek trajno ponotrانجil in v soočenju z vsem, prav vsakim dejstvom, tudi vedno dokazoval.

Poudarek na ideji svobode dobimo tudi pri filozofu Karlu Jaspersu (1883–1969), ki je prav tako kot Adorno doživljal nacistični pregon; nekaj ur pred deportacijo v taborišče skupaj z ženo, ki je bila judovskega porekla, ga je na srečo rešil prihod zavezniških sil. Tisto, kar bi po Jaspersu moral dati univerzitetni študij v sodobnem času, je predvsem *ideja*, in po njegovem je smisel *ideje univerze* v razmišljanju, skratka: *znati misliti*. Jaspers je že v času svojega študija od univerze pričakoval kar največ duhovne svobode, ki vključuje tudi svobodo študentskega življenja in spontanost v druženju na akademski ravni, predvsem pa svetovljansko usmerjenost in ne zapiranje v nacionalne, nemške okvirje. ⁴ Že leta 1924 je opazil, da je vse to postajalo čedalje bolj ogroženo in da je celo izginjalo, v trenutku je ugasnila »univerza kot stvarnost svobodnega duha«. ⁵

¹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, W 3 (Werke (W) 1–20, ur. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, str. 64.

² Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, Sophia, Ljubljana 2016, str. 8.

³ Gl. Theodor W. Adorno: *Theorie der Halbbildung*, nav. iz Theodor W. Adorno: *Soziologische Schriften I*, GS 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, str. 93–121. Omenjeni prispevek je preveden v slovenščino.

⁴ Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*, Piper Verlag, München 1977, str. 58.

⁵ Prav tam, str. 62.

Ideja univerze živi v vsakem študentu in profesorju in nikakor ne samo institucionalno in Jaspers daje priznanje tej ideji, kajti ta pomeni »popolno svobodo, skromno življenje z eno samo nalogo, misliti; in mir za to«. ¹ Sesuvanje avtonomije univerze, jemanje svobode akademskemu študiju pomeni po Jaspersu uničevati intelektualno ustvarjalnost na univerzi, s tem pa je »duh univerze uničen«² in politično vsiljeni koncept študija v Evropi – tako po bolonjsko – je zelo blizu temu.

Tako se v zadnjem času sindikati po univerzah zavzemajo za to, kar bi sicer moralo biti v pristojnosti avtonomije univerze in njene svobode, vendar sindikalizem ni in ne more biti trajna rešitev. Kljub vsemu se ne odrekamo avtonomiji univerze in še manj idealu »tistega končnega smotra, ki je dosežen z izobrazbo – samospoznanje in svoboda. Ta določitev daje smisel vsej vednosti. Človeški duh se hoče bolje razumeti, in vsa znanost in tehnologija mora napraviti človeka svobodnejšega v njegovem delovanju.«³

2. Kdo in zakaj nam je vsilil bolonjsko visokošolsko reformo

To je bilo politično dejanje, ki je izobraževanje namenoma spreminjalo v sredstvo, med drugim za učinkovitejšo delovanje ekonomij. Tako je vse postalo izmerljivo, zgolj kvantitativno opredeljeno, in ko nekateri o izobraževanju še vedno razmišljajo »kot o idili solidarnega sožitja in nekonfliktne integracije, pa se drugi kar ne morejo nasiti tekmovalj, konkurence, testov, mednarodnih točkovanj, evalvacij, ukrepov za zaščito kvalitete in kurzov učinkovitosti«. Liessmann si je suvereno upal zapisati tole daljšo misel: »Mizerija evropskih univerz ima svoje ime: Bolonja. Preusmeritev postsekularnega izobraževalnega sektorja po zgledu – kot se zdi na prvi pogled – angloameriškega modela tristopenjskega sistema, za katerega so se leta 1999 v Bolonji dogovorili evropski šolski ministri, je izšla iz ideje postavitve enotnega evropskega visokošolskega prostora, ki bi povečala primerljivost in s tem mobilnost znanstvenikov in študentov.«⁴ Zakaj je prišlo do tega, po kakšni logiki?

