
METAMORFOZE NOVOVEKOVNOG POJMA OBRAZOVANJA

ALAIDA ASMAN

S nemačkog prevela Aleksandra Bajazetov-Vučin

D OTKRIVANJE ČOVEKA U DOBA
PROSVETITELJSTVA

Okle god su slobodne umetnosti i program *studia humanitatis* imali neosporavano mesto na školama i univerzitetima, obrazovanje (*Bildung*) i obučavanje (*Ausbildung*) ostali su tesno isprepleteni. Novo poglavlje u istoriji obrazovanja počelo je sa promenom strukture novovekovnog društva, prelaskom od principa stratifikacije na princip funkcionalnosti. S tim su povezani kako nezadrživa specijalizacija i fragmentarizacija znanja, tako i razuzdani napredak nauke i tehnike. Novi vek je institucionalizovao princip napretka. U ovim okolnostima najstala je i nova predstava o "obrazovanju". Obrazovanje je počelo da se posmatra izvan uobičajene veze sa stvaranjem elite, i preformulisano je u kompleksno rešenje za nove društvene probleme. U novom građanskom društvu koje se sve više modernizuje valjalo je premostiti jaz između učenih i ne-učenih. Na putu ka obuhvatnijem opismenjavanju obrazovanje je postalo narodno obrazovanje, tj. obrazovanje naroda (*Volksbildung*). S druge strane, u homogenizovanom društvu postojala je i sve veća potreba za stvaranjem distinkcija. Na obe ove potrebe ideja obrazovanja odgovorila je tako što seodelila u dva smera, i postala i sredstvo integracije i sredstvo distinkcije. U XIX veku ovaj pojam stiće i dimenziju bezbojnog (obrazovanje kao kompenzacija) i dimenziju oštine (obrazovanje kao sredstvo borbe). Obe one upućuju na nove horizonte obrazovanja, naime na kulturu i politiku. U jeku *diferenciranja* umetnosti i nauke, politike i religije, privrede i tehnike, obrazovanje se *privatizuje* kao "ideal privatne ljudske svestranosti"¹ i duševnosti; u jeku *ukidanja diferencijacije* vrednosnih sfera, obrazovanje se *politizuje* kao sredstvo za jačanje nacionalnih mitova.

1. Formula koju je Tomas Man upotrebio u velikom govoru "Gete kao predstavnik građanske epohe" (1932).

Istorija obrazovanja u Nemačkoj prati prelazak od starog staleškog ka modernom građanskom društvu. U procesu stvaranja unutrašnje strukture države, odnedavno društveno u principu ravnopravni građanin države istupio je iz tradicionalnih podaničkih odnosa prema kneževima, zemljoposjednicima, gradovima i manastirima. Umesto tradicionalnih spona i lojaliteta, on se sada prema državi nalazio u neposrednom pravnom odnosu.² Sa ovim procesom bila je povezana i dalekosežna strukturna promena, koja je, u vrtlogu izgledne političke homogenizacije, raskinula do tad uobičajene spona. Tako se javio problem integrisanja pojedinaca. U ovoj prelomnoj fazi kultura dobija novu ulogu, ali to ne znači da se ta uloga *a priori* može odrediti. Od sada je obrazovanje moglo da se iskoristi kao eksponent i dodatna potpora političkih pokreta, ali i kao njihova kompenzacija i amortizer. U istoriji ideje obrazovanja primetno je i jedno i drugo.

Ideal integralnog obrazovanja čoveka, koji je otkrilo prosvetiteljstvo, a potom ga takozvani drugi humanizam (posle prvog humanizma učenjakâ iz doba renesanse) institucionalizovao na školama i univerzitetima, treba shvatiti kao reakciju na neizbežno specijalizovanje znanja. Prosvetiteljska ideja obrazovanja treba da se suprotstavi sve većoj jednostranosti i dezorijentisanosti, i stavlja poseban naglasak na autonomiju, integritet i moć rasuđivanja. Ova kva ideja obrazovanja predstavlja korenitu

transformaciju humanističke učenosti. Ona vezuje sebe za novo tumačenje sveta i čoveka. Novi ideal obrazovanja počiva na otkriću čoveka kao opšte norme jednog nadstaleškog, nadpolnog, nadkonfesionalnog, nadnacionalnog, nadistorijskog bića. U prosvetiteljstvu se obrazovanje povezuje sa izvesnim normativnim humanizmom, u čije osnovne vrednosti spada i slobodno i potpuno korišćenje razuma, ali ne da bi čovek "postao prefinjeniji i pametniji, nego bolji i mudriji".³ Obrazovanje znači vaspitanje ka čistoj i potpunijoj, a to u ovom slučaju znači prirodnijoj ljudskosti. Prirodni čovek je pronalazak građanske klase. U ovom pronalasku sabrani su najvažniji ideali prosvetiteljstva:

1. SLOBODA – Prirodni čovek napustio je tradicionalne spona i oslobodio se autoritarnih institucija. On se više ne određuje preko porekla i predanja, nego preko kompetentnosti da se koristi sopstvenim razumom. On je biće koje vlada svojim čulima i ume da ih oceni sa stanovišta jedne više centralne instance, srca. Svoju slobodu prirodni čovek može da zahvali jednoj unutarljivoj instanci, zvala se ona savest, razum ili srce.

2. NAPREDAK – Prirodni čovek ne nalazi se u bezvremenom prostoru prirode, nego svesno stupa u istoriju. Istorija znači priznavanje dijahrone promene kao nezaobilazne dimenzije ljudskog iskustva. Obrazovanje stoji u tesnoj i nužnoj vezi sa istorijom; ono nastaje

480

2. Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. I: 1700-1815, München 1987, str. 209, 212, sa obimnom biografijom o istoriji obrazovanja (str. 607f).

3. Upor. Wilhelm Voßkamp, "Fortschreitende Vollkommenheit. Der fflbergang der Raum- zur Zeitutopie im 18. Jahrhundert", u: Erhard R. Wiehn (Hg.), *1984 und danach. Utopie, Realität, Perspektiven*, Konstanz 1984. Pojmom "progresivna savršenost" Foskamp ističe jednu novu žanrovsku odliku utopije o vremenu, koja od XVIII veka potiskuje utopiju o geometrijsko-statičnom prostoru.

"licem u lice sa uvek inovativnom budućnošću";⁴ ono znači vaspitavanje čoveka u vremenu, odnosno evoluciju čovečanstva u istoriji. Ono je napredak i usavršavanje, a ne posedovanje svetih vrednosti. Zbog tesne sponse sa vremenom, obrazovanje je dinamizovan oblik tradicije, koji je nastao sa impulsom modernizacije u XIX veku, i koji mu je i dorastao.

3. UNIVERZALNOST – Prirodni čovek je univerzalni čovek. On je pre svega programski nadnacionalan, kosmopolita; on prevazilazi polne, staleške, konfesionalne, nacionalne, etničke i teritorijalne barijere. Vežanosti za grupne identitete isprečio se predikat "prirodni": priroda je univerzalna. Međutim, normativni humanizam se od samog početka upliće u neke protivrečnosti: on zadržava pravo da odluči kome će, u konkretnom slučaju, priznati predikat "čovek" a kome će ga oduzeti. Divljak se filozofski veliča kao plemenitiji zato što je prirodan, ali njega u isto vreme istrebljuju kolonizatori, a crni rob ne tretira se kao čovek dok god služi kao stub tržišne privrede u ekspanziji.

Obrazovanje je rezultat dosledno modernizovane tradicije. Ono sabira verske iskre i nudi ih sekularnoj pobožnosti u obliku primerenom tom vremenu; ono je pedagoški koncept koji spasenje spušta na zemlju tako što obećava spasenje putem vaspitanja. Vaspitanje kao obrazo-

vanje odvija se s one strane čvrstih normi i obavezujućih uzora. U središtu stoji zadatak samoprojektovanja, autonomnog oblikovanja sopstvene ličnosti. Obrazovanje (*Bildung*), koje se prilagođava evoluciji i temporalnosti, jeste suprotno vezanosti (*Bindung*). Ovakav pojam obrazovanja i dalje je osnov našeg pojma kulture. To može da ilustruje definicija kulture koju daje istoričar Tomas Nipperdaj: "Kultura je sekularni i refleksivni sistem tumačenja nevezan za tradiranu nedvosmislenost religije i nevezan za očiglednost tradicionalnih smernica. Stoga kultura nije fiksirana, nije zadata, ona je proces (kojim se treba baviti, na kom treba raditi)".⁵

I rad sociologa Fridriha Tenbruka, koji istražuje vezu između obrazovanja i građanske kulture, jasno je u znaku prosvetiteljskog diskursa o obrazovanju. Pod prosvetiteljstvom Tenbruk podrazumeva "program kulturnog rada koji je ujedno trebalo da pospeši osamostaljivanje kulture, širenje njene publike i opšte podruštljavanje kulture".⁶ Time su dati osnovi novog pojma obrazovanja sa stanovišta sociologije kulture. "Osamostaljenje kulture" odnosi se na izdvajanje jedne proizvodne grane kulturnog rada koji, nezavisno od svih spoljnih prigovora, neprestano sam sebe pokreće, širi i menja. Potporu ovakvo osamostaljenje nalazi u nizu novih institucija i medija: u tržištu knjiga, čitalačkim društvima, obra-

4. O obrazovanju kao "vodećem pojmu našeg novog veka" sažeto kod: Reinhart Koselleck (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen, Industrielle Welt, 41, Stuttgart 1990, str. 11-46, ovde citirano sa str. 19.

5. Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte I: Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, str. 383.

6. Friedrich H. Tenbruck, "Bürgerliche Kultur", u: *Kultur und Gesellschaft*. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 27 (1986), str. 263-285, ovde citirano sa str. 276.

zovnim udruženjima, gradskim i nacionalnim pozorištima, koncertnim dvoranama, muzejima. Time smo došli i do druge tačke, širenja publike. Kultura više nije privilegija jednog staleža, nego je "poziv upućen svima" (272f). To širenje je moglo da se odigra tek po "redukcovanju staleških privilegija zbog interesa države da svakog pretvori u podanika i pridobije za sebe kao građanina, [...kao i zbog] sa tim povezanog procesa 'dekorporizacije', koji je razgradio grupe i tvorevine koje su prvobitno živele po sopstvenom pravu i sopstvenim običajima, stvorivši tako ono što je tek u XIX veku počelo da se primećuje kao 'društvo' i da se tako i naziva: to su ljudi koji se udružuju prema sopstvenim interesima i sopstvenom nahodanju" (278). Obrazovanje u smislu "podruštvljavanja kulture" pokazaće se u ovom socijalnom prevratu kao sredstvo za reorganizovanje društvenih grupacija, i kao sredstvo za njihovo integrisanje unutar jedne nove tvorevine. To takođe znači da su tradicije izgubile svoje pravo i da je trebalo iznova stvoriti norme. Jer ko je pojedinac i gde on/ona spada, to mu/joj sad više ne kazuje predanje i njen medijum: otac, sveštenik, knez. Ljudima je sa prosvetiteljstvom stavljeno u zadatak da "pojedinačno koliko i zajednički pronađu svoju suštinu". "Našavši se u takvom razvoju stvari, čovek je sam sebi postao kulturni zadatak koji se mogao ostvariti obrazovanjem i vaspitanjem, učestovanjem u kulturi koja je postala nezavisna i u njenim postig-

nućima" (276).

Prosvetiteljstvo znači raskid s tradicijom. Na mesto rodoslova i tumačenja koja su se prenosila s kolena na koleno, na mesto lokalnih svetova stvorenih prema poreklu stupa, kao Novi savez, ponuda za podruštvljavanjem putem obrazovanja.⁷ Jezgro ovog novog jevanđelja čini ideja humanosti. Sa normom univerzalnog čoveka prosvetiteljstvo se javno suprotstavilo faktičkoj stvarnosti društveno i istorijski višestruko determinisanog i ograničenog čoveka. Taj apstraktni ideal "čoveka" rođen je iz duha pisma (*Schrift*). Tlo na kom je nastao taj "čovek" bio je diskurzivna forma koja se sastojala od filozofskih principa i estetičkih projekata, i koja je obuhvatala i usamljenost i slobodu pojedinca koji čita. Humanost, univerzalizam i građanstvo sveta jesu tvorevine one specifične komunikacije prestrojene na razmenu pisanog, razmenu koja prevazi-
482
lazi barijere. Kao što je pismo bez poteškoća prevazišlo ograničenja govora, tako je energično trebalo prevazići i ograničenja i uslovljenost čovekove egzistencije. U društvu koje se funkcionalno sve više diferenciralo i koje je sve više počivalo na podeli rada nastajala je tako i sasvim suprotna slika jedne totalizujuće instance, norma celovitog čoveka. Jedni su tu normu smatrali utopijom na koju je usmeren, ili eventualno tek treba da se usmeri istorijski proces, drugi, pak, kao ideal zasnovan u svetu duševnosti.

