


ZIAUDDIN SARDAR  
JEREMY HENZELL-THOMAS

# PREISPITIVANJE REFORME U VISOKOM OBRAZOVANJU

*Od islamizacije ka integraciji znanja*

**ONS**  
CENTAR ZA ISLAMIŠKE STUDIJE  
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES  
SARAJEVO





**PREISPITIVANJE REFORME  
U VISOKOM OBRAZOVANJU**  
*Od islamizacije ka integraciji znanja*

Ziauddin Sardar, Jeremy Henzell-Thomas  
*Preispitivanje reforme u visokom obrazovanju: od islamizacije ka integraciji znanja*

Naslov izvornika:  
*Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*  
The International Institute of Islamic Thought, 2017.

Copyright © 2017 The International Institute of Islamic Thought

Prvo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2019 Centar za napredne studije

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

Preveo: Munir Drkić

IZDAVAČ: Centar za napredne studije, [www.cns.ba](http://www.cns.ba)

UREDNIK: Munir Mujić

LEKTOR: Huriya Imamović

DTP I DIZAJN KORICE: Suhejb Djemali

ŠTAMPA: Amos Graf d.o.o., Sarajevo

Sarajevo, 2019.

---

CIP - Katalogizacija u publikaciji  
Nacionalna i univerzitetska biblioteka  
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

378.014.3:28

SARDAR, Ziauddin

Preispitivanje reforme u visokom obrazovanju : od islamizacije ka integracije /  
Ziauddin Sardar, Jeremy Henzell-Thomas ; prijevod na bosanski jezik Munir Drkić. -  
1. izd. - Sarajevo : Centar za napredne studije, CNS, 2019. - 253 str. ; 21 cm

Prijevod djela: Rethinking reform in higher education. - Bibliografija: str. 248-253.

ISBN 978-9958-022-98-2

1. Henzell-Thomas, Jeremy [autor]

COBISS.BH-ID 27180550

---

Ziauddin Sardar  
Jeremy Henzell-Thomas



PREISPITIVANJE REFORME  
U VISOKOM OBRAZOVANJU  
*Od islamizacije ka integraciji znanja*

Prijevod na bosanski jezik: Munir Drkić



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE  
CENTER FOR ADVANCED STUDIES  
Sarajevo, 2019.



Ova knjiga objavljena je uz podršku  
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).



## Sadržaj

PREGOVOR.....	7
---------------	---

### *Ziauddin Sardar*

MAPIRANJE TERENA.....	11
PREISPITATI UNIVERZITETE (ILI NE).....	18
DRUŠTVA ZNANJA I PROIZVODNJA ZNANJA .....	30
PARADIGME: STARE A NE NOVE PO SVAKU CIJENU .....	36
ODRŽIVOST I ODRŽIVA BUDUĆNOST.....	41
TRANSDISCIPLINARNOST: OBLIKOVANJE NOVIH PARADIGMI.....	49
KOMPLEKSNOŠT I KOMPLEKSNI SISTEMI.....	55
Prema tome, šta je kompleksnost? I koji je njen značaj za visoko obrazovanje?.....	56
BUDUĆNOST I PITANJA VRIJEDNOSTI.....	62
NOVA SVIJEST.....	70
LITERATURA.....	84

### *Ziauddin Sardar*

OD ISLAMIZACIJE KA INTEGRACIJI ZNANJA.....	103
PREISPITIVANJE HISTORIJA .....	106
TKANINA ZNANJA.....	113
SAVREMENI KONTEKST.....	119
PITANJE JEZIKA.....	129
KONTRADIKCIJE I DILEME.....	139

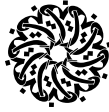
RANGIRANJA I BUDUĆI NARAŠTAJI .....	144
KRETANJE NAPRIJED .....	147
Šta treba da učinimo da bismo uspjeli u svojoj viziji? .....	148
BILJEŠKE I LITERATURA.....	159