Po izrazito in izključno politični! Naravnost, brez olupševanj povedano gre za tole: »Kar je na ravni političnih teženj po združevanju klavrno propadlo za zavrnitvijo evropske ustavne pogodbe, je bilo moč izpeljati vsaj na ravni izobraževanja in morda vendarle pognati v tek motor nadaljnje integracije in širitve, še zlasti ker za se za bolonjski proces zavzemajo številne države, ki na članstvo v EU še čakajo. Kar je na prvi pogled videti plavzibilno – osnovanje enotnega evropskega visokega šolstva –, se na konkretni ravni vendarle izkaže za nadaljnji moment v procesu odnemanja od evropske ideje univerze.«⁵

¹ Prav tam, str. 63.

² Prav tam.

³ Konrad Paul Liessmann: *Teorija neizobrazbe*, Problemi, 2009, št. 6–7, str. 42.

⁴ Prav tam, str. 56.

⁵ Prav tam, str. 56–57.

Tako kot некоč nam še vsem znana skupna izobraževalna jedra pomeni reforma visokošolskega študija nadomestilo za vrsto spodletelih reform od političnih, bančnih, ekonomskih in podobno. Krogi iz številnih vodilnih rektorskih vrst univerz po Evropi, vključno z ljubljansko, so spregovorili celo o *bolonjski zaroti* in vemo, da se tega ni dalo preprečiti.

Ko ljudje iz neakademiških vrst sprašujejo o tem, kaj je bolonjska reforma študija, jim človek iz akademskih krogov to še najlažje razloži z izrazi kot industrija izobraževanja, *polizobrazba* (*Halbbildung*), trženje znanja ali kar množično poneumljanje, in vsi smo edini, da ta »*skolarizacija univerze* (*Verschulung der Universität*) – vsi ti izrazi so Adornovi – ni nič dobrega. Se pa ta proces nadaljuje in mnogi ne razumemo, zakaj.

Adorno je že v svojem času opozoril na »vsepovsod opazne simptome razkroja izobrazbe«,¹ še pri izobražencih samih, kajti med drugim se očitno znižuje duhovna zahteva do teh, ki se izobražujejo. Ta proces je Adorno v petdesetih letih 20. stoletja razumel kot nekaj, kar se bo samó nadaljevalo in nekdanja funkcionalizacija izobraževanja v podobi sprotnega študija je te tendence tudi potrjevala. Toda tukaj so na delu določeni sovisni družbeni momenti, vpetost v širše dogajanje, o katerem Adorno že zelo zgodaj ugotavlja tole: »Kar je nastalo iz izobrazbe in se sedaj, zagotovo ne samo v Nemčiji, sedimentira kot neke vrste negativni objektivni duh, to bi bilo moč izpeljati že iz zakonov gibanja družbe, celo iz pojma izobrazbe. Izobrazba je postala socializirana polizobrazba, vsepričujočnost odtujenega duha. Glede na genezo in smisel polizobrazba ni pred izobrazbo, ampak ji sledi. V njej je vse ujeto v zanke podružbljenja, nič ni več neoblikovana narava; toda njena surovost, tisto staro neresnično, se trdoživo vzdržuje pri življenju, se reproducira in razširja.«² Narava ne prehaja več v kulturo, ampak prej v barbarstvo, in tako nastala polizobrazba je kot slepa pega, ki zahteva kritično refleksijo, teorijo, ki se je s tem dejstvom zmožna soočiti.

In ko gre za izobrazbo, gre najprej za kulturo, saj »izobrazba ni nič drugega kot kultura po plati njene subjektivne prisvojitve«. ³ Kultura je hkrati pomenila svobodo, vendar tukaj po Adornu nastaja neki primanjkljaj, kajti vzpon in emancipacija meščanstva nista prinesla tega, da bi meščanska družba pomenila dejansko emancipacijo človeštva. Kot da bi humanizem ostal nekaj nedorečenega, samo na pol poti, in tako je nastal prostor za vdor marsičesa. Po eni strani je kultura dojeta kot samo duhovna in zdaj postaja »samosmoter«, tako kot je o tem razmišljal Wilhelm Dilthey. Po drugi strani pa postaja kultura sredstvo za prilagajanje in oblikovanje stvarnega življenja, sredstvo, ki lahko zajezi in nevtralizira izbruhe kaotičnosti, skratka, ljudje naj »se drug ob drugem obrusijo«. ⁴ Humanistična ideja izobrazbe je želela hkrati obvladati to, kar je v človeku živalskega, in ohraniti naravno, da bi z njim omogočila »upor zoper pritisk trhlega človeškega družbenega reda«. ⁵

¹ Theodor W. Adorno: *Teorija polizobrazbe*, Problemi, 2009, št. 6–7, str. 5.