Prosvetiteljstvo je sanjalo o tome da čoveka obrazuje u čoveka kao prototip. Me-

7. Ovim želim da protivrečim Hermanu Timu, koji piše: "Obrazovan čovek ima čvrste korene u majčinskom tlu svoje tradicije, on raspolaze aristokratskom solidnošću nasleđenog. Njemu se preko porodičnih i kulturnih rodoslova prenose smisaoni kompleksi koje on, preuzimajući ih kao nasledno blago, podrazumeva [...]", Hermann Timm, "Bildungsreligion im deutschsprachigen Protestantismus", u: Reinhart Koselleck (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen, Stuttgart 1990, str. 58.

đutim, na mesto otvorenog i univerzalističkog ideala – a to je druga strana diskursa o obrazovanju, koju takođe moramo uzeti u obzir – uskoro su došle distinktivne, kolektivne, ekskluzivne predstave o čoveku. Sa epohom jačanja nacije, dakle, od kraja XVIII veka, i obrazovanje je promenilo profil. Ono se odvojilo od norme univerzalističkog humaniteta i povezalo sa osobenostima naroda ukorenjenog u određen jezik, istoriju i teritoriju. Ideja obrazovanja, ta koncepcija koja je u poslednjoj trećini XVIII veka započela svoju nemačku karijeru, tokom celog XIX i početkom XX veka omogućila je nastanak čitavog niza neretko i agresivnih modela vaspitanja. Specifična tekovina prosvetiteljstva, naime neodređenost i otvorenost predstave o čoveku, taman se pojavila na obzorju kao mogućnost, da bi odmah bila prevaziđena sa stanovišta nacionalne pedagogije i zamenjena matricama čvrsto određenog identiteta. Pojedinač, postepeno dezorijentisan modernizacijom, uskoro se radije priklonio sigurnom tlu kompaktnih matrica identiteta nego krupnim zahtevima prosvetiteljstva. Ne može se prevideti da su se matrice kolektivnog identiteta tokom XIX veka sve više diferencirale i postajale sve ekskluzivnije.

**OBRAZOVANJE NACIJE:
GETE, NITHAMER I PROJEKT
NEMAČKE NARODNE KNJIGE (1808)**

Istorija obrazovanja je u XIX veku specifično nemački problem i tema. Francuzi i Englezi već

su zaključili traganje za svojim nacionalnim identitetom dok su Nemci, krajem XVIII i početkom XIX veka, još uvek mogli samo da sanjaju o političkom ili kulturnom konsolidovanju nacije. Neki su, poput Helderlina ili Hegela, priželjkivali carstvo evropskog mira od kog bi Napoleon kao drugi Avgust stvorio stabilnu državu.⁸ Drugi, opet, među njima i Gete, pouzdavali su se u kulturu, a ne u politiku kao u sredstvo integracije većih prostora. On je u političkoj rasparčanosti Nemačke, koja je imala onoliko administrativnih oblasti koliko i godina dana, video ne politički, nego kulturni nedostatak koji je nju, u poređenju sa susednim državama, činio provincijalnom, ili, kako bismo danas rekli, "zakasnelom" nacijom. Ovde je nedostajao glavni grad kao središte kulture, glavni grad bez kojeg ćemo kod književnika uzalud tražiti stil, a kod publike ukus. "Nigde u Nemačkoj", konstatuje Gete 1795. godine, "ne postoji središte u kom se stvara društveni život, u kom bi pisci mogli da se susreću i da se obrazuju *na isti način, u istom duhu*, svako u svojoj oblasti".⁹

Desetak godina kasnije, Gete će imati priliku da se ponovo pozabavi problemom socijalne integracije pomoću kulture. Na to ga je navela jedna pošiljka koju je avgusta 1808. dobio poštom. Tajming je bio dobar: Fihte je tokom prethodnog zimskog semestra u Berlinu, tada pod francuskom okupacijom, jednoj maloj grupi držao *Govore nemačkoj naciji*. U pomenutoj pošiljci Gete je našao tekst o kom je trebalo da

8. Mit o Napoleonu kao nadi neke oslobođene i ujedinjene Evrope pratio je u književnosti Vulf Vilfing (Wülfing) u: Wulf Wülfing/Karin Bruns/Rudolf Parr, *Historische Mythologie der Deutschen 1798-1918*, München 1991, str. 18-58.

9. Goethe, "Literarischer Sansculottismus", u: *Werke*, Bd. 14, str. 182. Adam Miler za ovu težnju ka decentralizaciji okrivljuje pismo; naime, on godine 1812. konstatuje kako "u Nemačkoj [...] ne postoji nikakva celina, ne postoje zajednica, grad, nacija, koji bi kao jednim uhom slušali govornika" (Adam Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*, Stuttgart, 1983, str. 6).

dâ mišljenje, tekst sa naslovom *Potreba za nacionalnom knjigom kao osnovom za opšte obrazovanje nacije*, a pošiljalac je bio F. J. Nithamer, predavač i viši savetnik u bavarskom Ministarstvu unutrašnjih poslova, član Bavarske akademije. On je upoznao Getea sa projektom bavarske vlade i molio ga za savet i saradnju. Tokom sledeća dva meseca Gete je o tome napisao opširno mišljenje i priložio i skicu. Na osnovu ovog materijala možemo da zaključimo da je Gete očigledno bio oduševljen idejom zbirke tekstova koja bi imala opšte važenje i koja bi, obuhvatajući obrazovanje jedne nacije "u istoj vrsti, u istom duhu", postala sredstvo za obrazovanje nacije.

O čemu se tačno radilo? Nithameru su za oko zapali isti oni fenomeni koje je Tenbruk nazvao "osamostaljenjem kulture" i "širenjem njene publike", s tim što on to nije posmatrao s blagonaklonim smeškom, nego je pre bio uznemiren posledicama. On je u savezu tržišta i kulture video trijumf proizvoljnosti, pomodarstva, omamljujuće potrošnje, ukratko – smak obrazovanja. "Dozvolili smo da nas ubede kako se obrazovanje sastoji u znanju samom, i sad uobražavamo da je čovek obrazovan u onoj meri u kojoj raspolaze što većim znanjem najrazličitije vrste. [...] Od tada je polihistoričnost postala pitanje dobrog ukusa, i, pod prisilom mode, nezaobilazan zahtev svakome ko polaže pravo na taj takozvani dobar ukus, od tada je na dnevnom redu mudrost iz džepnih knjiga, nau-

ka iz magazinâ i žurnalâ, od tada se na sve strane drže predavanja za žene i diletante, od tada svako proučava i čita sve ne bi li se naobrazio, i ta ljubav prema obrazovanju izrodila se u nacionalni porok jedne nezasite žudnje za čitanjem koja samo želi da guta nove stvari."¹⁰

Ova dijagnoza savremenih prilika pokazuje kako je otvaranje, tačnije ekonomizacija kulture uskoro počela da zahteva zatvaranje, kako je nastala nepreglednost uskoro počela da traži red i kontrolu. Ako se stvari tek tako prepuste njima samima, pretpostavlja Nithamer, kulturi će uskoro biti kraj. Njegov odgovor na taj izazov bila je *Nacionalna knjiga kao osnov za opšte obrazovanje nacije*, i za nju je želeo da pridobije Getea. Nithamer je mislio na nekakvu čitanku sa elementarnim tekstovima koja bi mogla da zajemči nacionalnu integraciju, pošto Biblija više nije bila "tačka na kojoj se ujedinjuje obrazovanje svih staleža". Takva "nacionalna knjiga" bi "nad svim ostalim samovoljno sastavljenim zbirkama pre svega trebalo da ima tu prednost što bi ujedinila nemačku naciju u korišćenju te jedne klasične zbirke, korišćenju sasvim dobrovoljnom ili postignutom jednostavnim dogovorom".¹¹

Principi na kojima je, prema Geteu, takva jedna narodna knjiga trebalo da počiva mogu se sažeti u četiri tačke.¹²

I. Ona mora da bude *inkluzivna*, mora da obuhvata i visoko i nisko, i prosto i iz-

484

10. Nithamer, citirano prema: Friedrich Kittler, *Aufschreibesysteme*, München 1986, str. 151f; upor. i Walter Killy, "Zur Geschichte des deutschen Lesebuchs", u: E. Lämmert et al., *Germanistik – eine deutsche Wissenschaft*, Frankfurt, 1967, str. 43-69, s tim što se on ne osvrće na Nithamerov i Geteov projekt.

11. Nithamer, citirano prema: F. Kittler, str. 155.

12. Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke* in 18 Bänden, Bd. 14: *Schriften zur Literatur*, Zürich/München 1977, str. 460-473. Svi ovde navedeni citati odnose se na ovo poglavlje.

veštačeno, i duboko i banalno, i sopstveno i tuđe. Do poslednjeg aspekta Geteu je posebno stalo, i iz toga se mogu iščitati njegovi osnovni stavovi o pojmu svetske književnosti. Kako se ono važno i savršeno ne obazire na nacionalne granice, izolovanje od zasluga drugih nacija bilo bi zapravo obesno samosakaćenje. Stoga bi prevodi imali istaknutu ulogu.

2. Ona mora da *obrazuje*, i da deluje na karakter, a ne na ukus. Karakter je ključni pojam ove skice, po njemu vidimo da ovde nije na delu književni interes, nego narodno-pedagoški. Time što se utiče na narod, tj. na "neobrazovanu masu pogodnu za obrazovanje", oblikuje se i njegov karakter. Karakter je jezgro i čoveka i nacije, iz njega proizilazi sva sigurnost i ispravnost delanja i ponašanja.

485 3. Ona mora da bude *reprezentativna*, i stoga opšte dobro čitave nacije. Postojeće razlike između "klase koja proizvodi i klase koja uživa", kao i između "individue i nacije" (ovo su sve Geteovi izrazi), moraju da se ukinu u novom jedinstvu.

4. Ona mora da bude *monumentalna*. Ovde je skica potpuno eksplicitna. Posebno se ističu sledeći aspekti monumentalnosti: *veličina* (knjiga mora da "imponuje masivnošću" kako niko ne bi mogao da je previdi), *kompaktnost* (mora biti velika, najveći oktav, obima četiri alfabeta, dakle 4 x 23 tabaka, i pre svega ne sme se deliti, kako bi "čovek bio prinuđen da je drži u ruci u jednom komadu") i *stabilnost* (ona mora da odudara od "poplave brošura i dnevne štampe", ona nije namenjena tržištu, na kom se svaki artikal izgubi onom brzinom kojom se i pojavio, nego bavarsko Ministarstvo unutrašnjih poslova u Minhenu /a gde drugde?/ treba da

je pripremi, distribuirati, i da je zaštiti od ilegalnog preštampavanja).

S obzirom na to da je ovo ipak površna skica, ovakva eksplicitnost tehničkih i pravnih detalja ipak može da začudi, no upravo ona dodatno objašnjava poseban status te narodne knjige: ipak je ovo projekt čije su najbliže analogije Homer i Biblija. Geteu je bilo jasno da ni Biblija ni Homer nisu otkrovenja neba, nego proizvod "duge istorije reprodukovanja, prikupljanja, sređivanja, redakcija i cenzura" (prema 3. odeljku skice, str. 464). Time što su sveti tekstovi stavljeni u kontekst istorije, oni su izgubili opšte važenje, pa se sada može osmišljavati nekakav alternativan korpus tekstova, neka vrsta književne biblije.