*Jeremy Henzell-Thomas*

INTEGRACIJA KOJU TRAŽIMO.....	163
NIJANSE ZNAČENJA.....	164
OBIM INTEGRACIJE.....	171
PREKO GRANICE DIHOTOMIJA.....	176
HOLISTIČKI UNIVERZITET.....	179
LITERATURA.....	188

*Jeremy Henzell-Thomas*

KA JEZIKU INTEGRACIJE.....	191
ŠIRENJE OBZORA LJUDSKOG ZNANJA.....	194
MOĆ DIJALEKTIKE .....	195
TENZIJA IZMEĐU „AUTORITETA“ I „INTERPRETACIJE“ .....	197
JEZIK, KONCEPTUALIZACIJA I ODGOVORNOST .....	199
PARADOKS JEDINSTVA I MNOŠTVA .....	201
PROLAZAK IZMEĐU ZAČARANIH STIJENA:	
OPASNOSTI BINARNOG MIŠLJENJA .....	203
PREUSTROJ NAŠIH DEFINICIJA S CILJEM	
KREIRANJA NOVE PARADIGME .....	206
KAKO DISKURS OBLIKUJE RAZUMIJEVANJE .....	209
RASPETLJAVANJE ZAMRŠENE TERMINOLOGIJE.....	211
ORIJENTACIJA, RAVNOTEŽA I INTEGRACIJA.....	214
ISTINA, PRAVDA I SREDNJI PUT .....	215
RAZLUČIVANJE POZITIVNIH I NEGATIVNIH KONOTACIJA .....	219
IZNALAŽENJE NAJBOLJIH ZNAČENJA.....	221
„IZVORNA“ ZNAČENJA, SEMANTIČKA	
PROMJENA I TERMINOLOŠKA ENTROPIJA.....	224
IDEOLOŠKA DRAŽ „IZAMA“ .....	226
PROBLEMATIČNI TERMINI AKTUELNOG DISKURSA.....	231
IZVRSNOST: MODEL NATUKNICE	
ZA PREDLOŽENI RJEČNIK KLJUČNIH TERMINA.....	237
BILJEŠKE I LITERATURA.....	248



## Predgovor

Muslimanska društva prolaze kroz krizu obrazovanja na svim nivoima. U velikom broju nedavno objavljenih studija ističe se koliko su okolnosti nepovoljne. U *Izveštaju o arapskom humanom razvoju* (Arab Human Development Report) iz 2003. godine navodi se da je „deficit znanja“ „veoma ozbiljan“ i „duboko ukorijenjen“ u arapskim društvima; sličan se zaključak može izvesti i za druge muslimanske nacije. U skorije vrijeme, izvjestan broj istraživačkih radova i drugih publikacija ukazuje na isti rezultat.

Ranije, tokom osamdesetih godina XX stoljeća, u *Radnom planu* Internacionalnog instituta za islamsku misao (The International Institute of Islamic Thought – IIIT) navodi se da su „stoljeća nazatka uzrokovala pojavu i širenje nepismenosti, neznanja i sujevjerja među muslimanima“, a „ta zla navode prosječnog muslimana da se povlači u blaženstvo slijepe vjere, da počne naginjati ka literalizmu i dogmatizmu“. Institut je identificirao „intelektualni i metodološki nazadak“ kao samu srž ove bolesti, a mogli bismo ići i dalje i smatrati to nedostatkom uma i srca.

Tokom posljednjih nekoliko godina, IIIT je organizirao više sastanaka na kojima se raspravljalo o stanju obrazovanja u muslimanskim društvima s ciljem iscrtavanja puta ka naprijed. Tim slijedom, 9. i 10. 12. 2013. godine u suorganizaciji s Centrom



Wilson održan je i dvodnevni simpozij o reformi visokog obrazovanja u muslimanskim društvima.

