

Tony Fry

V prihodnost usmerjena univerza

Povzetek: Članek analizira dve zelo vplivni kritični stališči glede prihodnosti poznomoderne univerze. Prva kritika temelji na priznani knjigi Billa Readingsa »Univerza v ruševinah«, druga pa na delih Jacquesa Derridaja o univerzi, še posebej na njegovem eseju »Univerza brez pogojev«. Avtor pojasnjuje nezadostnost obeh predpostavk v luči sodobnega netrajnostnega stanja. Še posebej ponuja primer za snovanje in razvijanje veliko bolj radikalnih perspektiv, ki bi lahko začele s preusmerjanjem univerzitetnega izobraževanja v smer nove kulture učenja, tj. kulture, v kateri univerza bolj služi za napredek trajnostne prihodnosti kot za ohranjanje obstoječega stanja.

Ključne besede: univerza, trajnostna prihodnost, kultura učenja, Bill Readings, Jacques Derrida, urmadka univerza

UDK: 378

Esej

Dr. Tony Fry, profesor, Griffith University, Queensland College of Art, PO Box 3370, South Bank Qld 4101, Australia; e-naslov: t.fry@griffith.edu.au

Z mesta, kjer se nahajam in oziram na vzhod in zahod, si je mogoče zamisliti dve prihodnosti univerze: lahko nadaljuje s sedanjim trendom instrumentalistične in numerične rasti ob hkratnem intelektualnem propadanju ali pa kot odgovor na »stanje sveta« začne proces institucionalne re-kreacije. Podprli bomo drugo stališče in pokazali na nezadostnost notranjih institucionalnih reform, in sicer s sklicevanjem na dve vplivni kritični stališči o poznomoderni univerzi ter z njuno primerjavo z nekoliko radikalnejšo perspektivo. Avtor prve kritike je Bill Readings, avtor druge pa Jacques Derrida.

Med ruševinami

Bill Readings je »univerzo v ruševinah« prvič razkril v članku v »The Oxford Literary Review« leta 1995 – leto preden je izšla tudi njegova knjiga s tem naslovom (»The University in Ruins«). Čeprav si je knjiga pridobila status vplivne radikalne kritike, je njena ocena na temeljni ravni zgrešena. Prav gotovo se lahko strinjamo z marsičim, kar je imel Readings (1996, str. 11) povedati, še posebej glede zdrsa univerze v korporativno vodeno potrošništvo, kjer instrumentalni interesi *statusa quo* zmeraj znova prevladajo nad napredovanjem humanističnega znanja. Ta zdrs je zdaj popoln in proizvaja ogromno število študentov, ki so pravo nasprotje kritičnemu premisleku in učenju. Takšni študentje svojo izobrazbo zelo pogosto sodijo po normah »potrošniške kulture«. Readings je prav tako poudaril, da je univerza dandanes prepolna jezika, ki v sebi nima nobene vsebine. Za primer uporabi izraz »odličnost«, ki je zdaj že čisto brez vsakršnega globljega pomena (prav tam, str. 18).¹ Tudi »odličnost« je namreč del jezika »potrošniške kulture«, kjer označuje, kako »logika kapitala« prežema jezikovno vedenje vsakdanjega življenja (prav tam, str. 175).

Readingsova težava ni v tem, da bi bila njegova kritika napačna, ampak da jo omejuje institucionalna introspekcija. Gre za tožbo, ki je trdno zasidrana v

¹ Odličnost obkrožajo še mnogi drugi izrazi (npr. identiteta, trajnostnost in ekonomija znanja), ki razkrivajo popolno nenavezanost na kakršno koli »resnično« vsebino (*referent*).

instituciji sami. Njegova večinoma vase uprta perspektiva ne prepozna vse večje potrebe po radikalno novih in v prihodnost usmerjenih vrstah znanja. Poleg tega pa avtorja priznanje, da je institucija univerze izgubila svoje »nacionalno kulturno poslanstvo«, ni peljalo k priznanju oziroma sprijaznjenju, da jo čaka še dosti večje poslanstvo (prav tam, str. 3).

Readingsov internalizem, njegova vdanost v življenje v ruševinah, se sklada z željo po ponovnem oživljanju konzervativnega humanizma: »Sedanja kriza univerze na Zahodu izhaja iz temeljnega preobrata v njeni družbeni vlogi in notranjih sistemih, ki pomeni, da središčna vloga tradicionalnih humanističnih disciplin v življenju Univerze ni več zagotovljena.« (Prav tam, str. 3)

Marsikaj bi lahko povedali o praktičnih in finančnih težavah, ki jih imajo univerze, a njihovi problemi so mnogo globlji. Mednje spada življenje s posledicami humanizma kot propadlega projekta (po Foucaultu lahko rečemo, da ni bil dovolj human) in z znanostmi, ki jih je instrumentalni esencializem zavrl in zamejil – to pa je stanje, ki onemogoča priznavanje višjega reda kompleksnosti (kjer razumevanje izhaja iz razkritja omejitev vere v znanje in razum). Povezava med opešano intelektualno gonilno silo razsvetljenstva in novejšim podleganjem silam trga je sprožila izdatno uničenje kulture znanja.²