Gete je to sasvim dobro shvatao, kao i Nithamer: najviši oblik takve zbirke jeste Biblija (str. 467). Zato ništa ne može da bude tako dobar uzor za ovaj novi projekt kao što je to istorija jevrejskog naroda: on, naime, predstavlja jedinstven istorijski primer za očuvanje nacionalnog karaktera (danas bismo rekli, kulturnog identiteta) i pored svih unutarnjih sukoba i razmirica, pa i pored sveg proganjanja i uništenja. "Masa" jevrejskog naroda, iako "s namerom uništavana" i "razasuta u masi drugih naroda sveta", nije nestala. Taj narod se uvek javlja iznova, "i dalje živi, i dalje dela". Još uvek on, "izgubivši stare vrline a zadržavši sve ranije mane, pokazuje određen karakter i neosporan talent", nastavlja Gete (14. odeljak, str. 467). Iako nije gajio posebnu naklonost prema jevrejskom nacionalnom karakteru, Getea je fasciniralo to što su Jevreji njega uspeali da sačuvaju hiljadama godina, nevezano sa političkom moći, ako ne i

protiv nje. Uostalom, i njemu samom je bilo stalo do nečeg vrlo sličnog: do obrazovanja (*Ausbildung*) nacionalnog karaktera ne putem vladanja, nego putem kulture. A njegovo postojanje bi trebalo da bude neka obavezujuća hrestomatija. Biblija ostaje uzor. U poglavljima posvećenim budućnosti, dva puta se javlja utopijska fraza "novi Jerusalem". Između ostalog se kaže i: "Pred nama je velika i značajna [građa] koja može da parira biblijskoj. Važno je da budemo uvereni u nju, da je prihvatimo, da je posvetimo nemačkom narodu" (str. 464).

U onom vidu koji je Gete predlagao, projekt nije ostvaren. Njegov plan obrazovanja na nemačkom jeziku, obrazovanja koje bi prevazilazilo geografske i socijalne granice, nije ni dobio priliku za ostvarenje: njega će uskoro potisnuti one formacije na koje će se od dvadesetih godina ovog veka retrospektivno staviti etiketa "obrazovano građanstvo" (*Bildungsbürgertum*). No, treba dodati samo još jedno: jedan vek posle Geteovih nastojanja posvećenih "narodnoj knjizi", pojavila se kniga boje mahovine, sa utisnutim hrastom i zlatnim slovima ispisanim naslovom "Germanska biblija". Wilhelm Švaner ju je sastavio 1904. godine na osnovu "svetih spisa germanskih naroda" i po-

svetio je "Nemcima među Nemcima", koji "još sa punom, čistom radošću uživaju u nemačkim poljima i šumama, u nemačkim brdima i dolinama, u nemačkoj zemlji i nemačkom nebu, u nemačkoj reči i pesmi, u nemačkom mišljenju i delanju".¹³ Švaner je svoju knjigu nazvao "ravnopravnim pandanom jevrejskoj i hrišćanskoj Bibliji". Početkom veka još uvek se govori o "ravnopravnosti"; ona makar implicira mogućnost poređenja, suživota, tolerancije. No, u ponovljenim izdanjima decenija koje su usledile ova irenejska crta knjige će nestati... .

Pokretima za nacionalni preporod Geteova inicijativa bila je isuviše mlaka da bi mogla da im bude uzor jer je svesno prenebregla političku dimenziju. U suštini, ovakvi pokreti uvek tragaju za identitetom ili pokušavaju da utemelje identitet. Sam izvornik, istina, ne spominje "identitet", ali govori o "karakteru" ili "duhu naroda". U svakom slučaju, reč je o *svesti o nekom "mi"* koja počiva na afektivnim vrednostima poput zajedničkog jezika, kulture, istorije. Prošlost se istražuje kako bi se pronašli događaji i iskustva koja mogu da posluže kao obeležje identiteta i kao oslonci zajedničkog sećanja. Tako i književnost i umetnost, moral i običaji, pejzaž i nošnje, pesme i

486

13. Wilhelm Schwaner, *Germanenbibel*, Berlin 1905, viii. — Pošto je ime Švaner danas jedva poznato, možda bi sledeći podaci mogli da budu od koristi. Kada je asimilovani Jevrej Erich Gutkind oko 1910. godine u Berlinu počeo da traži eventualne članove za još neosnovan "Krug obnavljača misli i reformista života", zainteresovao se i za Švanera, čiji je uticaj oko 1910. očigledno bio znatan. "Ta stvar je za nas značajna utoliko što je Švaner potpuna suprotnost svakom iz jevrejsko-slovenskog kulturnog kruga. On je pragerman, jedan plavokos i plavook hrast, najčistija rasa. On je uticajan širom Nemačke, čak i u najvišim krugovima, a pomoću njega bismo mogli da pridobijemo i nemačke nastavnike i seljake (njihovu elitu, njihove najviše predstavnike)" (Erich Gutkind, pismo od 3. decembra 1910). No, godinu dana kasnije Gutkind je odustao od ovog sna: uvideo je da Švanerov rad na vaspitavanju naroda nema ničeg zajedničkog sa njegovim traganjem za nečim novim. "Video sam Švanera sa 'njegovim' narodnim vaspitačima, kako u sivo-zelenim ogrtačima, nalik svojim germanskim precima, lutaju po maglovitim šumama. Uostalom, danas je subota, dan kada bogotražitelji idu u šetnju" (Erich Gutkind, pismo od 30. decembra 1911). Upor. Christine Holste, *Der Forte-Kreis*, 1993. Još jedan primer sekularne biblije nastale oko 1900: J. J. Weber, *Das goldene Buch des Deutschen Volkes an der Jahrhundertwende*, Leipzig 1899.

praznici, dolaze u vidokrug kulturnog samoodređenja, koje će od sada biti korelat političkom.¹⁴ Nacionalni identitet postao je početkom XIX veka revolucionarni projekt, čiji je cilj bio da od stanovništva (*Bevölkerung*) načini narod (*Volk*), a od ovog, opet, autonomni kolektivni subjekt istorije.¹⁵

OBRAZOVANJE KAO RELIGIJA I NJENI SOCIOLOŠKI OSNOVI U NEMAČKOJ

U sociološkoj perspektivi, magični pojam "narod" razlaže se na sastavne delove. Naš istorijski pohod počecemo pitanjem o društvenim grupama u kojima treba potražiti nosioce obrazovanja. Držacemo se pri tom analize Tomasa Niperdaja, koji koncepciju obrazovanja u XIX veku povezuje sa trima različitim društvenim formacijama: sa novim srednjim slojem, službenicima, sa obrazovanim građanstvom (*Bildungsbürgertum*) i sa privrednicima.

1. NOVI SREDNJI SLOJ SLUŽBENIKA – Sa sve snažnijom industrijalizacijom, podela rada i administracija pojačane su i u Nemačkoj. Pojavila se potreba za kontrolom rada koju bi obavljao pismen, školovan stručni kadar. Ovaj stručni kadar čine službenici, koji

se od radnika razlikuju po nekoliko bitnih odlika: stalno radno mesto, obezbeđena zarada, osiguranje i, ne na posletku – bela kragna. "Prelom na kragni", koji je delio novi srednji sloj od ne samo prljavog, nego i nezdravog i neobezbeđenog manuelnog rada, odvojio je i građanski način života od proleterskog.¹⁶ Pod "građanskim načinom života" podrazumeva se skup uverenja i vrednosti, normi ukusa i pretenzija, načina ponašanja i sticanja iskustva, koji doprinosi konsolidovanju i unutrašnjoj homogenizaciji neke grupe unutar stanovništva. Obrazovanje je ovom sloju u usponu bilo neka vrsta legitimacije kojom se mogla potvrditi pripadnost grupi, ono je bilo simbolični izraz pretenzije na pripadanje građanskom sloju. Ko god bi se uspeo u taj sloj, poželeo bi da naglasi razliku u odnosu na sloj ispod. "Moglo bi se reći da je zajedništvo novog sloja pre počivalo na želji da se ogradi od nižeg sloja nego na istovetnom položaju njegovih pripadnika".¹⁷ Ovoj želji za ograđivanjem odgovaralo je stvaranje onog jedinstvenog stila življenja i kolektivne samospoznaje koje obično nazivamo "građanskim" i kao čiji zalog važi obrazovanje.

2. OBRAZOVANO GRAĐANSTVO – Grupa takozvanog "obrazovanog gra-

14. Upor. Eric Hobsbawm/Trevor Ranger (ed.), *Invented Traditions*, Cambridge 1983.

15. O ranoj istoriji nacionalizma upor. Werner Conze, "Ethnogenese und Nationsbildung – Ostmitteleuropa als Beispiel", u: *Studien zur Ethnogenese*. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 72, Opladen 1985. a za XIX vek: Volker Sellin, "Nationalbewußtsein und Partikularismus in Deutschland im 19. Jh.", u: Assmann/Hölscher (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt 1988, str. 241-264. Iscrpna bibliografija o premodernom nacionalizmu kod: Jörn Garber, "Trojaner – Römer – Franken – Deutsche. Nationale Abstammungstheorien im Vorfeld der Nationalstaatsbildung", u: Klaus Garber (Hg.), *Nation und Literatur im Europa der frühen Neuzeit*, Tübingen 1989, str. 108-163.

16. Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, str. 378.

17. Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, Bd. 1, str. 377.

đanstva"¹⁸ sastoji se od akademski obrazovanih ljudi, onih koji su studijama na visokim školama i položenim ispitima stekli "obrazovne patente". U toj grupi ima državnih službenika, dakle nosilaca birokratije i sistema obrazovanja, ali i predstavnika slobodnih profesija, poput lekara i pravnika. Ideja obrazovanja postaje zajednički okvir za ljude iz različitih profesija, interesnih grupacija, ljude različitog porekla, različitih veroispovesti. Kao zajednički referentni sistem jednog posebnog poretka vrednosti i načina života, ona nadrađa tradicionalne spona i čini društvene i kulturne razlike irrelevantnim.

3. PRIVREDNICI – Dok se akademski službenički sloj razvio još u apsolutističkoj državi, a njegove su preteče humanisti iz doba renesanse, u Nemačkoj se "privredno građanstvo" pojavilo tek relativno kasno. Čak i trgovci koji su sami izlazili na tržište, menadžeri i veliki preduzetnici imali su, zbog sve kompleksnije strukture preduzeća, sve veću potrebu za školskim obrazovanjem i stručnim znanjem. Uprkos sve većem realizmu i materijalizmu, do raskida između građanstva i plutokratije ipak nije došlo; kapitalistička elita nije bila zainteresovana za to da se odvoji od građanstva. Način ponašanja i sistem vrednosti preduzetnika ostao je građanski, kako naglašava Nipperdej. "Učinak i umeće, marljivost i štedljivost, odlučnosti i spremnost na rizik, racionalno kal-

kulisanje, lični integritet i solidnost, želja za samostalnošću, želja za zaradom i za radom, odbacivanje plemićkih predstava o časti, o avanturizmu, o ratništvu, o dokolici – sve je to, dakle, ostalo i te kako svojstveno građanstvu".¹⁹

"Građanski", to je očigledno više od sociološke etikete. Iza ovog pojma krije se snaga vezivnog materijala, a on se ne može adekvatno objasniti ukazivanjem na zajedničke norme ophođenja, stil druženja i krugove unutar kojih se mogu sklapati brakovi. Jednako malo može da zadovolji i pozivanje na zajedničke vrednosti i simbole. Integraciona snaga građanske kulture predstavlja problem koji se može rešiti tek ako pođemo od unutrašnje strane ovog fenomena, naime od same ideje obrazovanja.

No, najpre se treba zapitati ko je isključen iz sveta građanskog? To su čitave marginalne grupe u društvenom kosmosu XIX veka: plemići i oficiri, klerus i umetnici, radnici i seljaci. Sve ove marginalne grupe ne prihvataju ideologiju građanstva i njeno jezgro, ideju obrazovanja. Sve one zastupaju suprotne sisteme vrednosti koji ruše svet građanskih vrednosti. Ovde se na to možemo samo ukratko osvrnuti. Plemići se građanskom etosu rada i privatizacije suprotstavljaju idealom druželjive kulture dokolice; oficiri, za razliku od građanskih ideala bezbednosti i udobnosti, otelovljuju vojničku odrešitost, sjaj i junačku požr-

488

18. Ovaj pojam se prvi put pojavljuje dvadesetih godina našeg veka (upor. Ulrich Engelhardt, "Bildungsbürgertum". *Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Stuttgart 1986, str. 189), ali se ne može reći da se ustalio u nauci: na primer, sociolog Hans Frajer (Freyer) u radovima nastalim između 1948. i 1965. godine uopšte ne koristi ovaj pojam, nego govori o "građanskom srednjem sloju i inteligenciji, koja takođe spada u njega".

19. Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, Bd. I, str. 139.

tvovanost; sveštenici građanskom pojmu slobode i autonomije suprotstavljaju ideale heteronomije i autoriteta; umetnici raskrinkavaju materijalistički dogmatizam i kvijetizam prikri-ven iza *bel-esprit*-ideala, i insistiraju na principu duhovnog nemira i kretanja; radnici sebe vide iznad normativne granice nacije, pokušavaju, dakle, da se organizuju solidarno i na internacionalnom nivou, dok seljaci ostaju ispod ove granice, vezani za svoj kraj. Jasno je, dakle, da se ove grupacije međusobno razlikuju ne samo načelno, po načinima ophođenja i prilika-
ma koje im život pruža, nego pre svega po strukturi vrednosnih stavova. S izuzetkom seljaka, koji se mogu nazvati ne-građanskim slojem, sve ostale grupe se, iako realno povezane sa građanstvom, mogu označiti kao u suštini antigradžanske. To znači da građanstvo kao formacija i njegova okosnica, ideja obrazovanja, ni izdaleka nisu bili tako univerzalistički orijentisani kako su se prikazivali. Naprotiv, građanstvo je sa margina uvek nailazilo na relativizaciju i kritiku; ponekad je umelo produktivno da se pomiri sa tom kritikom, ali ga je ona ponekad i podrivala. Posebno je očigledan primer militarizacija ideje obrazovanja u Bizmarkovoj eri, odnosno potiskivanje ideje obrazovanja agresivnim heroizmom Prvog svetskog rata i vremena nacionalsocijalističke diktature, ili, opet, fundamentalizacijom teologije uoči i tokom oba svetska rata.

Religiozni ton koji odjekuje iz Geteove skice treba shvatiti sasvim ozbiljno, i zapitati se o preklapanju obrazovanja i religije.

Koherentnost društvene formacije građanstva, u kom se tokom XIX veka preklapaju različite grupe, povezuje se sa integrativnom snagom i društvenom prestižnošću ideje obrazovanja. Zbog te integrativne funkcije, o obrazovanju se često govorilo kao o sekularnoj religiji. Moje osnovno pitanje stoga glasi: s kojim pravom se može govoriti o "obrazovanju kao religiji", šta to čini nemačko obrazovanje religijom, odnosno surogatom religije?

Kod ovog pitanja moramo da pođemo od jednog specifično nemačkog fenomena: razdvajanja kulture od politike i nauke, do kog dolazi u XIX veku. U drugim evropskim zemljama kultura se nije na ovaj način etablirala kao poseban diskurs. U Engleskoj i Francuskoj je nega usmene i pisane reči ostala na razne načine povezana sa sferom politike, kao što nije bilo ni izrazitog udaljavanja od sfere pragmatičnog delanja i privrede. U Nemačkoj, međutim, ne postoje odgovarajuće forme javnosti, poput francuske Akademije, engleskog parlamenta, berze, velikih metropola. Nemačka je zato vodila na jednom drugom polju, na polju izdavaštva. U nedostatku reprezentativne, političke i društvene javnosti, jačala se diskurzivna javnost pisma (*Schrift*). Adam Miler je 1812. godine ustanovio da se u Nemačkoj štampa četiri puta više nego u susednim evropskim zemljama.²⁰ U ovoj nemačkoj sklonosti pisanoj reči, koja zanemaruje usmenost, Miler vidi razlog za odsustvo javnosti, jer pismo otvara jedan virtuelni prostor koji nema opšte važenje i u kom na me-

20. "Poznato je da, dok u Italiji svetlost dana ugleda oko 500 spisa, u Francuskoj oko 700, u Engleskoj 800, u Nemačkoj taj broj iznosi između dve i tri hiljade", Adam Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland* (1812), Stuttgart 1983, str. 120.

sto dela dolaze reči, na mesto junaka pisci: "kratkovidni savremenici stavljaju ova papirna dela u isti rang sa stvarnim delima [...]. U boljim dušama zadržava se neka vrsta ravnodušnosti prema javnom životu uopšte, zato što postoji jedna jedina profesija koja je javna i mimo zasluga i truda, dok su svi drugi načini da se utiče na javni život povezani sa mnogim teškoćama i naporima."²¹ Pismo i izdavaštvo nudili su u Nemačkoj mogućnost povlačenja u nekakav poseban prostor koji je mogao da obešteti za manjak političkog učešća i koji je dovršio odvajanje duhovnog života od raznolikih vidova praktičnog. Razdvojenost reči i dela, umetnosti i politike, privatnog i javnog, tako svojstvena Nemačkoj, predstavlja okruženje "religije obrazovanja". Kao što religija u modernom društvu predstavlja izolovanu sferu, tako je u Nemačkoj kultura izolovala sebe kao nešto što se razlikuje od politike, privrede, nauke, od društva.

Ideja obrazovanja postaje institucija koja će ujedno biti i sekularni naslednik religije. Ona stupa na mesto religije i preuzima njene funkcije u društvu koje stremi modernizaciji. Konfesionalne spone povlače se pred nacionalnim, aura sakralnog prelazi na naciju. U XVIII veku, na pragu modernizacije, javljaju se dva nova vrednosna stava koja ugrožavaju sam koren konfesionalnih religija: to su estetizacija i istorizacija. Na te dve nove snage religija obrazovanja je imuna, jer ona svoje carstvo gradi upravo na ovim stubovima. Umetnost i isto-

rija jesu najvažnije pozornice i sadržaji obrazovnog diskursa.

Pri tom je za protivrečnost imanentnu procesu modernizovanja od posebnog značaja to što u XIX veku i umetnost i istorija nastupaju u dvostrukom obličju: s jedne strane kao naučne discipline, a s druge kao predmet upravo verskog obožavanja. Umetnost se približava nauci u novim disciplinama nauke o književnosti i nauke o umetnosti, a istovremeno se i sakralizuje kanonizovanjem klasičara. Istorija se približava nauci u istorijskim naukama, ali se istovremeno i sakralizuje konstruisanjem istorijskih mitova. Tako u XIX veku nastaje nova vrsta kulturnog sukoba zbog paralelne scijentifikacije i sakralizacije. Ova kulturna ambivalentnost još uvek nije dovoljno obrađena u studijama o obrazovanju. Tako, na primer, Kozelek posebno naglašava odnos obrazovanja prema istoriji, pa konstatuje: "Tradicije se više ne predaju sledećim generacijama, nego se retrospektivno zasnivaju, svaka budućnost se iznova otkriva",²² dodajući: "a da se pri tom ne gubi svest o tome da je istorijsko obrazovanje kontinuiran proces". Ova rečenica sažima dve stvari koje su u XIX veku jasno težile da se razdvoje: to su simbolički konstruisani prostori sećanja, ili istorijsko pamćenje s jedne, i stručna refleksija, ili istorijska svest s druge strane. Religiozno obličje ideje obrazovanja profiliše se tamo gde se potencijalno nezadrživom razvoju nauke suprotstavlja fiksiranje njenih predmeta, čija se vrednost apsolutizuje.

490

21. *Ibid.*, str. 123f.

22. Reinhart Koselleck (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. II: *Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart 1990, str. 37.

Posle ovih uvodnih opaski, posvetimo se konkretnim manifestacijama ideje obrazovanja. Sada ćemo se sve manje baviti teorijama i terminologijama, a više programima, debatama, spomenicima i mitovima u kojima se odražava promena u nemačkoj ideji obrazovanja.

SAKRALIZACIJA ISTORIJE

Geteov i Nithamerov projekt nacionalne knjige nije bio usamljen čak ni te 1808. godine. Godinu dana pre no što je Nithamer pisao Geteu, bavarski prestolonaslednik Ludvig već je imao slične zamisli, a njihova konkretna istorijska pozadina bilo je Napoleonovo širenje Evropom – događaj koji je traumirao mnoge, a na koji je trebalo odgovoriti stvaranjem i jačanjem nemačke nacionalne svesti. Godinu dana posle poraza pruskih trupa kod Jene i Aueršteta, dakle 1807, Ludvig Bavarski, tada dvadesetogodišnji prestolonaslednik, skovao je plan da "u ime otadžbine podigne hram časti Nemcima koji su se istakli po slavi". Na politička poniženja koja je naneo Napoleon, prestolonaslednik je reagovao idejom monumentalnosti: "On mora da bude velik, ne samo kolosalan po prostoru, veličina mora da bude suština njegove gradnje, njegova celina treba da zrači visokom jednostavnošću, povezanom sa raskoši, te da časno udovolji svom cilju".²³ Kao savetnik prilikom osmišljavanja Valhale pomogao je istoričar Johanes fon Mi-

ler: on je učestvovao u izboru ličnosti kojima treba odati počast i izmišljao imena gradova. Kada je Ludvig 1825. godine postao kralj, bilo je završeno 60 poprsja. Plan za Dvoranu slave za velikane nemačkog duha načinio je Leo fon Klence, kamen-temeljac položen je 18. oktobra 1828, na sedamnaestu godišnjicu bitke naroda kod Lajpciga, i to na jednom brdu iznad Dunava, u blizini Regensburga. Građevina je osveštana 18. oktobra 1842.²⁴ Ona ima oblik grčkog hrama, čija se unutrašnjost ispostavlja kao nacionalni spomen-dom i svetište. Na zabatima i frizovima germanska mitologija i praistorija čine pozadinu za kontemplaciju nad ličnostima iz istorije i kulture, a panteon sadrži 160 njihovih poprsja. Ovu zamisao nacionalnog istorijskog i kulturnog spomenika kralj je istakao u govoru održanom prilikom osveštenja: "Neka Valhala posluži jačanju i širenju nemačkog duha. Neka svi Nemci, ma kog plemena bili, uvek osećaju u kojoj meri je ovo njihova zajednička otadžbina, otadžbina kojom mogu da se ponose, i neka svaki doprinese, koliko može, njenom veličanju".²⁵ Ova opomena sadrži sva važna opšta mesta "mode spomenika". Spomenici, a posebno praznici vezani za njih i njihova svečana otvaranja, spadaju u XIX veku u najvažnije medije rada na nacionalnom pamćenju. Monumentalni imperativ Valhale, pretvoren u kamen, glasi: "da bi Nemač iz nje izašao još više Nemač, bolji nego što je ušao".

23. Zvanični vodič kroz Valhalu, izd. Pokrajinska građevinska uprava za Regensburg, Regensburg 1986, str. 3.

24. Thomas Nipperdey, "Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jh.", u: *Historische Zeitschrift* 206 (1968), str. 529-585, ovde citirano prema str. 552; preštampano u: Nipperdey, *Gesellschaft, Kultur, Theorie – Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*, Göttingen 1976, str. 133-173.

25. *Ibid.*, str. 555.

Kulturno, kao i istorijsko obrazovanje u Nemačkoj XIX veka posežu za snažnim gestovima, za usplamsalom retorikom i evokativnim simbolima.²⁶ Posebno važan medijum političkog obrazovanja predstavljaju spomenici. Pomoću spomenika i njihovih proslava stvara se jedna plakativna i čulno konkretna forma javnosti, koja baca u zasenak onu apstraktnu, na pismu zasnovanu javnost o kojoj je govorio Adam Miler. Spomenici su čulni i afektivno markirani simbolički medijum u kom se istorija i politika, narod i pojedinac spajaju u jednu celinu. Pri tom se ne sme prevideti kako je u Nemačkoj sakralizacija istorije i politike zauzela mesto ustava, političkog vaspitanja i demokratizacije. U sekularizovanoj epohi nacija postaje konačna i najviša vrednost; ona se nalazi u središtu jedne profane religije. Nebrojani spomenici treba da daju čulni oblik ideji nacije i da joj pridaju auru numenalnog. Nacionalni spomenici su svetišta, mesta na kojima pojedinac može da učestvuje u kultu nacije i da na svojoj koži oseti jezu od onog najsvetijeg. Propovedi koje se drže na takvim mestima u službi su političkog vaspitanja. One pridobijaju karakter svečane narodne pedagogije. Njihov je cilj da jednu amorfnu masu pretvore u čvrstu formaciju jasnih kontura – "naciju".