Daljnja intenzivna promišljanja i rasprave održani su na sastancima IIIT-a u Velikoj Britaniji i doveli su do većeg broja zaključaka. Primijećeno je da su društvene nauke općenito postale predmetom ozbiljnih kritika zbog fragmentiranja stvarnosti, kao da su politička, društvena, ekonomska i psihološka ljudska bića ustvari različite vrste koje treba studirati i istraživati odvojeno. Zaključeno je također da kriza obrazovanja, uključujući i visoko obrazovanje, nije ograničena na muslimanska društva. Visoko obrazovanje na Zapadu također se suočava s neprilikama – premda je kriza ovdje drugačije naravi. Bivši dekan Koledža Harvard Harry R. Lewis bavio se tom temom u svojoj knjizi pod naslovom *Excellence Without a Soul: Does Liberal Education Have a Future?* Mnoge druge brige iskazane su u knjigama i člancima.

Drugi zaključak bio je da su opći problemi visokog obrazovanja epistemološke i etičke naravi. Kretanje naprijed traži od nas da se suočimo s tim izazovima putem integracije znanja – koja zahtijeva preispitivanje izdijeljenosti proučavanja stvarnosti na pojedinačne naučne discipline i oblasti, kao i novi modalitet misli koji će integrirati objavljeno znanje s ljudskim nastojanjima u proizvodnji znanja. Drugim riječima, potrebna nam je nova paradigma utemeljena na kur'anskom pogledu na svijet, te epistemologija zasnovana na doktrini *tevhida* (Božijeg jedinstva) i odgovornosti prema Bogu, vlastitoj duši, ljudskom rodu, svim stvorenjima i prirodnom svijetu. Ta paradigma pridaje važnost objavljenom i ljudskom znanju te prepoznaje raznolikost i pluralnost naših društava, kao i ubrzani tempo razvoja novih tehnologija i inovacija koje mijenjaju svijet.

Nakon intenzivnih sastanaka u Velikoj Britaniji, od profesora Abdelwahaba El-Affendija zatraženo je da napiše članak o konceptu reforme obrazovanja. Na njegov članak komentare je dao dr. Jeremy Henzell-Thomas. Načinjena je sinteza tih dvaju članaka, od

čega je nastao treći pod naslovom „From Islamization to Integration of Knowledge: Rethinking Reform in Higher Education“ (Od islamizacije ka integraciji znanja: preispitivanje reforme u visokom obrazovanju) autora profesora Ziauddina Sardara. Posljednji članak podijeljen je za raspravu na konferenciji o reformi obrazovanja u muslimanskim društvima, koju je 18. i 19. 3. 2016. godine u Turskoj IIIT organizirao zajedno s Teološkim fakultetom Univerziteta Istanbul i MAHYA. Članak nastao iz diskusije uključen je u ovo izdanje, uz još tri članka. Ova knjiga tako predstavlja prvu publikaciju Projekta reforme visokog obrazovanja (Reform of Higher Education Project – RHEMS) pod okriljem IIIT-a, a objavljuje se u saradnji s Centrom za postnormalnu politiku i studije budućnosti (*Center for Postnormal Policy and Future Studies*).

Konferencija o reformi obrazovanja u muslimanskim društvima održana u Istanbulu strukturirana je oko četiriju glavnih tema:

- prirode i karakteristika islamskog naslijeđa i etike islama u obrazovanju;
- pitanja integracije znanja i naslijeđa IIIT-a;
- pitanja i trenutnih trendova u prevladavajućim paradigmatama obrazovanja i
- budućnost obrazovanja u globaliziranom svijetu.

Ovaj projekat reforme generalno predstavlja promjenu paradigme u perspektivi kojom upravljaju značajna razmatranja, uključujući i samu svrhu obrazovanja. On može zahtijevati reformiranje postojećih naučnih disciplina, izum novih, kao i djelovanje u skladu s trenutnim znanjem (ili znanjima) i diskursima ozbiljno uzimajući u obzir etičke i duhovne norme muslimanskoga društva, vodeća načela pod kojima ono djeluje i razvija se, a koja zauzvat određuju ishodišnu osnovu njegove naravi i duhovnog identiteta. Umjesto da stvara podjele, reforma visokog obrazovanja prepoznaje pluralnost i raznolikost modernoga umreženog svijeta.

ta i teži ka tome da zamijeni jalove i uniformirane pristupe znanju širim i kreativnijim razumijevanjem stvarnosti u različitim podnebljima i različitim kulturama. Umjerenost, ravnoteža i učinkovitost komunikacija glavne su osobine temeljne filozofije.