Readings predlaga kulturne študije (*cultural studies*), okrepljene z dekonstrukcijo, kot progresivno področje spodbujanja institucionalnih sprememb (prav tam, str. 17). Gre za preveč optimistično stališče. V desetletju in pol, odkar je avtor zagovarjal to stališče, se kulturni študiji niso premaknili nikamor. Pravzaprav so kot ponudnik vsebin za prevladujoče »ustvarjalne industrije« zdrsni še globlje v popularizem in trg (prav tam, str. 121). Kulturni študiji prav gotovo ne ponujajo več načina za premišljanje o univerzi (Grossberg idr., str. 72–82).³ V splošnejšem smislu Readings (1996, str. 9–10) priznava, da je konec projekta univerze kot nečesa, kar omogoča uresničevanje »svobodnega subjekta« (*liberal subject*). In vendar se kot liberallec veseli pluralizma, ki negira kakršno koli posamezno poslanstvo. Izbira zdaj postane neusmiljena: življenje v ruševinah univerze za vekomaj (Readingsova izbira) ali prevzemanje enega samega poslanstva – ponovne izgradnje univerze, da bi se soočili s težavami sveta, ki je v nevarnosti, da se spremeni v ruševine (naša izbira) (prav tam, str. 127).⁴ Na veliko žalost pa je Readingsu njegova zgodnja smrt preprečila, da bi morda popravil svoje stališče v svetu, ki je zdaj v še bolj kritičnem položaju.

Prav nič presenetljivo pa ni, da Derrida predstavlja sliko univerze, ki se od Readingsove razlikuje. Derrida preoblikuje kantovsko vizijo univerze uma (*university of reason*) kot idealizirane projekcije, usmerjene v prihodnost. Za pojasnitev se bomo oprli na dve besedili – na Derridajeve pripombe o »načelu zadostnega razloga« v delu »Eyes of the University« (2004) in na spis »The University without

² Razsvetljenstvo je nedvomno odigralo veliko vlogo pri oblikovanju modernega uma, saj je vplivalo na delovanje v svetu. Ta vidik zajemajo besede Francisa Bacona v »Novi Atlantidi« iz leta 1626, kjer je izrazil svojo ambicijo »obdariti človekovo življenje z neskončnimi dobrinami«.

³ Kakor piše Fry (v Grossberg 1988), je bil njihov radikalizem že ves čas večinoma lažen.

⁴ Readings se je paradoksalno odrekel ideji, da bi imela univerza etičen projekt, medtem ko je zagovarjal pedagogiko in etično prakso, ki temeljita na zamenjavi poučevanja z veliko bolj temeljnim zlitjem učenja in bivanja.

Condition«, ki je izšel v zbirki »Without Alibi« (2002). Obe besedili naplavljata nerešene težave in zastavljata neizogibna vprašanja.

Dekonstruktivski idealizem

Derrida je postavil in proučil ključno vprašanje: kateri je razlog (*reason*), zaradi katerega obstaja univerza danes? Pri tem se je soočil s temeljnim problemom: z odnosom univerze do uma⁵ (*reason*). Za njegovo nalogo je bilo bistveno neposredno soočenje z »načelom zadostnega razloga« (»nič ni brez razloga«), ki ga je formuliral Gottfried Wilhelm Leibniz in ki je osnova stališču Immanuela Kanta, da mora univerzi vladati ideja uma. Derrida (2004, str. 135–139) je to idejo vpeljal v sodobno perspektivo preko Heideggerjeve trditve, da je univerza »utemeljena« na načelu razloga.

Sledita dve dopolnili. Najprej, razlog ni predstavljen prek »načela« kot že predpostavljena kvaliteta (saj prihaja kot način ustvarjanja prisotnega, ki opredeljuje, kako je prisotno videno in razumljeno). Drugo dopolnilo pa nas vrača k Readingsu in spodkopava *telos*, ki ga je predstavil (v katerem univerza napreduje skozi tri usmerjevalne ideje: um, kulturo in odličnost – vse kot legitimizirajoče vsebine). Um ni bil nikoli povsem izpodrinjen, medtem ko si kulturi in odličnosti (v svoji praznosti) ni uspelo zagotoviti takšnega učinka.

Kot je ugotovil Derrida (preko Heideggerja), utemeljevanje »univerze uma« z razlogom, ki temelji na »načelu razloga«, ustvarja brezkončno kroženje. Tako razlog ni več »temelj«, ampak se razkrije kot praznina (»načelo razloga« še ne pove nič »o razlogu samem«) (prav tam, str. 135–137). Problematika univerze, ki jo vodi um, se tako zapre v praznino, v kateri se vprašanja uma (vprašanja, kot so *Je univerza racionalna?* in *Ali je utemeljena na umu?*) pravzaprav nikoli ne zastavijo (prav tam, str. 135).

Od tu naprej Derridaja preganja in bega vprašanje o »načelu razloga« kot o načinu, »kako nekaj naredimo prisotno«, torej vprašanje same reprezentacije: »Nikjer na univerzi kot taki se nihče ne sprašuje, od kod prihaja zahteva (*Anspruch*) po razlogu, nikjer nihče ne proučuje izvorov te zahteve po utemeljitvah, po razlogu, ki ga je treba priskrbeti, ponuditi, prinesiti.« (Prav tam, str. 140)

Univerza uma (*university of reason*) preprosto lebdi v praznini, »nevidna in nemišljena (*unthought*)«, instrumentalizem pa se vse bolj naturalizira kot »praktični um« v svoji najbolj oslabeledi obliki.⁶ V tem kontekstu je pomanjkanje

⁵ Opomba uredništva: Avtor pojasnjuje Derridajevo kritiko Kantove ideje o univerzi kot instituciji uma, ki jo poveže z Leibnizovim načelom zadostnega razloga – sodobno rečeno *telosa* nekega pojava. Krožnost take definicije univerze je še posebej očitna v angleškem besedilu, saj se kantovski »um« in leibnizovski »razlog« prevajata z *reason*, a tako je tudi v francoskem izvorniku, kjer se tako Kantov *Vernunft* kot Leibnizov »*Nihil est sine ratione*« prevajata kot *raison*. V tem prevodu smo termin *reason* smiselno prevajali enkrat kot »um« in drugič kot »razlog«.