Istoričar Tomas Niperdaj, koji je sakupio i protumačio relevantan materijal o

nacionalnim spomenicima XIX veka, pravi razliku između nekoliko kategorija spomenikâ.²⁷ On naglašava da koren nemačke nacionalne svesti i nemačke ljubavi prema spomenicima treba tražiti u oslobodilačkim ratovima. Napoleon i Francuska predstavljaju traumatičnu pozadinu za najrazličitije varijante nacionalnog mita. U *nacionalmonarhističkim* spomenicima sudbina naroda neraskidivo se povezuje sa likom monarha. Mesto ustava kompenzatorno zauzima sjaj i moć monarha, stilizovanog tako da asocira na transcendentalno i na mitsku veličinu, a on onda baca odsjaj na sakralizovanu naciju. U *nacionaldemokratskim* spomenicima i spomenicima *nacionalnog okupljanja*, pak, mesto monarha, figure koja treba da garantuje integrisanje nacije, zauzima neprijatelj.²⁸

Istorija spomenikâ posebno dobro ilustruje šta zapravo znači stvoriti kolektivni identitet vezivanjem za zajedničku prošlost i obavezivanjem na zajedničko sećanje. Spomenici oličavaju prošlost u reljefima, frizovima, alegorijama, figurama i imenima. Oni su "čas istorije pretvoren u kamen", kako kaže H. Benken. Po nalogu Fridriha Vilhelma III, Karl Fridrih Šinkel je 1824/25. godine projektovao jednu katedralu kao spomenik oslobodilačkim ratovima, i ona je trebalo da "prikaže u glavnim crtama" ne samo junake i žrtve prošlih ratova, nego i "čitavu raniju istoriju otadžbine". On je

492

26. O istoriji nacionalizma kroz njegove simbole upor. George L. Mosse, *Die Nationalisierung der Massen. Von den Befreiungskämpfen bis zum Dritten Reich*, Frankfurt a. M./Berlin 1976.

27. Upor. i Helmut Scharf, *Kleine Geschichte des deutschen Denkmals*, Darmstadt 1984, i H.-E. Mittag/V. Plagemann (Hg.), *Denkmäler im 19. Jahrhundert. Deutung und Kritik*, München 1972.

28. Spomenik u Nidervaldu, izgrađen 1883, podseća na rajnsku stražu (1870/71), a njegova naoružana Germanija gleda na zapad; kod spomenika Hermanu u Tevtoburškoj šumi, koncipiranog 1819. a završenog tek 1875. godine, mitski junak drži mač u podignutoj ruci.

želeo da stvori "spomenik koji bi neposredno obrazovao i koji bi u narodu zasnovao smisao za istoriju".²⁹

U žanru spomenika, istorija postaje instrument politike. Istorijsko obrazovanje sprovodi se stvaranjem nacionalnih mitova. U spomeniku Vilhelmu II u Kifhojzerskoj šumi, koji su 1892-97. sagradila udruženja nemačkih ratnika, citira se stari mit o usnulom caru Barbarosi kako bi sadašnjost mogla da se slavi kao ispunjenje nacionalne istorije. Ovde se istorija trijumfalistički zadržava na tački sadašnjice i ovekovečuje: "U donjem spratu ove ogromne građevine, u brdu i spojen s njim sedi Barbarosa u trenutku buđenja, a na slobodnoj uzvisini na konju jaše Vilhelm, ispunitelj, koji kao da izbija iz brda, pred 'prkosnim' tornjem sa orlom i krunom na vrhu".³⁰

493

Pomenimo ovde još jedan primer: istoriju spomenika borbi narodâ kod Lajpciga (1813). Uprkos ranijim planovima, on je podignut tek stotinu godina kasnije, na stogodišnji jubilej, 1913. godine. Najpre je 1895. osnovan "Savez nemačkih patriota za podizanje spomenika bici narodâ kod Lajpciga", koji je, preko priloga i lutrije, prikupio tu veliku svotu potrebnu za spomenik. Posle bitke kod Sedana, kada je rođeno nemačko carstvo, sada se valjalo osvrnuti još dalje u prošlost, na bitku kod Lajpciga kao trenutak rođenja nemačkog naroda. To je trebalo da bude "spomenik narodu", jer je "heroj spomenika nemački narod, koji je us-

tao". Uoči Prvog svetskog rata, a u vremenu "koje je u znaku materijalizma i ispraznosti, kosmopolitizma i socijalizma, u znaku partijskih, konfesionalnih, interesnih i pre svega klasnih sukobâ", ovaj spomenik je trebalo da predstavlja snažan apel solidarnoj narodnoj zajednici i "čistom nemstvu". U njemu istorijsko podsećanje postaje povod za monumentalizovanje nemačkih vrlina. U *Dvorani slave nemačkom narodnom biću* četiri kolosalne grupe figura predstavljaju specifično nemačke vrline: hrabrost, požrtvovanost, veru i narodnu snagu (= visok natalitet).³¹ Politizovana narodna pedagogija doživljava vrhunac u zakletvi "bićemo još više Nemci nego što smo bili".

U XIX veku spomenici čine ono za šta su u XX zaduženi mediji: oni insceniraju prošlost. Istorija se ne skladišti samo u arhivima naučnih institucija, nego se i, uz velik trud, inscenira u pomenima, hodočašćima, mimohodima, svečanim govorima, statuama i nacionalnim spomenicima. Tome treba dodati i festivale i žive slike, muzeje i istorijske slike, narodne pesme i slike koje se koriste za dočaravanje i teatralizaciju istorije. Svi ovi istorijski žanrovi stvaraju i obrađuju istorijske mitove, simboličke elemente nacionalnog pamćenja. Kod takvog tumačenja istorije na delu nije istorijska svest istorijske nauke, nego živo sećanje savremenikâ na istoriju. Ako iz konteksta istorijske svesti treba da pređu u kontekst nacionalnog pamćenja, istorijski podaci moraju se

29. Citirano prema: Nipperdey, *Nationalidee*, str. 547; sličnu funkciju pridobijaju i istorijski muzeji, ali se ovde neću upuštati u to.

30. *Ibid.*, str. 545.

31. *Ibid.*, str. 573ff.

materijalizovati i kondenzovati u čvrste simbole. Ovde ću ukratko skrenuti pažnju na tri takve strategije pamćenja koje istorijske podatke pretvaraju u simbole sećanja.

1. PONAVLJANJE – Sećanje je upućeno na ponavljanje; primer za to je organizovano ponavljanje istorijskih datuma u kalendaru jubileja.³² Već smo ukazali na značaj 18. oktobra kao najvažnijeg datuma oslobodilačkih ratova. No, i 18. juni je u drugoj polovini XIX veka bio višestruko konotiran: 18. juna 1155. Fridrih I Barbarosa krunisan je za cara, 18. juna 1675. Prusi su pobedili kod Ferbelina, 18. juna 1815. Napoleon je pobeđen kod Vaterloa, za 18. jun 1871. zakazana je velika mirovna proslava u Berlinu, posle pobede nad Francuskom, 18. juna 1896. Vilhelm II je, u velikoj ceremoniji, otkrio spomenik u Kifhojzerskoj šumi. Ovako profanom istorijskom tipologijom događaji nisu samo ulivali jedan drugom simboličku snagu, nego je ta tipologija istovremeno bila i izuzetno pogodna kao mnemotehnički instrument u nastavi istorije. Stoga je Vilhelm II 1890. godine Carskoj školskoj konferenciji preporučio ovaj niz datuma kao osnovni okvir za istoriju otadžbine.³³

2. PREKLAPANJE – Oni malobrojni pojedinačni istorijski datumi koji nađu put u nacionalno pamćenje ne razvrstavaju se i ne biraju samo po čvrstim merilima, oni su i zaodeveni simboličkom i mitskom formom. Kada se po carevom proglasu od 18. januara 1871. pokazalo "da je novom carstvu potrebna povezana istorija koja može da izazove oduševljenje",³⁴ Barbarosa je postao značajna referentna figura. Nadovezivanje na ovog Štaufovca, čiju su sliku sage, drame i pesme pretvorile u mit, pridalo je auratični sjaj monarhiji koja je smenom na tronu i kritikom iz tabora socijaldemokrata početkom veka dospela u nezavidan položaj. Događaji koje istorijska nauka povezuje u hronološkom okviru, u nacionalnom pamćenju se preklapaju. Jedan događaj postaje podloga drugom i doprinosi njegovom stilizovanju u pravcu monumentalnog. Istu funkciju vrše i alegorije, mitovi ili aluzije na starogermske sage. Na jednoj svečanosti u Pruskoj povodom osnivanja carstva, Vilhelm II prikazan je kao Zigfrid koji francuskoj aždaji otima nibelunško blago, Alzas i Lorenu.³⁵ Pretvaranje istorijskog događaja u evokativan simbol koji se upisuje u nacionalno pamćenje može,

494

32. Wulf Vulfing rekonstruiše sloj patriotske simbolike u tekstovima Teodora Fontanea kao "prikrivenu simboličnost", koja preuzima pripovedačku funkciju nagoveštavanja (Wulf Vulfing, "Nationale Denkmäler und Gedenktage bei Fontane. Zur Beschreibung, Funktion und Problematik der preußisch-deutschen Mythologie in kunstliterarischen Texten", u: Wulf Vulfing/Karin Bruns/Rudolf Parr, *Historische Mythologie der Deutschen 1798-1918*, München 1991, str. 210-232). O palimpsestu jubileja 9. novembra, još jednog posebno markantnog primera iz XX veka, već sam pisala (upor. "Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis", u: *Funkkolleg Medien und Kommunikation. Konstruktion von Wirklichkeit*. Studienbrief 5, hg. v. Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Weinheim/Basel 1990, str. 49).

33. Arno Borst, "Barbarossas Erwachen – Zur Geschichte der deutschen Identität", u: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hgg.), *Identität (= Poetik und Hermeneutik VIII)*, München 1979, str. 54.

34. *Ibid.*, str. 40.

35. *Ibid.*, str. 47.

međutim, da se postigne i činom tumačenja. "U izvesnom smislu", piše baron fon Grothus 1913. godine, "oslobodilački rat će za Nemce uvek biti ono što je Amerikancima rat za nezavisnost, a Francuzima velika Revolucija: početak modernog političkog života i svesti o nacionalnom interesu".³⁶

3. POVEZIVANJE – Osim ponavljanja i preklapanja, važnu ulogu u nacionalnoj mnemotehnici igra i povezivanje hronološki udaljenih datuma. I tu Fridrih I može da posluži kao primer. Štaufovac koji je usnuo 1190. godine ponovo se probudio 1871. U novom carstvu postojala je potreba za nadovezivanjem na staro, što je dovelo do direktnog povezivanja moderne pruske istorije sa carskom tradicijom srednjeg veka. U pamćenju se neposredno dodiruje ono što je u istoriji odvojeno: štауfovski Riđobradi sa hoencolernovskim Belobradim. Bilo bi zametno kuditi takve "kratke spojeve" kao loše tumačenje istorije. Oni prosto predstavljaju poseban vid tumačenja istorije koji nije svojstven historiografiji, nego nacionalnom pamćenju. Načinu na koji pamćenje funkcioniše bliži je motiv padanja u san i buđenja nego što je to linearna hronologija: ova-ko se, naime, mogu prespavati, odnosno preskočiti, veliki vremenski periodi. Smisao takvog povezivanja može se označiti spretnom formu-

lom do koje je došao Arno Borst: "poistovećivanje futuru sa perfektom".³⁷ Jedan događaj iz prošlosti izdvaja se iz svog istorijskog konteksta i u vidu mita stavlja u službu određenog političkog cilja. Kao mit, istorijski događaj ima karakter magične formule: on obezbeđuje bespogovornu identifikaciju sa političkim ciljem i čini od njega vrednost koja se ne osporava.

Kod prakse podizanja spomenika u XIX veku treba istaći dva prilično paradoksalna aspekta: oni otelovljuju željeno, ali su snažno usidreni u vreme u kom nastaju. Najpre o željama: malo pre smo spomenuli bespogovornu identifikaciju i vrednost koja se ne osporava, s tim što je stvarnost koju spomenik predstavlja stvarnost koja se priželjkuje i priziva, a ne stvarnost koja bi se mogla faktički konstatovati. Spomenik postaje monument zato što prikazuje stvarnost u auri optativa, onog "neka bude": neka stvarnost, a posebno budućnost, ispuni zahtev koji spomenik formuliše. Zato svaki spomenik u određenom smislu počiva na postolju nečega što se ne podrazumeva. Da su zahtevi koje on otelovljuje opštepriznati, da su ispunjeni, spomenika ne bi bilo. Spomenik je performativan tekst: ma gde stajao, on prikriva jaz između onoga što jeste i onoga što treba da bude, između *Sein* i *Sollen*.

36. J. E. Frhr. v. Grothuss, "Türmers Tagebuch: Wie wir feiern", u: *Der Türmer*, 15 (1912/13), Bd. II, str. 70; citirano prema: Rudolf Parr, "Transformationen des Mythensystems im Kaiserreich", u: W. Wülfing/K. Bruns/R. Parr, *Historische Mythologie der Deutschen 1798-1918*, München 1991, str. 154-209, ovde citirano prema str. 187.