Nadamo se da će ideje i razmišljanja u ovoj knjizi potaknuti daljnju debatu i raspravu o pitanjima koja su predmet istraživanja. Namjera je generirati osvježavajuće, djelotvorne i praktične prijedloge u svim oblastima visokog obrazovanja koji mogu obogatiti i poduprijeti Projekat reforme visokog obrazovanja muslimanskim društvima. Pozivamo istraživače i stručnjake da se pridruže ovoj kreativnoj razmjeni stavova predlažući svoje ideje, kritike i originalne priloge.



ZIAUDDIN SARDAR

## Mapiranje terena

Tvrđnja da visoko obrazovanje treba mijenjati, i to radikalno, ima dugu prošlost. Uglavnom je povezana s argumentom o „krizi u visokom obrazovanju“, što ga je u često citiranoj knjizi *Excellence Without a Soul*, objavljenoj 2006. godine, iznio Harry Lewis, bivši dekan Koledža Harvard. Lewis navodi da univerziteti više ne uče osnovnim vrlinama ljudskosti, kao ni idealima liberalnog obrazovanja posvećenog oslobađanju uma i duha. Međutim, analiza ove „krize“ ide mnogo dalje od Lewisa, a uzrok slabosti nije puko odsustvo duše.

Termin „kriza“ ima višestruka značenja. Rječnička definicija jeste ‘vrijeme u kojem se dešava nešto važno što nosi sa sobom opasnosti’. U kasnom srednjoengleskom jeziku ova se riječ odnosila na prijelomno razdoblje u stanju bolesti, kada više bolesnikova vlastita sposobnost za ozdravljenje nije dovoljna za oporavak. Značenje ove riječi u grčkom jeziku također podrazumijeva trenutak istine, kada značaj određenog događaja dostigne tačku na kojoj je neophodno donijeti odluku (O’Conner 1987). U klasičnom smislu, obrazovanje se nalazi na prekretnici; dostiglo je tačku na kojoj s trenutnim konceptualnim, intelektualnim, moralnim i organizacijskim sposobnostima ne može samo ozdraviti. Došao je trenutak istine – vrijeme je za odluku i promjenu. No, kriza se ne javlja sama od sebe, a ni kriza obrazovanja u tom smislu ne predstavlja izuzetak. Ona je tek proizvod i povezana je s drugim kriza-

ma: krizom kapitalizma (Wolf 2016), ekonomskom krizom (Roubini 2011), krizom socijalne demokratije (Keating 2015), krizom morala (Cupitt 2012), da ne spominjemo krizu okoliša, krizu duha i krizu vjere. Izgleda da živimo u „postkriznom vremenu“ (Sharma 2016). Stoga, da bismo u potpunosti sagledali dimenzije krize u visokom obrazovanju, moramo je posmatrati kao zaseban čvor u mreži drugih, međusobno povezanih kriza. Sve to skupa govori da konvencionalne ideje na koje se oslanjamo više ne vrijede.

Još 1997. godine Bill Readings napisao je u knjizi *The University in Ruin* da su prekinute historijske veze između univerziteta i nacionalnih država. Visoko je obrazovanje u krizi zato što nacionalne države prolaze kroz dekadencu, promoviranje i zaštita nacionalne kulture mnogima više nije važna, a ekonomija globalizacije znači da univerzitet više nije pozvan da odgaja građanske subjekte. Posljedično tome, univerziteti se pretvaraju u korporacije, a ideju kulture zamjenjuje diskurs izvrsnosti. Readings navodi da visoko obrazovanje treba biti u stanju odgovoriti na pitanja pravde prije nego kriterije istine, a cilj bi nam trebao biti da budemo pravedni prema obrazovanju. Jednu godinu poslije, Michel Godet, profesor prospektivnog i strateškog marketinga na prestižnoj instituciji Conservatoire National des Art et Meteirs (CNAM), u utjecajnom članku sugerira da obrazovni sistemi, uprkos golemim razlikama među njima u razvijenim i zemljama u razvoju, prolaze kroz krizu. „Ako je obrazovanje općenito dovedeno u pitanje – tvrdi on – to nije zato što se od obrazovanja očekuje manje, već prije što je neophodno nešto više i možda drugačije“ (Godet 1988:243). Godet identificira jedanaest „velikih faktora krize“, koje vrijedi navesti u izvornom tekstu:

1. *Epistemološka kriza* (obrazovanje, odgajanje, šegrtovanje...), neadekvatnost i teškoća vladanja obiljem podataka i poređenja, te masovna pojava raširenih ideja zasnovanih na stečenom znanju o obrazovanju (pad standarda, uloga metoda podučavanja itd.).

2. *Kriza namjene.* Koja je svrha sistema obrazovanja? Da razvija pojedinca, da odgaja odgovorne građane, prenosi određene vještine, da studente nauči kako učiti? Treba li obrazovanje birati i oblikovati elitu ili je kolektivni napredak preči od selektivnog promoviranja?

3. *Kriza u pogledu sadržaja i organizacije obrazovnih sistema.* Ova kriza slijedi logički nakon druge. Čemu treba podučavati, koga i kako? Ovdje se pitanje javlja na kontrastu formativnog i normativnog određenja. Prvo bi imalo prednost jer omogućuje određivanje jakih i slabih tačaka svakog učenika, a predstavljalo bi bolji način ohrabriranja učenika da poboljšaju vlastiti učinak. To formativno određenje olakšalo bi trud učenicima te evaluaciju efektivnosti podučavanja. Normativno bi određenje ostalo korisno za vanjske namjene – dalo bi učiteljima i učenicima sredstvo rangiranja pojedinaca. U tom slučaju, određenje više ne bi uključivalo strah od neuspjeha, već bi podsticalo želju za napretkom.

4. *Kriza procesa selekcije.* Izuzetno često cijena koju treba platiti za uspjeh manjeg broja pojedinaca jeste osjećaj neuspjeha i frustracija značajnog dijela ostalih.

5. *Kriza jednakosti i meritokratije.* Egaliteranska iluzija sve više prurteći činjenicama. Nepobitno pravilo obrazovnih sistema jeste da akademski uspjeh ostaje usko vezan za društveno porijeklo, bez obzira na sistem. Razočarenje neprestano raste kako je potrebno sve više diploma da se nađe posao.

6. *Kriza kontrole.* Budući da predstavlja golem aparat, obrazovni sistem karakterizira snažna inertnost i opiranje promjenama. Postizanje promjene predstavlja mukotrpan zadatak. Svaka aktivnost u tom smjeru proizvodi kompleksne i često tvrde lančane reakcije, a potrebno je vrijeme da se one prepoznaju. Autoritet i obuka predavača koji postaju upravitelji nisu dovoljni za povjerenju im menadžersku odgovornost, dok istovremeno predavači imaju skoro potpunu pedagošku autonomiju.

7. *Kriza kvaliteta u obrazovanju i, možda, kvaliteta predavača.* Masovno zapošljavanje u šezdesetim i sedamdesetim godinama XX stoljeća

značilo je i slabe zahtjeve za profesionalnim kvalifikacijama. Od nekih je predavača traženo da prenose znanje koje ni sami nisu posjedovali. To je značilo da je obuka predavača, koja jeste nezaobilazna, mogla zamijeniti znanje. Prirodno, nepostojanje stvarne mogućnosti da se procijeni ili sankcionira postupak predavača u učionici, bilo da je pozitivno ili negativno, ne doprinosi poboljšanju kvaliteta.

8. *Kriza ekonomske i društvene učinkovitosti.* Diplome su sve više neophodne zato što sve više gube vrijednost. Trka za diplomama znači traćenje resursa.

9. *Finansijska kriza.* U određenom broju zemalja postalo je nemoguće povećati javni trošak na obrazovanje. Osim toga, jasno je da sve probleme obrazovanja ne možemo riješiti finansijskim sredstvima.