⁶ Immanuel Kant je v delitvi znanja v svojem »Sporu fakultet« instrumentalno naravo dela univerze (v pravo, medicini in teologiji) – ki je posebej naravnano k zadovoljevanju potreb vlade – postavil nad nižjo fakulteto racionalnega znanja, neodvisnega od vlade (med njimi sta filozofija in čista matematika), pa tudi historičnega spoznanja in naravoslovja. Rečeno splošneje, kot so se vlada, država in

kritične refleksije najočitnejše v nezmožnosti institucije univerze, da bi preverila in kritično revitalizirala svoj kurikulum in odpravila funkcionalistično poučevanje (in vrednotenje) v informiranih in umeščenih (*informed and situated*) pogojih učenja, ki jih določa – kot jasno zapiše Keith Jenkins (2009) – spremenjeno razumevanje zgodovine. Vera v razlog je pomežik očesa, ki ne zmore videti nezadostnosti razloga – ne more si sneti maske, se osvoboditi »usmerjenosti k ciljem«, ne zmore zagotoviti in voditi mišljenja, usmerjenega v prihodnost. Povrhu vsega, kot pokaže Derrida (2004, str. 148), pa vera v razlog le-temu ne more odzvati *statusa quo*, ki ne bi bil usmerjen v prihodnost (*defuturing*). Tu mora biti nekaj več in, kot je Georges Bataille povedal na mnoge načine, tudi je. V nasprotju z Readingsovim prepričanjem je potreben nov projekt.

Danes univerza obstaja v svetu vse večjih geookoljskih in geopolitičnih nevarnosti (tudi za nas). To izrazito govori o tem, da mora preoblikovati, kar počne, kako to počne in zakaj.

Spoznati moramo, da nastanek klimatskih sprememb, potreba po hrani za vse več svetovnega prebivalstva, izkoriščanje naravnih virov zaradi nebrzdanih potreb, ki jih žene hiperpotrošništvo, globalna ekonomija vse večje nepravčnosti, ki je na robu disfunkcionalnosti, možnost povečevanja asimetričnih konfliktov – vse to v resnici ni pravi problem. Težava je v tem, da ne zmoremo uvideti, da so vsi ti problemi med seboj povezani in konstituirajo posameznost, za katero nimamo nobenega reprezentacijskega nadomestka. To pomeni, da čeprav vseh teh problemov skupaj, kot med seboj povezane celote, trenutno ne moremo reprezentirati, si jih je treba zamisliti kot eno podobo. Nobena rešitev ne bo mogoča, če ne bo relacijska.

Delitev znanja, ki se je začela v razsvetljenstvu in je trajala še vso sodobnost, je proizvedla kratkovidno bistvo instrumentalnega. Zaradi tega je bil um (*reason*) v metafiziki vse bolj absorbiran v tehnologijo in s tem v neomejeno širitev tehnološke znanosti – kar danes pomeni nemisleče mišljenje (prav tam, str. 142–143).

Derrida začrta linijo, ki povezuje mislece od Kanta in Schellinga do Heideggerja, in zapiše, da »bistvena značilnost akademske odgovornosti ne sme biti strokovna izobrazba«, ampak »novo mišljenje« (prav tam, str. 151). Takšno mišljenje zahteva »obenem načelo razloga in to, kar načelo razloga presega« (prav tam, str. 153). Zahteva drugačno vrsto sporazumevanja, pisanja in delovanja, vse onstran razloga. Derridajeva zahteva glede vprašanja oblike človekovih prihodnosti eno skupino (»progresivneži«) implicitno postavi v konflikt z drugo (reformisti *statusa quo*). S tem izrazi dvom o ideji »delovanja v ruševinah« kot možnem in uporabnem načinu odgovornega »življenja na univerzi«.

Namesto ogledovanja ruševin je Derrida univerzo v njenem nastajanju videl kot dogodek, ki preseneča in začasno odlaga razumevanje: dogodek, »ki ga ne razumem« (Derrida 2003, str. 90)⁷ – a vendar dogodek popolne akademske svobode,

industrializacija razvijale in širile, so se utilitaristična pričakovanja do univerze povečevala. Trenutna prevlada disciplin in kvazidisciplin (npr. turizem, trženje, ustvarjalne industrije), skupaj z njihovimi instrumentalnimi ekonomskimi agendami, služi vladnim in gospodarskim ciljem. V tem smislu gre za podaljševanje kantovske delitve znanja, saj je marginalizirano vse, kar je nekoč tvorilo nižjo fakulteto (gl. Hindess 1995, str. 29–49).

⁷ Navedeno v Derrida (2003) iz eseja »Univerza brez pogojev«, ki je v angleškem prevodu izšel v Derrida (2002).

ki samega sebe vodi preko pravil, ki si jih je določila sama. Ta pravila ji omogočajo, da deluje s popolno neodvisnostjo, tako v mišljenju kot dejanjih. Vendar pa ta nedeterministična institucija nastane le skozi determinirano delovanje. Derrida v bistvu provokativno znova potrди razsvetljenski projekt in univerzo znotraj njega, da bi tako spet vzpostavil izvorno mesto te institucije. A v stanju globalne netrajnostnosti (*unsustainability*) – ki se kaže demografsko, klimatsko, zemeljsko, v nepravilnosti in konfliktih – je takšna svoboda neprimerno razvajanje. Da bi človeštvo nasploh lahko imelo vzdržno prihodnost, mora zaživeti intelektualen projekt z ogromnim zagonom, ki bo oblike »grajenja sveta« zmožen preusmeriti k vzpostavljanju »pogojev za trajnostnost«.