37. A. Borst, *Barbarossas Erwachen*, str. 57. Pošto metode istorijske mitologije posmatra kao historiografsku patologiju, Borstu je teško da otkrije specifičnu vrednost koju takve metode imaju, nego ih tretira kao deformaciju nekakve "prave" historiografije. Borst pledira za činjenice umesto za snove. Njegov zaključak glasi: "Monumentalizacija Riđobradog više je škodila ustanovljavanju Fridrihovog istorijskog identiteta nego što mu je koristila, i tako je skoro do danas". Nemci su, kaže on dalje, "odbacili šest vekova istorijskog života kao ne-vreme [...] Politički uspesi Habsburgovaca pri tom su potenjeni, vojnički uspesi Hoencolerna precejnjeni" (59).

I to ilustruju pomenuti spomenici. Oslobođilački ratovi su u vremenu punom unutrašnjih sukoba počeli da se navode kao simbol nemačkog jedinstva: "Plemstvo i narod, svi staleži, činili su narazlučivo jedinstvo; i tako je to jedinstvo steklo onu silu kojoj ništa nije moglo da odoli, kojoj je konačno i sam Napoleon morao da se pokori", piše u jednom časopisu iz 1912/13.³⁸ Kitnjasto prizivanje jedinstva nije, međutim, moglo da prikrije da se stogodišnjica uglavnom slavila nezvano sa većinom stanovništva. Na primer, u reportaži jednog berlinskog dnevnog lista konstatuje se da su manifestacije u glavnom gradu Pruske 1913. bile "otprilike potpuna suprotnost pravom narodnom slavlju". Narod, naime, uopšte nije bio pozvan, nego su se organizatori trudili da ga, "postavljanjem ograda i dvorsko-vojničko-birokratskim programom drže što je moguće dalje od proslave". U svakom slučaju, "na ovaj dan najlepše pobede i najidealnijeg uzdignuća pruskog naroda" nije bilo narodnog veselja.³⁹

Nešto slično može se reći i za spomenik u Kifhojzerskoj šumi: Barbarosina veličina trebalo je da baci malo sjaja na poljuljanu dinastiju, ali i da naciju "rastrzanu" (da pomenemo jedan od glavnih šlagvorta obrazovnog diskursa) partijskim podelama i sukobima različitih interesa motiviše na ljubav prema otadžbini i na jedinstvo. Nosioci ovog spomenika,

car i ratni veterani od 1871, čuvali su svetilište nacije od "otrova nepatriotskih ideja". Po ova-kvoj emfatičnosti možemo da pretpostavimo da je ispod površine postojala duboka kriza, jer patos spomenika priziva se tek kada "u kritičnoj situaciji valja stabilizovati i objektivizovati politički identitet".⁴⁰

Što se vremenske dimenzije tiče, u poređenju sa nametljivom monumentalnošću spomenikâ i njihovom okamenjenom večitošću, njihov markantni vremenski indeks izgleda paradoksalno. Dok se jedan spomenik projektuje, finansira i realizuje, njegovo vreme je uglavnom već odavno prošlo. Drugi spomenici se projektuju i tek kroz generaciju ili dve mogu da dočekaju uslove za realizaciju. Latentna anahronost spomenikâ u vezi je sa blokovima moći koji nisu statični i sa grupacijama koje učestvuju u polemici. Spomenici treba da posvedoče i da obezbede trajnost onom što se u otvorenom istorijskom procesu nikako ne može stabilizovati. Oni treba da ispune nemogući deziderat čvrstih uporišta i mogućnosti za poistovećivanje u stvarnosti koja se neprekidno menja. Razlog za sve kraće vreme poluraspadanja Arno Borst vidi u dijalektičnom odnosu političkih previranja i nacionalnih pomena: "U tom kretanju, koje se stalno račva i ubrzava, politički identitet postao je okvir za sve manje grupe, a i to na sve kraće rokove; analogno tome, istorijski identitet sve se češće koristio i

496

38. J. E. Frhr. v. Grothus, *Türmers Tagebuch: Wie wir feiern*, citirano prema: Rudolf Parr, *Transformationen*, str. 187.

39. Citirano prema: R. Parr, *ibid.*, str. 188. Grothus, koji žali što nije bilo "žamora jednodušnog oduševljenja", morao je da se strpi samo godinu dana: osećaj jedinstva, kojeg nije bilo prilikom proslave stogodišnjice, javio se izbijanjem svetskog rata: "Kao da su se srca i duše pripremali kada smo prošle godine slavili stotu godišnjicu oslobođenja, kao da su se pripremali za novi oslobodilački rat 1914" (str. 191).

40. A. Borst, *Barbarossas Erwachen*, str. 55, 58.

menjao".⁴¹ I Reinhart Kozelek naglašava da se smisao koji spomenik pokušava da ustoliči brzo raspršuje s vremenom: "Spomenici, postavljeni za večnost, najviše svedoče o prolaznosti".⁴² Kako oni artikulišu nade i zahteve živih, tačnije, preživelih, nade i zahteve koji se u polju u kom deluju istorijske konstelacije stalno međusobno potiskuju i pomeraju, oni, bar po samoj svojoj nameni, ne zaustavljaju vreme, nego, poput kazaljke na satu koji stoji, posebno naglašavaju protok vremena.

Međutim, problem je daleko dublji: spomenici, naime, nisu samo ogledalo istorijskih događaja, oni su i oruđe politike. Spomenici ne slede samo istorijska dela, oni ih i anticipiraju, oni čine okvir koji sasvim odvojene događaje povezuje sa sasvim konkretnim očekivanjima. Oni su do pola sećanje na nešto prošlo, a od pola zahtev za nečim što tek treba da se dogodi. Spomenik, nalik Janusu, gleda na dve strane, i u prošlost i u budućnost. U tom smislu je Vilhelm II prilikom otkrivanja spomenika u Kifhojzerskoj šumi proglasio ovaj spomenik s jedne strane neprolaznim znakom pobeđe iz prošlosti, a s druge opomenom za budućnost: "pokoljenjima koja dolaze neka ovo bude opomena da ostanu jedinstveni, verni i odani caru i carstvu, knezu i otadžbini".⁴³

SAKRALIZACIJA UMETNOSTI

Kako smo na početku rekli, kultura se u XIX veku deli u svom jezgru i otad se kreće u dva

pravca. Obrazovna dobra se s jedne strane scijentifikuju, s druge se sakralizuju. Odnos između ove dve tendencije je dijalektički, čak i ako, od slučaja do slučaja, jedna strana uvek ostaje u zasenku: u sakralizaciju je upisana scijentifikacija, u scijentifikaciju sakralizacija. Otud pojam obrazovanja i crpe svoju duhovnu kompleksnost, jer se vezuje za kulturu koja je podeljena u samom svom jezgru.

Scijentifikacija kulture u tesnoj je vezi sa prestrukturisanjem školstva. Posle 1806. godine, posle sloma starog Nemačkog carstva, obnovljeni su i stari univerziteti. Presudna promena ogleda se u pretvaranju nekad autonomne institucije sa sopstvenom jurisdikcijom u državnu instituciju i instituciju blisku državi. Etatizacija univerzitetâ dovela je i do etatizacije obrazovanja, a profesori su postali državni službenici. Oni su postali deo školskog i obrazovnog sistema čija je uprava bila organizovana od vrha do dna. Ono što je izgubio na spoljnoj autonomiji, univerzitet je nadoknadio unutrašnjom. Korist po društvo ili čak uticajnost, kako piše Klaus Vajmar, dobro obavешten stručnjak za istoriju univerziteta, "više se nije očekivala u visokom školstvu, koje je svoju spoljnu autonomiju moralo da preda državi, ali se zato tim ogorčenije borilo za unutrašnju. Od sada se računala naučnost, shvaćena kao forma ili čak i samo kao pokazatelj isključivo za autonomne, metodične procese širenja znanja, pri čemu se znanje po potrebi moglo proširivati i

41. *Ibid.*, str. 58.

42. Reinhart Koselleck, "Kriegerdenkmäler als Identitätsstiftungen der fflberlebenden", u: Odo Marquard/Karlheinz Stierle, *Identität (= Poetik und Hermeneutik VIII)*, München 1979, str. 255-276, ovde citirano sa str. 257.

43. A. Borst, *Barbarossa's Erwachen*, str. 55.

odlučnom i gotovo sveobuhvatnom specijalizacijom."⁴⁴

Pored autonomije nauke, u drugoj polovini XVIII veka javila se još jedna autonomija, autonomija umetnosti. Diskurs u kom je autonomija umetnosti promovisana i garantovana jeste estetika. Sa ovom estetikom, koja se formirala kao univerzitetska disciplina, umetnička dela počela su da se posmatraju odvojeno od svake svrhe van dela samih, i proučavala su se sa stanovišta imanentnih formalnih odnosa. Takvim odvajanjem iz konteksta okruženja došlo je do strukturalne homogenizacije različitih umetnosti pod jedinstvenim okriljem estetike. Ovim diskursom su "umetnosti" objedinjene u zajedničkoj imenici "umetnost", u jednini. Karl Dalhaus smatra da je duh obrazovanog građanstva uzorno na delu u njegovoj sklonosti ka formi koncerta, institucije koju Dalhaus definiše kao korelat ideji estetske autonomije.⁴⁵ Princip autonomije umetnosti, opet, može se shvatiti i kao korelat ideji obrazovanja, koja je nastala kao potreba za onim opšteljudskim. Ono opšte na koje se obrazovanje obavezuje naročito dolazi do izražaja u carstvu umetnosti, a to je carstvo s one strane ekonomskih, društvenih i političkih prisila. Estetska konceptualizacija omogućava pristup ovom obrazov-

nom carstvu slobode, opšteg, ljudskog. Cena ulaznice u ovo carstvo jeste povlačenje u privatnu sferu, okretanje leđa nužnostima realnog životnog okruženja. Ideja obrazovanja, čiji je cilj bio da izleči čoveka od otuđenja u svetu koji se brzo modernizuje, dodatno je produbila ovo otuđenje povlačenjem jasne razlike između privatnog i javnog.

Autonomija nauke je institucionalno zagantovana na modernizovanim univerzitetima – autonomija estetskog urezana je u norme ponašanja. Setimo se samo disocijacije pisanja i čitanja, kao i paralelne podele rada između pesnika koji stvaraju i čitalaca koji recipiraju, ili panoramske pozornice i zamračena gledališta – presudna je uvek radikalizovana razlika između teksta i sveta. Ona postaje značajan pokazatelj estetske autonomije, pa time i temelj građanskog obrazovanja. No, ako se usredsredimo na autonomiju nauke ili umetnosti, a ne uzmemo u obzir i drugu stranu obrazovanja, obuhvatili smo samo jedan aspekt ovog kompleksnog fenomena: kod "sakralizacije istorije" konstatalivali smo tesnu povezanost istorije i politike, koja je, toga moramo biti svesni, paralelna razvoju istorijske nauke;⁴⁶ pod "sakralizacijom umetnosti", pak, želimo da na nekoliko primera pokažemo isprepletenost

498

44. Klaus Weimar, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, München 1989, str. 229f. Na jednom drugom mestu Vajmar ističe vezu između autonomije i meta-nivoa auto-tematizacije: "Ako je, dakle, univerzitet postao državna ustanova, to onda znači samo da je država pribavila jedan vrlo samovoljan instrument koji osvetljava nju samu i društvo [...]. U Pruskoj je taj odnos poprimio odgovarajući mu oblik paradoksa otkako je sam kralj podrio opoziciju, i profesorima kao obavezu nametnuo upravo ono 'samostalno mišljenje' koje su oni svakako i sami želeli" (187f).

45. Carl Dahlhaus, "Das deutsche Bildungsbürgertum und die Musik", u: R. Koselleck (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. II: Bildungsgüter und Bildungswissen, Stuttgart 1990, str. 220-236, ovde citirano sa str. 226; upor. i str. 228: "Muzička autonomija mora – bar kada je u pitanju XIX vek – da se shvati u njenoj obrazovnoj funkciji, kao što, obrnuto, i muzičko obrazovanje mora da se shvati u njegovoj određenosti principom estetske autonomije".

46. Istoriju scijentifikacije istorije prikazuju Friedrich Jaeger/Jörg Rüsen, *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992.

umetnosti i života, koja se ne podudara sa prosvetiteljskim obrazovnim postulatima opšte ljudskosti i estetske autonomije.