10. *Kriza povjerenja.* Javnost očekuje isuviše od svojih škola, što postaje sve veći izazov za njih, a istovremeno otkriva manjak motivacije i slabe tačke kod predavača. Pored toga, budući da akademska mašinerija proizvodi sve veći broj diploma, smanjuje se vrijednost tih dokumenata. Kako završavaju kurseve, sve veći broj učenika osjeća da su prevareni. U obrazovnom sistemu koji je selektivan prije nego formativan, povećan broj „proizvoda“ umanjuje vrijednost svakog od njih.

11. *Kriza identiteta predavača.* Predavači vide kako se degradira njihov društveni status, njihove sposobnosti dovode se u pitanje, a vještine su potcijenjene u odnosu na druge. (Godet 1988:248–249)

Peter Manicas identificira još dva pokretača krize i promjene, a to su globalizacija i tehnološki napredak, koji dolaze skupa. Manicas navodi:

Globalizacija je dovela u pitanje ideju da države mogu osigurati razvoj kultiviranjem nauke na univerzitetima. To je posljedica većeg broja faktora: naučne informacije dostupne su u cijelom svijetu, što su omogućile komunikacijske tehnologije. Inovacija i osposobljavanje kvalificiranog tehničkog radnika danas su globalizirani, nove tehnologije

generalno ne zahtijevaju masovnu infrastrukturu i investicije i, najkritičnije, korporacije su globalne: njihova postignuća ne vraćaju se neophodno državi u kojoj se nalaze njihova sjedišta. (Manicas 1998)

Na Bliskom Istoku problem je još gori jer univerzitete kontrolira država, zbog čega oni ne doprinose „napretku građanskoga društva“ niti „civiliziranju države“ (Mojab 1998:657).

Temeljni argument većine ranih studija o krizi obrazovanja jeste to da su univerziteti postali veliki biznis zahvaljujući zajedničkom utjecaju rasta neoliberalizma, napretka globalizacije i naprednih komunikacijskih tehnologija. Taj trend nije samo postao jači u posljednjim decenijama, već je sada okrenut u bizaranom pravcu. Tom Abeles navodi da se vodeći svjetski univerziteti danas ponašaju kao multinacionalne korporacije s globalnim partnerima, zajedničkim poduhvatima i vezivanjem za korporativne i investicijske zajednice banaka. Oni su „dekonstruirani“, a danas svoje programe i module prilagođavaju tako da služe javnosti opčinjenoj poznatim ličnostima. Abeles dodaje da će „studenti uskoro moći odabrati kurs iz astronomije koji vodi Leonard Nimoy kao gospodin Spock, ili kurs iz arheologije koji vodi Harrison Ford kao Indiana Jones. Kada je posrijedi istraživanje, mnogi su univerziteti poput Shakespeareovog Poloniusa, kojim upravlja industrija i koji, dok igra u Hamletu, pokazuje ugovore kao oblake što mijenjaju svoj oblik (Abeles 2001).

Početak XXI stoljeća promijenio je kulturnu i političku strukturu globaliziranoga svijeta, kao i prirodu visokog obrazovanja. H. Eggins tvrdi da se visoko obrazovanje u odgovoru na globalizaciju „pomjerilo s periferne na središnju poziciju“ (Eggins 2003:1). Tradicionalna uloga univerziteta u stjecanju, prenošenju i čuvanju znanja izgubljena je, a zamijenila ju je uloga davaoca usluga klijentima i potrošačima. Oni sada u velikoj mjeri opslužuju bistre studente „što dolaze iz kuća svakim danom bolje povezanih sa svijetom putem interneta. Oni posjeduju sprave koje im daju informacije i prilike za učenje na način koji