Medtem ko je razsvetljenstvo neposredno in posredno vzpostavilo moderni svet, *projekt trajnostnosti* poimenuje in naslavlja ne v prihodnost usmerjeno (*defuturing*) naravo ustvarjenega sveta v svetu človeškega ustvarjanja. Tak projekt pa prepoznava končnost našega bivanja-v-času in želi biti vodilo prihodnje oblike univerze. Četudi prihaja že po koncu razsvetljenstva, še zmeraj ohranja njegov duh. Z mislijo na začetek Kantovega eseja »Kaj je razsvetljenstvo?«, projekta, ki se je osredotočil na *Sapere aude!* (Drzni si vedeti), se »imperativ vedeti, kaj moramo odkriti,« vzpostavi kot temelj akademske svobode. Danes, v naši dobi, pa mora splošno iskanje znanja zamenjati »potreba po pridobivanju znanja, ki nam bo omogočilo nadaljnje bivanje«. To v bistvu pomeni obrat od nevednega antropocentrizma k prevzemanju odgovornosti za tisto, kar antropocentrično smo.

Richard Terdiman je pokazal, da ko Derrida predlaga koncept »univerze brez pogojev«, »nikakor ne razloži, kako bi trenutno škodljivo stanje stvari lahko spremenili. Pravzaprav v principu celo zavrne ponujanje razlage, kako bi se to moglo zgoditi.« (Terdiman 2007, str. 434) Še več, Derrida (2004, str. 141 in 143) dopusti, da s sprejemanjem v »ciljno usmerjeno raziskovanje« (*end-orientated research*) instrumentalizem vstopi v univerzo odprtega modela. V resnici je Derrida dvoumen: meni, da gre pri tem tipu raziskav za instrumentalno prisotnost korporativizma, medtem ko ima obenem tudi »plemenite cilje«. Instrumentalizem pa ne deluje na tak način – tistega, kar negira, se ne da kompenzirati z osamljenimi primeri »dobrega«. Njegov *habitus* ne obkroža le nemišljenega (kar je stanje, implicitno v vsakem razmišljanju), ampak zagotavlja trajno nevednost, ki zavira v prihodnost usmerjeno razmišljanje.

Terdimanova ocena Derridajevega besedila »Univerza brez pogojev« pokaže, da se Derrida ni radikalno odmaknil od etosa sodobne univerze in z njim povezane ločitve med »univerzo« in »svetom«. Derrida ne vidi, da ni svobode brez trajnostnosti (*sustainability*) – kakor koli že to imenujemo (pomankljivost, ki idejo svobode na univerzi postavlja pod resen vprašaj).

Ne Readings ne Derrida ne želita popolnoma sprejeti dejstva, da pozitivna preusmeritvena sprememba ne more nikoli nastopiti brez konflikta. Derrida idealistično zahteva univerzo z »brezpogojno svobodo postavljanja vprašanj in trditev oziroma, še celo več, pravico do javnega izrekanja vsega, kar zahteva raziskovanje, znanje in mišljenje, ki zadeva resnico« (Derrida 1998, str. 202).⁸ Pluralnost, izobraževanje

⁸ Iz Derridajevega eseja »Univerza brez pogojev«.

v zmoti in podpora netrajnostnemu se tako lahko nadaljujejo. Svoboda, zdaj za mnoge, kakor je zmeraj z njo, lahko pride le preko postavljanja meja.

V nadaljevanju sledi odklik od dostopnih radikalnih stališč, kot sta ravnokar predstavljeni, da bi lahko premislili preusmeritveno prihodnjo obliko univerze, ki je transformativna na temeljni ravni.

Korak nazaj, da bi lahko šli naprej

Univerze ni iznašel Zahod. Vzemimo le en nezahodni primer: med 5. in 12. stoletjem n. št. je bila Univerza v Nalandi (Patna, Indija) eden od petih budističnih centrov učenosti. Šlo je za rezidenčno univerzo z več kot 10.000 študenti in 1.500 učitelji, ki se je posebej osredotočala na astronomijo in matematiko. Ta univerza je v zadnjem času pridobila poseben pomen. Ekonomist Amartya Sen vodi njeno rekonstrukcijo (zakon o njeni ustanovitvi je bil sprejet avgusta 2010, odprla pa naj bi se leta 2013).⁹

Z zahodne perspektive sta se do sedaj zgodili dve inkarnaciji univerze. Ustanovitev Univerze v Bologni leta 1088 označuje začetek prve univerze na Zahodu (čeprav je polno zaživela šele sredi 12. stoletja, ko ji je Friderik Barbarossa z ustanovno listino naročil, naj »živi v poslušnosti Bogu in cesarju« – ki je bil božji služabnik). Njeno prvotno področje izobraževanja je bilo rimsko in kanonsko pravo, univerzitetna kultura pa je bila večinoma teološka. V 15. stoletju je bil ta model že v zatonu. Pod vplivom grške misli, še posebej Aristotela, so se oblikovale še druge univerze. Močno razširjeno zanimanje za »naravno magijo« (znanost) je pri oblikovanju eksperimentalnih praks zasedalo vse pomembnejši položaj. V bistvu je začela nastajati moderna sekularna univerza, razum pa je postajal temelj, na katerem je nastajalo novo znanje.