U XIX veku sakralizacija umetnosti predstavlja tačan pandan sakralizaciji istorije putem spomenikâ, proslave godišnjica i nacionalnih mitova. Mediji i rituali ove sakralizacije umetnosti takođe stoje u vezi sa radom na nacionalnom pamćenju: radi se o spomenicima u čast velikana kulture, proslavama u čast pesnikâ, o kanonizovanju klasikâ i o riznici citata nemačkog naroda. Gete, kao što se sećamo, nije stvorio nemačku bibliju, ali je zato sâm tim delotvornije kanonizovan, i kao spomenik,⁴⁷ i kao nacionalni klasik. Ono što je u Valhali, hramu obrazovanja, prikupljeno na jednom mestu kao panteon, podudara se sa pravom lavinom spomenika širom zemlje. Od početka, a posebno od polovine XIX veka, po čitavoj Nemačkoj niču statue. Oko 800 spomenika posvećenih pojedincima, među kojima su veliki iz umetnosti imali značajan udeo, podignuto je uglavnom po gradovima sa kojima je njihovo ime povezano. Njih su postavljala udruženja građana, i to bez kraljevskog pokroviteljstva, a finansirali su se pomoću donacija i priloga: Gutenberg (1837. u Majncu), Šiler (1839), Herder (1850), Šiler i Gete, i Viland (1857. u Vajmaru), Lesing (1853. u Braunšvagu) itd.⁴⁸

Germanistika kao istorijska nauka, koja je u prvo vreme primenjivala metode

klasične filologije na srednjovekovne tekstove nastale na narodnom jeziku, da bi se kasnije okrenula istoriji nemačke književnosti, ta germanistika upotpunjena je kanonizovanjem nemačkih klasika. Istorizacija, estetizacija i nacionalizacija ovde se moraju posmatrati zajedno. Ono što istorijska nauka uspeva da oživi, izdvaja se iz toka vremena kanonizovanjem klasikâ i "zamrzava" za potrebe tihe kontemplacije ili opštevažićeg tumačenja. Ne postaju književna dela i autori klasici sami od sebe u nekakvom otvorenom procesu recepcije, kako se to često tvrdi. Naprotiv, u osnovi klasičnosti jesu kulturno-političke odluke, samo što se one prikriju, tako da njihov rezultat izgleda kao posledica prirodnog ili istorijskog razvoja. Kanonizacija vajmarske klasike onda još jasnije može da se sagleda kao proizvod kulturno-političkih odluka obrazovanog građanstva, pošto je naknadno stvorena sve jasnija predstava o onome što je ta norma potisnula, o onoj "drugoj Geteovoj epohi".⁴⁹ Kanonizacija književnih klasika u ovom slučaju ima tri aspekta:

I. STROGA SELEKCIJA I ISKLJUČIVANJE – Ograničavanje je prva i najznačajnija odlika kanonizacije. Dok istorija nudi mesta za beskonačno mnogo autora, dela i podataka, pamćenje pati od nedostatka prostora. Stoga treba biti strog pri izboru onoga što će dobiti stalno mesto u kanonu, u panteonu, u Valhali, u nacionalnom pamćenju. Dioskuri Šiler i Gete kao ilustrativno otelovljenje

47. Jörg Gämér, "Goethe-Denkäler – Schiller-Denkäler", u: Mittag/Plagemann (Hgg.), *Denkmäler im 19. Jahrhundert. Deutung und Kritik*, München 1972, str. 141-162.

48. Nipperdey, *Nationalidee*, str. 558f.

49. Tako glasi naslov knjige Johena Heriša (*Hörisch*), objavljene 1992. kod izdavačke kuće Fink iz Minhena.

komplementarnog para čine središte književnog obrazovnog kosmosa.⁵⁰ Njima treba dodati Lesinga kao preteču i Šekspira kao naturalizovanog nemačkog klasika. Izvan norme klasičnog i opšteljudskog ostaje ono što više nije moderno i ono što je isuviše moderno, dakle autori lomova, ludila, vizije, humora i društvenog angažmana.

2. UKIDANJE VREMENSKE DIMENZIJE – Sastavni deo kanonizacije jeste i uništavanje konteksta, izdvajanje dela iz njegovog savremenog okruženja.⁵¹ Stilizovanjem vajmarskih klasika u vanvremene autoritete potisnuta je ne samo književna proizvodnja u njihovom okruženju, nego i u svim ranijim književnim epohama. Izdvajanjem iz toka istorije, klasicima se pripisuju normativnost i večno važenje. Ovakvo vanvremeno važenje obnavlja se iz epohe u epohu gestovima potvrđivanja i spremnošću na bezuslovno poistovećivanje.

3. KULT LIČNOSTI – Stručnjak za istoriju recepcije Getea K. R. Mandelko s pravom ukazuje na to da su se uslovi u kojima su se u Nemačkoj kanonizovali klasici razlikovali od onih u drugim evropskim zemljama. Dok su druge zemlje svoj nacionalni i kulturni identitet otkrile u renesansi ili u baroku, posle čega su se odmah i konsolidovale kao moderne države, Nemačka je svoje klasike pronašla kao

"zakasnela nacija". Za razliku od ostalih autora, njihove su ličnosti obavijene gustom mrežom biografskih pojedinosti. Ovde je delo kanonizovano koliko i ličnost, zbog čega čitalac može gotovo da se intimizuje i poistoveti sa njima.⁵²

Izdanja klasika su u Nemačkoj popunila onu prazninu koju je prvobitno trebalo da popuni narodna pesmarica. Njih treba shvatiti kao sveta pisma nemačke religije obrazovanja. Godine 1867, to je tzv. godina klasikâ, istekla je tridesetogodišnja zaštita autorskih prava, čime je razbijen izdavački monopol i otvoren put za jeftina nova izdanja. U ediciji "Univerzalna biblioteka" izdavačke kuće Reklam spojeni su i sakralizovana književna građa i tržišna kalkulacija i popularnost. Prva dva toma zauzeo je Geteov *Faust*, treći Lesingov *Natan*, slede Šilerova i Šekspirova dela. Ovim revolucioniranjem tržišta knjiga stvorena je nova institucija obrazovnog građanstva: privatna biblioteka.

U vezi sa izdanjima klasikâ treba spomenuti i bezbrojna izdanja *Krilatih reči* Georga Bihmana; prvo izdanje objavljeno je 1864. godine. Ovim delom građanstvo je stvorilo svoj obrazovni dijalekt. Preko *Riznice citata nemačkog naroda*, kako je glasio podnaslov Bihmanove zbirke, klasici su u praktičnim fragmentima nadirali u svakodnevnicu i darivali joj svoj de-

500

50. "Zajedno oni predstavljaju potpuno otkrovenje nemačke nadarenosti, i zato se i spominju zajedno, zato Geteovo i Šilerovo ime, u takvom zagrljaju, izražavaju ono najviše i najbolje čim Nemačka može da se ponosi", citirano prema: K. R. Mandelkow, "Die bürgerliche Bildung in der Rezeptionsgeschichte der deutschen Klassik", u: R. Koselleck (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jh.*, Bd. II: Bildungsgüter und Bildungswissen, Stuttgart 1990, str. 184. Ja sam i sama upoznala ovaj komos na časovima nemačkog u školi, i to kao zvezdano nebo na tabli, na kom je Gete blistao kao sunce, a Šiler kao mesec.

51. O opštim strategijama i efektima kanonizacije upor. Jan Assmann/Aleida Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987.

52. Mandelkow, *Die bürgerliche Bildung*, str. 188.

centni sjaj. Istovremeno je takvom njihovom upotrebom stvorena i homogena komunikaci-ona zajednica koja je putem tih citata "mogla da se legitimise, sporazume i međusobno proce-ni".⁵³ Bert Brecht je u najboljem maniru soci-jalne satire karikirao scenario takve recepcije klasikâ: "U epohi obrazovanja, u XIX veku, klasici su bili deo duhovnog inventara dobro-stojećeg građanstva. Oni su bili ukras njegove udobne sobe, pripadali mu koliko i tapacirani nameštaj, mogli su se primeniti i bili su pri-uci u svakoj situaciji. Klasična drama služila je potvrđivanju onog sveta protiv kojeg je zapravo pisana. Klasičnim stihovima ste se razmetali, vaspitavali decu, političarili, nosili ih na kugla-nje. 'Takva je sudba lepotica na svetu!', reče bradonja i uštinu kelnericu."⁵⁴

501 Niče oštro zapaža glad "obrazov-nog filistra" za klasicima. Zbog klasika je obra-zovanje i postalo ekskluzivno vlasništvo jednog sloja; oni su za njega žig "patentirane nemačke kulture".⁵⁵ "U ovom društvu sada, posle rata [od 1871.], sve je sreća, dostojanstvo i samou-verenost: ono se posle ovakvih 'uspeha nemač-ke kulture' ne oseća samo potvrđenim i sankci-onisanim, nego gotovo neprikosnovenim, zbog toga i govori svečanije, voli obraćanja nemač-

kom narodu, izdaje sabrana dela, kao za klasi-ke, i čak u nekim svetskim listovima koji mu stoje na usluzi zaista i proglašava novim nemač-kim klasicima i uzornim piscima neke ljude iz svog okruženja" (139).

Vezivanje ideje obrazovanja za građanstvo, korak od idealizacije do trivijaliza-cije klasikâ, imao je, kako Niče nagoveštava, svoju društveno-istorijsku pozadinu. Kad je Bizmark osnovao carstvo, stvoren je onaj jedin-stveni blok političke moći koji je na polju kul-ture osujetio sve pokušaje nacionalnog ujedi-njenja. Jedinstvo koje je trebalo izgraditi odo-zdo naloženo je odozgo. Po neuspehu revoluci-je 1848. osvojeno je političko jedinstvo bez društvene slobode. U ovim okolnostima ideja obrazovanja izmenila je lik. Ona se učvrstila i pretvorila u atribut državotvornog sloja, sred-njeg građanstva. Devetnaesti vek ušao je u isto-riju kao "epoha obrazovanja". Fontane je pri-metio da se "obrazovanje u to doba širilo kao nabez kad duva istočni vetar".⁵⁶ Obrazovanje je postalo "roba za mase, jeftino i loše".⁵⁷ Pojavio se tip "duhovnog kapitaliste", kadrog da spret-no objedini trojstvo "istinitog, dobrog, lepog" sa trojstvom novca, moći i uspeha. Obrazovanje je postalo statusni simbol koji je ukazivao na

53. Wolfgang Frühwald, "Die fflberlieferung deutscher Klassiker-Texte oder Vom literarischen Geschmack des 19. Jahrhun-derts", u: G. Honnefelder (Hg.), *Warum Klassiker? Ein Almanach zur Eröffnung der Bibliothek deutscher Klassiker*, Frankfurt 1985, str. 13-36, ovde citirano sa str. 18.

54. Bertolt Brecht, *fflber Klassiker*, ausgewählt v. S. Unseld, Frankfurt 1965, str. 90.

55. F. Nietzsche, "David Stauss – Der Bekenner und Schriftsteller; I. Unzeitgemäße Betrachtung", u: *Werke in drei Bänden*, Bd. I, hg. von Karl Schlechta, München 1962, str. 143; svi izvodi su citirani prema ovom izdanju.

56. Theodor Fontane, *Briefe*, Bd. 4, 1890-1898, hg. v. Otto Drude und Helmuth Nürnberger, München 1982, str. 467, citirano prema: Wolfgang Frühwald, "Büchmann und die Folgen. Zur sozialen Funktion des Bildungszitats in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts", u: R. Koselleck (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert II: Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart 1990, str. 197-219, ovde citirano sa str. 207.

57. Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge* (1937), Berlin 1960, str. 80.

pripadnost onom dominantnom srednjem sloju koji je želeo da zadrži istoriju na njenom građanskom vrhuncu. Kao značajan faktor istorije nije se pokazalo građanstvo iz 1848, nego građanstvo iz 1871. godine. Ovaj uspeh valjalo je vidno dokumentovati za spoljni svet.

Spoj obrazovanja, građanstva i vlasništva stvorio je jednu novu društvenu formaciju. Pošto su obavezno školovanje i vojna obaveza doprineli homogenizaciji stanovništva, obrazovanje je moralo da posluži kao vezivo za različite građanske grupacije. Finansijsko i privredno građanstvo, akademsko građanstvo i sitno građanstvo susreli su se pod zajedničkim okriljem obrazovanja. Preko obrazovanja heterogeni pojedinci identifikovali su se kao članovi jednog državotvornog sloja. U toj situaciji, klasici su postali legitimacija za pripadnost grupi, oni su bili medijum za asimilovanje, pa time i zalog za uspešnu službeničku karijeru. Ulaznica u građanski sloj mogla se dobiti putem klasičnog obrazovanja kao legitimacije. Pod ujedinjujućim krovom obrazovanja mogle su se izgubiti unutrašnje razlike između stanovnika gradova, ljudi sa najdužom tradicijom, i preduzetnika, koji su imali privrednu moć, između skorojevića i učenjaka, i ne na posletku – između Nemaca i Jevreja.