² Prav tam, str. 6.

³ Prav tam.

⁴ Prav tam, str. 7.

⁵ Prav tam, str. 8.

Tukaj bi se lahko prepoznal Nietzsche kajti smisel izobraževanja vidi v tem, da institucija, ki izobražuje, mladega človeka ne odteguje naravi: »Ne zmotite njegovega naivnega, zaupanja polnega, tako rekoč osebno-neposrednega odnosa do narave.«¹ Ohranjati odnos do narave pomeni negovati naivno metafiziko, kajti »gozd in pečina, nevihta, jastreb, posamezni cvetovi, metulj, livada, pobočje govorijo vsak v svojem jeziku, v njih se mora, kakor v nešteti razmetanih refleksijah in odsevih, v pisanem vrtincu spremenljivih pojavov tako rekoč ponovno prepoznati; tako bo v veliki prisodobi narave nezavedno podoživel metafizično enotnost vseh stvari in se z njeno večno vztrajnostjo ter nujnostjo hkrati tudi sam pomiril.«² Osebna bližina narave torej, in ne učiti se, kako naravo podjarmiti.

Z izkoriščevalskim in celo z zvitim preračunavanjem, prelisičenjem narave si naravo podrejamo in etika tako ni več človekova druga narava, ampak postaja človekova proti narava in v tem je eden najbolj dragocenih ničejevskih – ne ničejanskih – vidikov etike. »Tako je resnično izobraženemu podeljeno neprecenljivo dobro, da brez kakršnega koli preloma lahko ostane zvest zamišljenim instinktom svojega otroštva, s čimer lahko doseže mir, enotnost, povezanost in ubranost, česar nekdo, vzgojen za življenjski boj, ne more niti zaslutiti.«³ Emancipacijski vidik izobraževanja človeka kot posameznika in celotne družbe, ki ohranja svobodo, skratka izobraževanje onstran vsakršne represije, zatiranja sebe in drugega.

Tako je Adorno že v svojem času še v *Uvodu v sociologijo* študente opozarjal na protislovje med motivom »poenostavitve univerze, torej njene skolarizacije, ki vas v smislu poklicnega izobraževanja in predizobraževanja razbremenjuje ovinkov« in pričakovanj študirajočih na univerzi v prihodnje, kajti kot trajno je naslovil »zahtevo po reformi univerze, ki nam ne bo dirigirala, ki bo dajala prednost svobodni in neodvisni misli in se bo predvsem v to tudi usmerjala.«⁴ Enostavneje rečeno: gre za to, naj akademsko izobraževanje oblikuje tako strokovnjaka kot hkrati tudi intelektualca, ne pa, da ta proces – ki omogoča postati in biti intelektualec – amputira po bolonjsko z zelo prefinjenim funkcionalizmom, ki je celo normiran in povrhu izrazito kvantitativno naravnani, tj. usmerjen v točkovanje in brezobzirno zbiranje točk.

Z reformo univerze in z njo povezanim študentskim gibanjem Adorno razume, da gre po eni strani »za resnično emancipacijsko gibanje, ki bi rado privedlo do tega, da se misel ne bi držala povodca, da bi se nasproti splošnim prisilam prilagajanja, kot jih izvaja družba in kot jih v zadnjem času usmerja tudi kulturna industrija, postavila nekaj takšnega, kot je oblikovanje avtonomne sposobnosti presoje in razsodne moči.

¹ Friedrich Nietzsche: *O prihodnosti naših izobraževalnih ustanov*, A priori, Ljubljana – Gornja Radgona 2016, str. 87.

² Prav tam.

³ Prav tam, str. 87–88.

⁴ Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, str. 8–9.