Danes smo, navkljub izjemno velikemu številu institucij in desetim milijonov študentov po vsem svetu, dosegli točko, ko se je moderna univerza znašla v podaljšanem posmrtnem življenju, v katerem je pragmatizem izpodrinil kakršen koli občutek za koherenten intelektualen projekt – in prav temu stanju Bill Readings pravi »ruševine«. V zadnjih tridesetih letih je prišlo do artikulacije analize tega položaja, in to ne samo pri Billu Readingsu in Jacquesu Derridaju, ampak so analize prispevali tudi J. Hillis Miller, William Spanos, Jürgen Habermas, Henry Giroux in drugi. In vendar se ti kritiki vse do danes še niso soočili z univerzitetno ne v prihodnost usmerjeno in netrajnostno naravo. Prezasedenost s preobrazbo »biti-na-univerzi« je zasenčila povečevanje sposobnosti, da bi se soočili z »biti-univerza-na-svetu« (soočenje, ki se mu prevladujoče razprave o »vlogi univerze v sodobni družbi« niti od daleč ne približajo).

Sodoben globalni položaj večdimenzionalne biofizične in geopolitične strukturne netrajnostnosti začenja razkrivati velike vrzeli med tem, kar ljudje zares vemo, in tem, kar bi bilo treba vedeti, da bi se spoprijeli s položajem, v katerem smo se znašli. V tem okviru univerza prevladujoče služi *statusu quo*. Tudi kadar

⁹ Napoved je bila objavljena v »Asia Times Online« 27. septembra 2011 (www.atimes.com/atimes/South_Asia/MI27Df01.html).

se na dnevni red uvrsti »trajnostnost«, to počne s prevladujoče instrumentalnega zornega kota, kjer »trajnostnost deluje v podporo netrajnostnega«. Iz tega sledi, da je velik del znanja, ki ga univerza posreduje, *de facto* »izobraževanje v zmoti«. Še več, ogromno akademikov, seveda pa ne vsi, zaseda položaje, kjer se skrivajo v raznorazne oblike ezoteričnega in nekritičnega raziskovanja, ki vlogo te institucije krči na delavnico v zavetju. V tem kontekstu se ostanek humanistike opoteka na svoj pogosto evropocentričen način, ne da bi se zavedal nujnosti razkrivanja antropocentričnosti kot temelja svojega delovanja; takšno razkrivanje antropocentričnih temeljev je nujno, če se želimo soočiti z vprašanjem sprejemanja odgovornosti za to, kar smo.

Ta potreba po odgovornosti v delovanju se v bistvu sklada s potrebo po priznavanju, da so oblike znanja, ki so, s poimenovanjem modernosti, omogočile nastanek sodobnega sveta, preprosto nezadostne za spopadanje s problemi, ki izhajajo iz tega. Prav tako večina obstoječega znanja ne more zadostiti izzivu preusmerjanja človeške dejavnosti k bolj sprejemljivi prihodnosti. Brez dvoma je treba ustvariti postmetafizično umeščeno vednost z potencialom usmerjenim v prihodnost – s tem mislimo »znanje«, ki temelji na kontekstualnem razumevanju, ne pa na trditvah o univerzalnih resnicah.¹⁰ Namen tega znanja je preoblikovanje temeljnih pogojev izmenjave, zamišljanje politike izven »trenutno obstajajoče demokracije« in, še posebej, ontološko preoblikovanje »narave« človeškega bivanja. Pravzaprav ti predlogi nakazujejo projekt, ki je po obsegu enak, in se zgleduje po razsvetljenstvu – projekt, ki mu lahko rečemo trajnostnost (*sustainment*).

To je torej novi projekt univerze – projekt, ki ima prostor za ogromne količine raznolikosti. Projekt, od katerega je odvisna prihodnost nepretrgoma rastoče človeške populacije. Ta projekt pa ne more nastati iz ruševin. Torej se vprašajmo: kako lahko nastane nova vrsta univerze?

Na to vprašanje ima odgovor preteklost. Sodobna univerza ni nastala kot nova institucija, ampak si je že obstoječa institucija *prisvojila nov način znanja*, da se je lahko »razvijala« – novo je torej preusmerilo staro. Izziv tako ni zgolj v ustvarjanju nove moderne teorije ali intelektualnega gibanja, ampak v vzpostavitvi temelja za nov materialističen način razumevanja, ki je primeren za prisvajanje. Dejansko bo v prihodnost usmerjena oblika univerze – v skladu s samim zgodovinskim procesom, v katerem je sploh nastala – posledica prilastitvenega dogajanja. To v bistvu pomeni, da od obstoječe univerze lahko pričakujemo, da si bo prilastila »znanje« (saj je le-to opredeljeno kot hermenevitičen konstrukt), ki izvira izven nje, z namenom zadostiti »zahtevam trajnostnosti«. V mislih imamo »dogodek«, ki bo trajal daljše časovno obdobje. Seveda je eno to reči, nekaj drugega pa je to tudi narediti. In vendar nastajajo skupine, posamezniki, organizacije, strokovnjaki ter projekti, ki delujejo na tak način.¹¹ Pri tem pa ne delujejo znotraj nekega skupnega

¹⁰ Rečeno zelo splošno, premik od znanja (kot resnice) k razumevanju pravzaprav pomeni temeljni filozofski premik preteklega stoletja od teoretičnih epistemoloških modelov znanja (ki na različne načine trdijo, da predstavljajo »resničnost«) k hermenevitičnemu modelu, kjer imamo tisto, ker je videti kot »realno«, za posledico interpretacije subjekta, ki deluje v okviru določenega »diskurza« v kontekstu zgodovinsko določenega prostorskega konteksta.