Ništa manje važna od sintetizujuće, integrativne snage obrazovnog kanona bila je njegova distinkciona moć. Prestižnost obrazovanja stvorila je čvrstu barijeru kako naniže, prema četvrtom staležu, tako i prema svim aut-

sajderima. Nastala je jasna granica između neobrazovanih i obrazovanih. Ovaj jaz sve se više produbljavao i odelio je građanstvo od proletarijata. Konsolidovala se službenička država, čija je elita dokazivala svoju kvalifikovanost učinkom, ispitima, tako da je povremeno kao "obrazovan" mogao da važi svako sa maturom. Obrazovanje je pre svega bilo garancija za status, patent koji je obezbeđivao budućnost i pripadništvo. Sa žigom obrazovanja mogle su ponovo da se uspostave stare strukture privilegija i da se garantuju staleška prava. Obrazovanje je u epohi društvenih promena postalo defanzivno oružje kojim su se mogli odvratiti novi slojevi što su nadirali odozdo. Progresivna ideja obrazovanja iz doba prosvetiteljstva doživela je zastoj u ovoj fazi.

[...]

NEMAČKA DUŠEVNOST I LIBERALNA IDEJA OBRAZOVANJA

Antiliberalni duh ispoljava se u "radikalnom stilu mišljenja".⁵⁸ Pod tim treba razumeti različite fundamentalističke operacije poput potenciranja vrednosti u apsolutne vrednosti, konstruisanja prinudnih alternativa, koje insistiraju na donošenju odluka, ili svođenja kompleksnosti na poslednje nedvosmislenosti. Primeri takvih operacija mogu se naći u izobilju kod Teodora Hekera; recimo, na jednom mestu u *Dnevnim i noćnim beleškama* on piše: "nemam mira, sklanjam sve, spaljujem sve, dok ne nađem na onog koji voli i na onog koji je obu-

502

58. O pojmu "radikalnog stila mišljenja" upor. Aleida Assmann/Jan Assmann, "Kultur und Konflikt. Aspekt einer Theorie des unkommunikativen Handelns", u: Jan Assmann/Dietrich Harth (Hgg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt 1990, str. 11-48, ovde citirano prema str. 25f.

zet".⁵⁹ Hekeru je pero britko kao mač. On priznaje da mu je u spisateljskom radu najviše stalo do preciznosti: "atmosfera mog eseja ima jednostavnu snagu azotne kiseline, ako ništa drugo: ona ne napada ono pravo, ali razjeda i razlaže nepravo".⁶⁰

Upravo u ovom kontekstu treba čuti Tomasa Mana kako se izjašnjava za neodlučnost, za opuštenu ironiju, za patos sredine. Sa Hekerom i sa T. S. Eliotom on deli odvratnost prema nacističkoj diktaturi – tu i za Mana igra ironije nailazi na svoje granice. On se jednako nedvosmisleno izražava i po pitanju nemačkog fašizma, i artikuliše to ne samo jasnim, nego i jasno netrpeljivim rečima. No, od Hekerovog i Eliotovog anitiliberalizma Man se upadljivo razlikuje po tome što se priklanja liberalnom humanizmu. "Lepa je odlučnost" –

503 ovom mangupskom opaskom Tomas Man uvođi dodatak svom dugom eseju o Geteu i Tolstoj: "Lepa je odlučnost. Ali princip koji je istinski plodan, produktivan, pa ga dakle i umetnički, nazivamo rezervom. Nju volimo u muzici kao bolnu sreću zadržavanja, osećamo kako nas setno zadirkuje ono 'još ne', osećamo to usrdno oklevanje duše, koje u sebi nosi ispunjenje, razrešenje, harmoniju, ali ga uskraćuje još malo, pomera i odbija da ga pruži."⁶¹

Erotski intoniranim jezikom Man artikuliše priklanjanje principu odgađanja, onom Deridinom *déférance*. Prostor oklevanja i

odugovlačenja jeste i sklonište i manevarski prostor u kom se liberalni humanizam najpre i razvio. To je prostor suspendovanih odluka i zaustavljene teleologije, prostor iz kog je proglašeno muško herojstvo sa svojim delima koja vode do nedvosmislenosti. To je prostor erotike i umetnosti, u kom se ono ljudsko razvija u slobodnoj igri. Man ovaj prostor, nastao između odlučnosti i nedvosmislenosti, karakteriše kao domen ironije, koja se prepredeno i neobavezno "poigrava među suprotnostima i ne žuri posebno da zauzme stranu i da se odluči", pošto se odluke, bar iskustvo tako kazuje, ispostavljaju kao brzoplete. Jedino u ovom slobodnom prostoru on vidi realnu šansu za cilj one *humanitas*, tj. za čovekovo samoodržanje, samospitivanje, samousavršavanje.

Tomasu Manu je jasno da u trenutku u kom on beleži ove misli duh vremena nije posebno naklonjen liberalnom humanizmu. Naprotiv, on jasno vidi da se posle svetskog rata i ruske revolucije "završava jedna epoha: građansko-humanističko-liberalna, koja je, rodivši se u renesansi, sa Francuskom revolucijom stekla moć, a čijim poslednjim trzajima sada prisustvujemo".⁶² Sam Man je posle ove rečenice zapisao upitnik, dok drugi konstatuju i objavljuju kraj epohe građanskog obrazovanja. Hans Frajer nazvao je ideju obrazovanja "istorijskom snagom prvog reda", ali tvrdi da je ona "za nas postala deo istorije". On je u njoj

59. Theodor Haecker, *Werke*, München 1958-67, III, str. 183.

60. Haecker, I, str. 263.

61. Thomas Mann, "Goethe und Tolstoi. Fragmente zum Problem der Humanität" (1921), u: *Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*, I, Frankfurt 1968, str. 132-218, ovde citirano sa str. 216.

62. Mann, *ibid.*, str. 212.

video doduše veliku normu, ali normu koja više ne obavezuje. Ona je postala izlišna pošto je ispunila svoj istorijski zadatak "između staleškog poretka koji se raspadao i klasnog društva koje je upravo nastajalo".⁶³ Daleko su radikalnije u to vreme reagovali ljudi koje je ideja obrazovanja razočarala. Oni su, naime, došli do zaključka da "nijedan ideal nije strašnije zakazao pred velikim i silnim životnim zadacima između 1900. i 1920. godine" nego što je to obrazovanje, nekada "ono najdivnije u životu, najviša reč čovečanstva". Za Volkfanga Šumana, člana Socijaldemokratske stranke od 1918, to tako hvaljeno obrazovanje nije postiglo ništa, a još je manje toga uspelo da spreči – niti potčinjavanje čitave jedne nacije pod carsku vlast, niti užase rata, niti neumereno jačanje poslovnog sektora i sve veću korupciju javnog života.⁶⁴

U toku ovog istraživanja mogli smo da vidimo da jedna od najvažnijih funkcija obrazovnog diskursa jeste mogućnost autotematizacije društva. Ova funkcija, koju danas preuzimaju sociolozi sa svojim kategorijama "informacionog društva", "društva rizika" ili "društva doživljaja", tada je pripadala obrazovnom diskursu. Međutim, analize formulisane u diskursu nikad nisu čisti opisi onoga što jeste, već uvek i uticanje na ono što treba da bude. To važi i za iskaze o kraju istorije obrazovanja. Oni su formulisani u trijumfalističkom, resignativnom, gorkom ili setnom tonu, ali nikad u ne-

utralnom. Jer oni koji reflektuju o tome uvek reflektuju i o istoriji i budućnosti sopstvenog staleža.

Kada se govori o kraju epohe građanskog obrazovanja, često se misli samo na jednu fasetu ideje obrazovanja, naime na obrazovanje koje se neguje u privatnoj duševnosti. Tomas Man je u svojim *Razmišljanjima apolitičnog čoveka* (1918) i sam učvrstio ovakav pojam obrazovanja, koji se definiše izjednačavanjem sa duševnošću a preko suprotnosti sa politikom: "Obrazovanje je specifično nemački pojam; on vodi poreklo od Getea, od njega je dobio svoj plastično-umetnički karakter, smisao za slobodu, kulturu i odanost životu. [Obrazovanje je 'mirno', kvijetističko obrazovanje,] zbog čega postoji veza između duboko apolitičnog, antiradikalnog i antirevolucionarnog bića Nemaca i vrhovne vlasti ideje obrazovanja kod njih."⁶⁵

504

Svoj antipolitični afekt ova ideja obrazovanja dobila je, tvrdi Man, od Getea: on je svemu revolucionarnom suprotstavljao vrednosti poput "odricanja" ili "prirode", koje disciplinuju afekt i volju. Ova ideja obrazovanja svojstvena idealističkom individualizmu, koja čovekovo usavršavanje pomera u unutrašnjost svakog pojedinca i tog pojedinca onda čini oličenjem onog opšteljudskog, jeste nemački pronalazak. Ona je u XIX veku postala matrica istorije nemačkog mentaliteta, ali ona je i izazvala otpor. Najvatreniji polemičar protiv nemačke duševnosti (*Innerlichkeit*) bio je Niče: on

63. Hans Freyer, *Bildungskrise* (1931).

64. Wolfgang Schuhmann, "Geistkultur und Körperkultur", u: *Gesundbrunnen*, Jg. 1929.

65. Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin 1919, str. 517f. O *Razmišljanjima* kao manifestu protiv-prosvetiteljstva upor. Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Reinbek 1988, str. 272-281.

je u njoj video simptom završenog razdvajanja kulture i politike. Podela rada između dveju vrednosnih sfera u savremenom društvu pridobila je oblik prostornog raščlanjavanja: unutra, to je bio prostor kulture, carstvo misli i osećanja, a spolja, to je bio prostor politike, carstvo delanja. Kako su obe ove sfere međusobno potpuno odvojene, one ne mogu da utiču jedna na drugu. "Čuvana duševnost, koja [sedi] u svom nepristupačnom hramčiću", nije kadra da prodre u spoljni svet.⁶⁶

U razdvajanju politike i kulture, kakvo afirmiše liberalna ideja obrazovanja, tražio se razlog za njen neuspeh u nemačkoj istoriji. To unutarnje individualističko usavršavanje putem obrazovanja u Nemačkoj nije odvelo u demokratiju, nego u monarhiju i diktaturu. A ipak je upravo ta apolitična liberalna ideja obrazovanja ono na šta se treba nadovezati, jer ona novoj nemačkoj demokratiji može da posluži kao ideološki oslonac. Ilustrovaću to dužim citatom iz knjige Fridriha Tenbruka, koji je šezdesetih godina afirmisao tradicionalne elemente iz diskursa liberalne ideje obrazovanja.

505 "Svaka intelektualizacija pojma obrazovanja prikriva istaknutu ulogu koju vrednosti moraju da imaju u svekolikom obrazovanju. [...] Znanja i spoznaje smeju da važe kao element obrazovanja samo ako se čovek putem njih distancira upravo od svoje upletenosti u sve spoljno i dospe do sebe. Obrazovani čovek [...] zna da je njegov svet ograničen [...] odlukom o onome što je bitno i onome što nije bitno. [Ono što on od činjeničnog sveta spoznaje i nauke] unosi u sopstveno životno okruženje, i ono što iz tog sveta ostavlja u domenu pukog znanja, ravnodušnosti i eventualno neznanja, to se određuje na osnovu onih vrednosti koje od njegovog sveta čine nekakav smislen kosmos. Ličnost kao strukturna jedinica artikuliše se u jedinstvu jednog životnog okruženja koje putem gomilanja značenja i vrednosti nastaje iz subjektivnog deformisanja i ograničavanja tog okruženja. Tako je obrazovanje moralna kategorija u najširem smislu ograničenja koje proističe iz čvrstine jedne celovite ličnosti, ograničenja koje se objektivizuje u uređenom kosmosu jednog specifičnog i smislenog životnog okruženja."⁶⁷

Naslov originala: Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 1993, str. 27-66 i 102-107.

Tekst objavljujemo sa dozvolom izdavača.

66. Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, str. 235.

67. Friedrich Tenbruck, "Bildung, Gesellschaft, Wissenschaft", u: Dieter Oberndörfer (Hg.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen über Tradition und Theorie*, Freiburg i. Br. 1962, str. 371f.