In ti razmisleki nas zatem popeljejo prek gole institucionalnosti univerze in postanejo kritika družbe, ki ljudem s tem, ko jih v čedalje večji meri integrira, kot temu pravimo, hkrati jemlje njihove možnosti.«¹ Takšna reforma starejšega človeka, kot je Adorno sam, človeka osrečuje in celo ohranja nekaj utopičnega.

Hkrati s to reformo univerze, ki je emancipacijska še v širšem družbenem smislu, je tu navzoča še ena plat reforme, ki ni spodbudna. Gre za instrumentalizacijo izobraževanja, vpeljavo tega, kar je tesni Adornov sodelavec z univerze v Frankfurtu Max Horkheimer (1895–1973) imenoval »instrumentalni um«, ki je usmerjen v »skolarizacijo univerze, v njeno spremembo v nekakšno tovarno ljudi, ki na čim bolj racionalen način proizvaja blago po imenu delovna sila in ljudi usposablja za dobro prodajanje svoje delovne sile kot blaga.«² Pri rubriki opisa predmeta v bolonjskem univerzitetnem programu je ta skolarizacija vpisana kot »cilji in predmetno specifične kompetence« in gre na škodo gibanja za avtonomijo univerze.

Iz Bruslja smo pred leti prejeli priporočilo, naj za visokošolski študij uvedemo šolnino. Senat filozofske fakultete je o tem razpravljal in odločno odklonil, kajti v take predloge je vključeno še zelo določeno dojetje demokracije. Človekova pravica do izobraževanja je temeljna človekova potreba, ki mora ostati socialno-solidarna kategorija – javno dobro – in nikdar ne sme biti transformirana v ekonomsko kategorijo, v tržno blago; recimo po pravilu kolikor denarja imaš, toliko izobrazbe boš dobil, in toliko zdravja boš imel kolikor ti to dopušča tvoja plačilna zmogljivost. Kot takratna senatorka filozofske fakultete (2009–2013) sem to odločno poudarila in študenti so se mi prišli zahvalit. Soočeni smo bili s kar najbolj rafiniranimi (hinavskimi) ukrepi in pričakovanji Združene Evrope in njeni diktati iz Bruslja so vse do danes kot politično leglo »izsuševanja virov družbene solidarnosti«,³ ki vodi v socialno patologijo tako znotraj zasebnega kot tudi javnega področja, skratka v celotni družbi.

Filozofi kot Jürgen Habermas in Jacques Derrida od Združene Evrope – čeprav je to Evropa različnih hitrosti – pričakujejo, da se ne bo spustila pod merila socialne pravičnosti, za katere je že v preteklosti sama dala zgledne vzore, in da bo v času politike »onstran nacionalne države« kot »politika brzdanja kapitalizma v prostorih brez meja«.⁴ Glede na to, da v svetu sodobne družbe prevladuje troje dejstev, in sicer »denar, moč in solidarnost«, mora po Habermasu vsekakor »socialno povezujoča sila solidarnosti« obvladovati premoč denarja in administrativno moč politike, skratka, razvita solidarnost mora skrbeti za družbeno uravnoteženost. Tem Habermasovim stališčem vsekakor velja samo pritrditi.

¹ Prav tam, str. 100.

² Prav tam, str. 101.

³ Jürgen Habermas: *Kulturelle Gleichbehaltung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, str. 285.

⁴ Gl. Jacques Derrida, Jürgen Habermas: *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, 2003, št. 259–260, str. 249. (Iz Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31. 5. 2003.)

Človek, ljudje smo mnogo, mnogo več kot samo privesek ekonomije – ena od parol moje burjevstniške generacije 68, ki se je protestno, celo za ceno policijskih pendrekov upirala funkcionalizaciji visokega šolstva, takrat pri nas propagiranega kot ideja sprotnega študija.

Skratka, naj bo še enkrat odločno poudarjeno: nikdar ne more biti reforma univerze nadomestek za vse druge spodletele reforme, od ekonomskih, političnih, bančnih pa še kakšnih. V imenu avtonomije univerze, svobode akademskega študija, možnosti izbire za študijsko smer, ki si jo vsak posameznik sam izbere, mora vsaka reforma univerze – ki sicer je vedno vpeta v aktualno družbeno stanje – ostati avtonomna in kot taka smiselna kot najširše emancipacijsko gibanje.