¹¹ Leta 2012 so dogodki prihodnosti univerze načrtovani v ZDA in Evropi (med njimi je intenzivna delavnica v Parizu med 10. in 13. julijem – podrobnosti je posredovala rebeccabarnett@live.com).

programa in niti ne z jasnim spoznanjem, kdo vse so člani in članice te »skupnosti sprememb«. Ne, so izraz vse večje občutljivosti, ki spoznava, da prevladujoča instrumentalna paradigma, ki zdaj usmerja univerzitetno življenje, ne more zagotoviti vzdržne prihodnosti (in ne govorimo samo o človeštvu). S tega vidika nastajajo novi načini učenja in nove vrste projektov. Moč te »skupnosti sprememb« je v tem, da se delovanje v raznolikosti povečuje brez potrebe po konsenzualni in skupni identiteti. Večinoma jo sestavljajo razočarani in odtujeni akademiki po vsem svetu, ki so zavrnili življenje v ruševinah in ki potrjujejo, da je upravičeno delovati z optimizmom, ne glede na obseg izzivov.

Da bi razumeli nov način razmišljanja in delovanja, ki lahko ustvarita novo vrsto univerze, moramo ponovno pregledati in preoblikovati svoje razumevanje globalnih okoliščin.

Pogled na univerzo v drugačnem zdaj

Od kod prihajata znanje in energija za preoblikovanje univerze? Nakazali smo, da v trenutnih globalnih pogojih prihajata iz konvergence nastajajočih, a še zmeraj razpršenih intelektualnih projektov, ki se trudijo odgovarjati na nujne okoliščine, ki ogrožajo dobrobit človeštva v njegovem kompleksnem stanju odvisnosti.

Ta trditev zahteva dvoje dopolnil. Prvo spet priznava, da prihodnost človeštva ogroža kombinacija dejanj materialne negacije, ki smo jih zakrivali sami (dejanja, ki jih sicer imenujemo neusmerjanje v prihodnost (*defuturing*), drugo pa priznava, da je antropocentriem neločljivo povezan z našim bistvom in obenem tudi z neusmerjanjem v prihodnost – zatorej mora vsako dejanje, ki se loti zagotavljanja »našega« preživetja v prihodnosti, naše bivanje prepoznati kot antropocentrično in tako prevzeti odgovornost za to, kar smo in kar počnemo.

Univerza prihodnosti mora postati učinkovita pri premagovanju kakovosti sedanosti, ki niso usmerjene v prihodnost, da bi lahko ustvarila prihodnost z vzdržno prihodnostjo (za nas v našem svetu odvisnosti). To pomeni univerzo, ki spreminja *status quo*, namesto da bi podpirala njegovo podaljševanje. To pa pomeni tudi premagovanje stanja razseljenosti, pomeni odvrčanje konflikta, ne pa njegovega spodbujanja.

Razseljenost: okvir sveta sprememb in »mi«

Razseljenost je v zadnjih treh desetletjih nastala kot reakcija na kombinacijo vse večje zgoščenosti prebivalstva, povečanega vpliva klimatskih sprememb in z njimi povezanih ekstremnih vremenskih dogodkov ter premeščanja prebivalstva in konfliktov, ki iz tega nastajajo, itn.¹² Razseljenost pa ni samo poimenovanje

¹² V 20. stoletju je bilo brezdomstvo v glavnem povezano z vojnami in gospodarskimi pretresi, vse jasneje pa postaja, da bo v 21. stoletju to vse bolj posledica netrajnostnosti. Na primer »okoljski/klimatski begunci«, ki nastajajo zaradi množičnih oblik netrajnostnosti (kamor spada nenaravnost »naravnih katastrof«), po številu že presegajo begunce, ki jih proizvajajo konflikti. Po napovedih se

za zemljepisno pogojeno fizično situacijo. Ravno toliko označuje stanje duha vse večje negotovosti. Gre za psihologijo, ki vpliva tudi na ljudi, ki se jih določena katastrofa ne dotakne povsem neposredno. V krajih z nenehno krizo gre za trajno stanje duha.¹³

Razseljenost bo ob rasti (vele)mest in zgoščevanju prebivalstva v njih po vsej verjetnosti postala osnovni element vsakdanjega urbanega življenja. Če bo katastrofa (tehnično-naravna ali čisto človeška) prizadela kakšno takšno (vele) mesto, se bodo učinki izrazito povečali. To tveganje še povečuje nenehno naraščanje števila in velikosti priložnostnih (vele)mest (*informal cities*).

Pod vplivom razsvetljenstva so gospodarsko, politično, znanstveno in kulturno znanje ter prakse, ki so potekale v moderni in jih je moderna spodbujala, konstruktivne in destruktivne zmožnosti človeštva popeljale do novih vrhuncev. V posmrtnem življenju moderne, v »dobi globalizacije«, so se te dvoumne zmožnosti še povečale. Kar pa dandanes postaja vse jasnejše, je, da je bila naša sodobna gradnja sveta obenem tudi nenamerna razgradnja. Energija, intelekt in domišljija, ki so bili potrebni za ustvarjanje sveta, v razumevanju posledic tega, kar smo v tem procesu uničili, niso imeli enakovrednega partnerja. Ti specifični problemi, zbrani pod zaščito neusmerjenosti v prihodnost, so dediščina, ki nam jo je ta zgodovinska zapustila. V nasprotju z vtisi, ki jih daje diskurz o »trajnostnosti«, te težave niso zgolj instrumentalne. Ključen problem smo v bistvu »mi« – naše sanje, želje, vrednote, ustvarjene potrebe, zgrešene socialne ekologije, velika neodgovornost in materialistično ravnanje so v središču naših dejanj, neusmerjenih v prihodnost. Preprosto ni mogoče, da bi obstali in še naprej bili, kakršni smo. Ponavljam, prizadevati si moramo postati drugačni, kot smo, a ne v idealizirani transcendentni obliki preteklosti (popolnoma civilizirani, scela sodobni, povsem univerzalni, absolutno človeški), ampak v spoznanju, da smo, v svoji različnosti, »v temelju neobvladljiva žival« in bitje, ki je »manj kot humano«. To skrivnostno bitje, to bitje, ki smo mi, je samo sebi tuje in ne uvidi groze svojih dejanj. Šele če na svojo živalskost pogledamo v povezavi z živalskostjo drugih živali, postane naša pošastnost razvidna.