3. Filozofija – temelj humanizma

Ameriški filozof Richard Rorty (1931–2007) nam želi dopovedati, da naše znanje o čemer koli že ni nikdar dokončno, enkrat in za vselej veljavno, tako zelo, da bi ga smela arhivirati celo kakšna tajna služba in policija ter ga s terorjem varovati. Dela klasikov beremo zato, da nam pomagajo do sproščenega uvida v znanje, in že branje Platonovih del nam onemogoča to, da bi znanje popredmetili. Svobodni in neobremenjeni se lotevamo diskurza, ki sproža spontanost in z njo nove misli in odkritja, misli, ki se nam porajajo kot iskre, ki sežejo celo do neba.

Rorty je bil filozofsko zelo izobražen; poznal je zgodovino filozofije in njene klasične tekste. Kot filozof je poudarjal, da ni nepomembno, kako dojemamo vez med humanizmom, filozofijo, znanostjo, politiko in etiko, in tukaj naslovna formulacija prispevka *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe* (*Analytical Philosophy and Transformative Philosophy*) iz leta 1998 ogromno pove. Tako je Rorty v filozofiji videl sredstvo za možnost preobrazbe, tiste, ki jo humanizem potrebuje, da bi se ljudje odvrnili od okrutnosti, najprej svoje lastne.

Filozofija je in ostaja temelj humanistike, čeprav ne več v absolutno prednostnem pomenu, in Rorty ne želi, da bi ostala nekakšna stara, zastarela disciplina, nasprotno, želi jo posodobiti. Seveda je tu dodatna privlačnost, že večkrat omenjeno Rortyjevo levičarstvo, ki je v bistvu najprej odločitev za solidarnost, ki sproža simpatije do zahodnega levičarstva, ki ni onemelo po letu uradnega konca socializma, tj. konca *Velike zgodbe revolucij in napredka* (1789–1989).

S filozofijo se ukvarjamo med drugim tudi zato, da bi si z njeno pomočjo pridobili »preobrazbene zmožnosti«, ki so nam jih po Rortyju omogočila intelektualna gibanja in tokovi 20. stoletja; tudi analitični in najboljši analitični filozofi so »naredili veliko za preobrazbo človekove samopodobe«.¹

¹ Richard Rorty: *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe*, Phainomena, 2005, št. 53–54, str. 118.

Analitični filozofiji je Rorty priznaval, da je filozofijo spet vrnila »nazaj na heglovsko, historično, romantično pot«, in s svojimi deli je »skušal povedati zgodbo, »kako je jezikovni obrat v filozofiji omogočil Kantovim dedičem, da so se sprijaznili z Darwinom in vzpodbudil anti-reprezentacionalistično smer, da soglaša z Nietzschejevim perspektivizmom in Deweyjevim pragmatizmom. Ta smer, ki gre od poznega Wittgensteina do del Sellarsa in Davidsona, nam je dala nov način mišljenja povezave jezika s stvarnostjo.«¹ Zdaj je mišljenju omogočeno to, kar so želeli nemški idealisti, ne da bi jim to tudi uspelo, namreč zaključiti »razpravo o utrujajočih psevdo-problemih relacije med subjektom in objektom ter videzom in stvarnostjo«.²

Vsekakor Rorty zelo preseneča s tem, ker je v analitični filozofiji videl celo izjemne preobrazbene zmožnosti, ki ne samo da heglovstva niso zavrgle, ampak je analitična filozofija celo del širše zgodbe, povezane s prepričanjem in trditvijo, »da človeška bitja lahko s pomočjo Wittgensteina, Sellarsa in Davidsona na eni ter Heideggerja, Foucaulta in Derridaja na drugi strani opustijo staro idejo, da je nekaj zunaj človeških bitij – nekaj takšnega kot Božja Volja ali intrinzična narava stvarnosti –, ki vrši avtoriteto nad človeškimi prepričanji in dejanji. To je zgodba, kako lahko določene institucije, ki smo jih podedovali od Grkov, raje zrušimo in zamenjamo, kot da bi jih skušali sistematizirati. Ta zgodba je, naj bo všečna ali ne, zgodba o preobrazbi, zgodba, v kateri bi Kierkegaard prepoznal etično-religiozno vsebino (čeprav je ta radikalno ateistična).«³ Zato Rortyjeva zgodba ne govori o tem, kako bi se morali izogibati analitičnim filozofom, ampak nas skuša narediti dovzetne in občutljive za potencial preobrazbenih zmožnosti, ki jih vsebujejo filozofije še posebej v novejšem času, in ena od teh je tudi analitična.