bo število okoljskih beguncev v prihodnjih desetletjih dramatično povečalo, v glavnem zaradi učinkov poplavljanja obalnih področij, erozije obalnega pasu in motenj pri kmetovanju. Poročilo organizacije *Environmental Justice Foundation* napoveduje, da bo do leta 2050 že 200 milijonov »okoljskih beguncev« (»No Place Like Home Report« 2008, str. 7). Dejansko število bo lahko tudi dosti manjše ali večje. Trditve nekaterih komentatorjev, da so napovedane številke klimatskih beguncev izrazito pretirane, so povsem brezpredmetne. Časovna obdobja, o katerih govorimo, so v planetarnem merilu neznatna. Tako dejstvo, da bodo ti begunci nastali čez, recimo, sto in ne petdeset let, nikakor ne zmanjša argumenta in zavrne grožnje.

¹³ Razseljenost se bo zčila z že splošnejšo tesnobo poznega sodobnega življenja, ki je že sama povezana z »zavedanjem oziroma slutnjo našega brezdorstva« in sili v življenje s tem, kar je Heidegger imenoval »najbolj srhljivo razpoloženje«, kot navaja Leslie Paul Thiele (1995, str. 178).

Urmadski univerzi naproti

Ur: prvi, prvotni, pra; *urbano*, velemesto, ki se premika, zamenja *nomadsko*. Urmadska univerza je univerza brez prostora, univerza kot del razvijajoče se ideje nomadskega izobraževanja, ki se lahko seli, kot pravi zbornik Inne Semetsky (2008). Ta koncept odraža občutljivost za prepoznavanje sledi nomadstva, ki je prisotna v vseh. Sledi, ki jo strukturno deloma ponovno oživljamo (ne nazadnje preko mednarodnega trga dela in velikega števila ljudi, ki postajajo globalni informacijski nomadi).

Na določen način uporabljamo pojem urmadske univerze zgolj retorično za priklic in artikulacijo znanja, ki ga lahko uporabimo v postavljenem angažmaju s silami razseljenosti, pri razseljenem kraju, skupnosti in subjektu – ali pa tam nastane. Prav toliko pa gre za nastajajočo, potujočo obliko izobraževanja in raziskovanja, ki se osredotoča na generirano znanje, projekte in dogodke, da bi bili lahko »skupnosti sprememb« na voljo za njeno prisvajanje. Trenutno so njeno žarišče »v dogodke usmerjeno učenje« (*event-based learning*) in projekti, ki se osredotočajo na »razmišljanje v času«. Na najosnovnejši ravni razume ta pristop izobraževanje kot način ontološkega oblikovanja (tj. kot preoblikovanje načina »biti-v-svetu«, ne pa samo kot pridobivanje znanja). Rečeno natančneje, urmadsko univerzo vodijo trije splošni cilji:

1. *Razšolanje* (deschooling) – v različnih stopnjah smo bili vsi izobraženi v zmoti (tj. vse so nas na razne načine učili, kako biti netrajnosten – od praks, v katere smo bili vpeljeni, do ambicij, za katere so nas spodbujali, da jih uresničimo, in načinov, na katere razumemo in uporabljamo vire materialnega sveta). To posledično zahteva proces odučenja (*unlearning*) (v bistvu to pomeni dekonstrukcijsko nadomestitev mnogih naučenih predpostavk, s katerimi razumemo in nato zanikamo svet svojega obstoja).
2. *Učenje v kontekstu* – trenutno je prevladujoči model univerze statičen. Kljub terenskemu delu in akcijskemu raziskovanju v nekaterih disciplinah je splošna predpostavka, da študentje prispejo na določen kraj, kjer so izpostavljeni korpusu znanja, kot ga organizirajo posamezne discipline. Ravno nasprotno pa bi se urmadska univerza pomembnih problemov lotila na kraju samem, saj razume, da je treba do znanja in rešitev priti *in situ* (to znanje lahko z mehanizmi prisvajanja posplošimo). Takšno razmišljanje izhaja iz neposredne izkušnje. Na primer: ideja urmadske univerze deloma prihaja iz projektov »selitve mest zaradi klimatskih sprememb«, kjer je dozorelo spoznanje, da so tehnični, geologistični, gospodarski, pravni, socio-kulturni in politični problemi te naloge tako zahtevni, nepoznani in kompleksni in da zahtevajo toliko postdisciplinarnega dialoga, da je treba ustvariti »univerzo in-situ«. Ob obetih, da se bo v prihodnjem stoletju kakšnih 600 milijonov prebivalcev, ki v zelo različnih okoliščinah živijo ob morskih obalah, moralo seliti, se zdi bistvena sposobnost pripeljati raziskovalce in izobraževalce v te skupnosti, s katerimi se bodo lotili vprašanj selitve (ki »iz« zadevajo ravno toliko kot »v«).

3. *Nova kultura učenja* – v strukturno netrajnostni sedanjosti razseljenosti je ključno, da razvijemo »drugačen način« učenja in bivanja. V okviru urmadske univerze gre za natančno to, kar želi »*Neu Bildung*«. Niklas Luhmann pri obravnavi neohumanistične pedagogike po 18. stoletju, samoreference (*self-reference*) in »*Bildung*« zapiše: »*Bildung*‘ je bila zamišljena kot metodologija za razvijanje spretnosti, učenje, kako se učiti, pa je bilo njen bistveni sestavni del. Ta reflektivnost je omogočila idejo, da je učenje proces, ki posameznika opremi za ‚svet‘, torej za vse, kar si želi prisvojiti in uživati preko učenja.« (Luhmann 1995, str. 465)

Hans-Georg Gadamer (2001, str. 22) je v svojem pregledu humanistične tradicije v »Resnici in metodi« pojem *Bildung* predstavil kot enega štirih vodilnih pojmov humanizma (ostali trije so *sensus communis*, razsodna moč in okus). In vendar izven Nemčije, razen nekaterim akademskim pripadnikom (mednje spada tudi Readings), *Bildung* še ni zadosti poznana.¹⁴ Zgodovinska ideja *Bildung* se je osredotočila na »ohranjanje« – zanjo je bilo najpomembnejše ohranjanje razmišljanja. Že Hegel je razumel in Gadamer artikuliral, da imajo filozofija in družbene ter humanistične znanosti (*Geisteswissenschaften*) v *Bildung* »pogoj svoje eksistence«.

Odrtgana od svoje evropocentrične in antropocentrične narave bi bila prenovljena *Bildung* (*Neu Bildung*) zmeraj bolj podobna oblikovanju načina »prebivanja«, iz katerega se naučimo, kako »prebivati« (to prebivanje je razumljeno »biti-v-procesu« za zagotavljanje »biti-v-bivanju«).¹⁵ Pri tem pa nikakor ne sme biti glas novega humanističnega subjekta ali osnova za utopične vizije prihodnosti. Namesto tega mora iziti iz odtujene »človeške narave«, ki se sooča z razseljenostjo in možnostjo brezdomstva v najbolj temeljnem pomenu (izguba poznanega sveta).

Čeprav je izziv ponovne izgradnje univerze izjemno velik in zapleten, vse to, kar smo trdili do sedaj, kaže, da je neizogiben in da se je že začel. Če bi resnično radi oblikovali sprejemljivo prihodnost, tega ne moremo izvesti ločeno od zavze-manja za postrazsvetljenski projekt trajnostnosti. Ta članek ne zagovarja teze, da prinaša celovito in zadovoljivo rešitev, ampak da ponuja predmet za refleksijo in razpravo.

Prevod: Andrej Zavrl

¹⁴ Dobro dokumentirana zgodovina *Bildung*, o kateri govori Gadamer, navaja Johanna Gottfrieda Herderja (1744–1803) kot ključno figuro za prelom s hegemonijo objektiviziranega razsvetlenskega racionalizma. Herderjeva projekcija na subjekt osrediščene humanistične sile, ki jo je predstavil kot »pojem omike (*Bildung*), [...] je bila največja misel osemnajstega stoletja«. Zgodnja raba tega izraza je temeljila na kulturni obliki, povezani z *Bildung*, ki prihaja iz »narave« (in ni njeno nasprotje). Čeprav je to razumevanje padlo v nemilost, se je tudi vrnilo – še posebej kot dejavnik omike, umeščen v subjektovo negovanje njegovih naravno danih talentov in sposobnosti. Kant in Hegel sta dala Herderjevi ideji izjemno velik intelektualni zagon, von Humboldt pa je *Bildung* preobrazil v razločen in jasen projekt.

¹⁵ Prebivanje, kot v svojem pogostokrat citiranem eseju »Gradnja Prebivanje Mišljenje« pojasni Martin Heidegger (1975, str. 143–162), zajema totalnost našega bivanja, saj oživimo »svet« (naš svet), živimo v okolju, obstajamo v svoji smrtnosti ter imamo um in dušo. Naravo *Neu Bildung* kot učenja za trajnostnost podrobno obravnava Tony Fry (2011, str. 187–208)

Literatura in viri

- Derrida, J. (2002). *Without Alibi*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2003). *Philosophy in the Time of Terror* Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2004). *Eyes of the University*. Stanford: Stanford University Press.
- Fry, T. (2011). *Design as Politics*. Oxford: Berg.
- Gadamer, H.-G. (2001). *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Grossberg, L., Fry, T., Curthoys, A. in Patton, P. (1988). *It's a Sin*. Sydney: Power Publications.
- Heidegger, M. (1975). *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper and Row.
- Hindess, B. (1995). Great Expectations: Freedom and Authority in the Idea of the Modern University. *The Oxford Literary Review*, 17, str. 19–51.
- Jenkins, K. (2009). *At the Limits of History*. London: Routledge.
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.
- »No Place Like Home« Report. (2008). London: Environmental Justice Foundation.
- Readings, B. (1996). *The University in Ruins*. Cambridge: Harvard University Press.
- Semetsky, I. (ur.). (2008). *Nomadic Education*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Terdiman, R. (2007). Determining the Undetermined: Derrida's »University Without Condition«. *Eighteen-Century Studies*, 40, št. 3, str. 425–441.
- Thiele, L. P. (1995). *Timely Meditations*. Princeton: Princeton University Press.