Peter Sloterdijk ne skriva ne skriva svojih simpatij do Friedricha Nietzscheja, kajti avtor *Vesele znanosti* je akademski filozofiji obrnil hrbet, tako kakor ga je ona življenju, in bil je »špilferderberski egoman', ki se ni ustrašil nobene posledice«.⁴ Zato povejmo kar v Sloterdijkovem jeziku: 'špilferderberska egomanija' je Sloterdijkov priljubljeni stil, vse do danes, in to dejstvo konec koncev ni navdušilo samo Sloterdijka, tudi Jaspersa je, ki je imenoval Nietzscheja – podobno kot Kierkegaarda – »nepogrešljiv kalilec miru, ki ga potrebujemo tako dolgo, dokler imamo lažni mir«.⁵ Sloterdijk sam je kot filozof nekdo, ki ga »najprej beremo kot neo-ničejevca«,⁶ in ničejevsko – ne ničejansko – občutenje sveta je njegova drža, ki jo je osebno razumel kot dionizični materializem in jo soočal z mislijo – Albert Camus, Georges Clemenceau –, kako je skrivnost Evrope v tem, da nima več rada življenja.⁷

¹ Prav tam, str. 118–119.

² Prav tam, str. 119.

³ Prav tam.

⁴ Peter Sloterdijk: *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, str. 69.

⁵ Karl Jaspers: *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*, DTV, München 1976, str. 173.

⁶ Sjoerd van Tuinen: *Peter Sloterdijk. Ein Profil*, Fink, Paderborn 2006, str. 10.

⁷ Peter Sloterdijk – Hans-Jürgen Heinrichs: *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, str. 33–35.

Zato je branje Sloterdijka privlačno, ponekod celo zelo, namreč vprašanje, zakaj se je Evropi to zgodilo, je pri Sloterdijkovih tekstih nenehno soočeno s protivprašanjem, ali bo življenje, ki ne živi več, še uspelo regenerirati. Kje se je začel proces zatajevanja življenja, kje torej začeti? Kot izhaja iz Sloterdijkovih razmišljanj, ne vedno dodelanih, marsikdaj nedorečenih in še zdaleč ne sistematičnih, se je med drugim treba upreti moči politizacije in prestižu idealizma, zato je več kot primeren kinizem, ki se je s svojo »plebejsko refleksijo«¹ uspel upreti aroganci in prevzetnosti idealizma, ki sta ga poseblejla Sokrat in Platon in poznejši sodobni cinizem kot skrajno subjektivna rezerva proti načinu življenja, ki ga nam, ljudem, vsiljuje politika s svojimi institucijami.

Nasproti humanizmu kritične teorije, pri kateri se je sicer izšolal, je Sloterdijk želel nekaj novega, samosvojega. Če se je kritična teorija spraševala, kako se soočiti s trpljenjem in z njim živeti, je Sloterdijka očitno bolj zanimalo vprašanje, kako trpljenje odpraviti, da bi živeli sproščeno in srečno, vendar Sloterdijk ne ponavlja stališč tradicionalnega idealizma.

Povojni humanizem, kljub vsem iluzijam, mora po Sloterdijku razumeti, da k reanimaciji humanizma spada dejstvo, da je človek tudi *homo inhumanus*, v katerem lahko nepredvidljivo popustijo vse etične norme in vse zavore. Zato motiv, »brez katerega humanistične tendence v celoti nikakor ni mogoče razumeti – niti v času Rimljanov niti v eri novoveških meščanskih nacionalnih držav«, po Sloterdijku pomeni, da »ima humanizem kot beseda in kot stvar vselej neki 'proti čemu', saj pomeni angažma za vračanje človeka iz barbarstva. Zlahka je razumeti, da so prav tista obdobja, ki so imela posebne izkušnje z barbarskim potencialom, ki se sprošča v nasilnih interakcijah med ljudmi, obenem obdobja, ko klic po humanizmu navadno postane glasnejši in zahtevnejši. Kdor danes sprašuje po prihodnosti humanitete in sredstev za humanizacijo, želi v bistvu vedeti, ali obstaja upanje, da bomo obvladali aktualne težnje človeka, da bi podivjal. Pri tem pa je vse bolj skrb vzbujajoče, da se divjaštva že od nekdanj običajno pojavijo prav na visoki stopnji razvitosti moči, in sicer bodisi kot neposredna vojna in imperialna surovost bodisi kot vsakodnevna bestializacija ljudi v medijih zabave, ki deluje v smeri sproščanja zavor. Za oboje so Rimljani priskrbeli modele, ki so zaznamovali Evropo – na eni strani s svojim vse prežemajočim militarizmom, na drugi pa z zabavno industrijo krvavih iger, ki nakazujejo pot v prihodnost. Latentna teza humanizma pa se glasi: pravo čtivo udomačuje.«² Filozofiji, ki ji po tradiciji pripada posredniška funkcija med nebom in zemljo, Sloterdijk pripisuje posredništvo v smislu pomirjanja agresivnih in divjaških strasti, že skoraj, podobno kot je to počel kanonični vpliv Schopenhauerjevega dela *Svet kot volja in predstava*.

¹ Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, str. 207.

² Peter Sloterdijk: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, str. 308–309.

V tem poskusu pomirjanja zdaj nastopa po Sloterdijku trenutek za filozofijo, kakor jo je sam razumel že v uvodnem delu svojih razmišljanj, ko je opozoril na bistvo in funkcijo humanizma z besedami, s katerimi se je očitno hotel distancirati od kritične teorije, v kateri je bil sicer izšolan: »Knjige so, je nekoč dejal poet Jean Paul, debelejša pisma prijateljem.

S tem stavkom je kvintesenčno in ljubko poimenoval bistvo in funkcijo humanizma: je prijateljstvo ustvarjajoča telekomunikacija prek medija pisanja (*Schrift*). Tisto, kar se od Ciceronovih dni imenuje *humanitas*, v najožjem in najširšem smislu spada med posledice opismenjevanja.«¹

Filozofija torej kot prijateljjevanje, nam dopoveduje Sloterdijk, da odkar »obstaja filozofija kot literarni žanr, novači svoje pristaše tako, da infektivno piše o ljubezni in prijateljstvu. Ne pomeni le govorjenja o ljubezni do modrosti – tudi pri drugih želi prebuditi to ljubezen. Pisana filozofija se mora za to, da je od svojih začetkov pred več kakor 2500 leti do danes sploh lahko ostala virulentna, zahvaliti uspehom svoje sposobnosti, da si prek besedila pridobiva prijatelje. Dopustila je, da jo je kakor verižno pismo pisalo več generacij, in kljub vsem napakam pri prepisovanju, ali pa nemara ravno po njihovi zaslugi, je s svojim spoprijateljvalskim urokom vplivala na prepisovalce in interprete.«²

K bolečini tega trenutka, na začetku stoletja, ki se je komaj začelo, in ko v Evropi doživljamo čudne reforme univerzitetnega študija in izobraževanja, spada spoznanje, da ta čas intelektualcem ni naklonjen: »Nedvomno doživlja sedanost neke vrste zaton intelektualcev; v njej bije ura strokovnjakov, ob hkratnem odstopu pristašev splošne morale. Inteligenca, opotekajoči razred, vleče nove razmejitvene črte po zemljevidu dejanskega. Da obstaja med politiko in življenjem skupni imenovalec, zdaj ne verjamejo več niti intelektualci, katerih naloga je bila, da si o tem javno delajo iluzije.«³ In zato si bolonjska prenova študija prizadeva izriniti humanistiko do skrajnosti, kajti humanistika je podlaga za izobraževanje intelektualcev. Filozofija pa je in ostaja sinonim za humanizem.

¹ Prav tam, str. 302.

² Prav tam.

³ Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000, str. 195.