nije postojao samo nekoliko godina ranije – iMac, iPhone, iPad, iPod i druge opcije s različitim operativnim sistemima. Srodili su se s tehnologijom – srođeni su s kulturom“ (Gilbert 2013). Univerziteti su se iz potrebe prilagodili toj internetskoj generaciji. Međutim, kako navodi Abeles, to je proizvelo manju povratnu vrijednost: „u umreženom svijetu cijena jedne informacije biva jeftinija, no istovremeno je poskupjela cijena korisne informacije“. Nepismen čovjek s kompjuterom i vještinama kodiranja i dalje je nepismen. Studenti ostaju polupismeni čak i pošto usvoje visoko specijalizirane tehnološke vještine i viša zvanja. U okruženju koje se mijenja iz korijena, univerziteti teže da budu „moderni“ kada „mnoge duboke strukture, rasporedi i koncepti stvarnosti koji su oblikovali modernost i obezbijedili joj temeljne metafore i pogled na svijet, zajedno s našim osjećajem sigurnosti“ jednostavno presušuju (M. O’Hara 2007). Promjena nije samo brza, ona brzo i raste; to je ono što Robert Colvile naziva golemim ubrzanjem (2016). Suočeni s tako brzom promjenom, proizvodi univerziteta postaju „stranci u nepoznatoj zemlji“. Institucije visokog obrazovanja nisu uspjele shvatiti težinu i obim trenutne historijske promjene. Pretpostavljali su, kao i većina ljudi i institucija, da će budućnost „biti samo bolja ili lošija verzija industrijskog društva koje imamo danas“, te da će im „opća logika sekularnog zapadnog racionalizma“, kao što je to slučaj već nekoliko stoljeća, dobro služiti i da će ih voditi u smjeru otvorenog „društva znanja“. Međutim, O’Hara navodi da je „razumnije misliti kako će ono što se smatra osnovnim kanonom znanja, u smislu željenih načina rezoniranja, osjećaja identiteta ili čak ‘stvarnosti’, brzo zastarjeti i postati nedostatno u svakodnevnim izazovima života u globalno umreženom društvu“ (M. O’Hara 2007:993).

„Temeljni kanon znanja“, čemu treba podučavati i kako, „ne ostaje samo zamagljen u davnoj prošlosti“ (Jacobs 2015), već ima i mnogo drugih nedostataka. To naglašava prioritete i želje

trenutne generacije na račun potreba i zahtjeva budućih naraštaja (Masini 2013). On stavlja naglasak na „bezdušnu standardizaciju“ i ne priprema studente za svijet u kojem će dominirati nesigurnost (Hargreaves 2003). Čvrsto je usredotočen na „tvrde zahtjeve zvanja, rokove u semestrima koji učenje vežu za vremenske rokove, a ne učenje samo, te pretpostavke koje su fokusirane na upoređivanje studenata a ne istinski doprinos savladavanju ciljeva učenja“ (Watson i Watson 2013). Uprkos tome što su univerziteti rado prigrlili digitalnu tehnologiju, nisu uspjeli shvatiti važnost mreža: „premda su društvene mreže postale dio naše svakodnevnice pa neke institucije koriste mreže“, skoro da ne postoji svijest ili istraživanje „u visokom obrazovanju o načinu na koji mreže kreiraju promjenu ili mogu biti upotrijebljene za promjenu“ (Kezar 2014).

Sve to vodi do neospornog zaključka: institucije visokog obrazovanja ne idu ukorak sa savremenim svijetom i davno su prošli dani kada su bile istinski savremene. Postoji hitna „potreba da se izmijeni obrazovna paradigma“ jer se „cijeli svijet susreće s ekonomskim, tehnološkim, društvenim i ličnim izazovima kakvi nisu postojali u prošlosti“, a visoko obrazovanje jednostavno nije spremno suočiti se s tim izazovima (Tomozii, Topala 2014). Isto tako, jednako je velika potreba za razvijanjem ljudskog kapitala, promoviranjem kreativnosti, prilagodljivošću i imaginacijom; potreba za obrazovanjem koje će promovirati „razumijevanje kulture i uliti altruizam“, usmjeriti pažnju na vrijednosti, etiku i moralnu dimenziju znanja, te „promišljati dugoročno“ (Zinser 2012). Treba da preispitamo ciljeve, svrhu i budući smjer univerziteta.

## PREISPITATI UNIVERZITETE (ILI NE)

Kriza nije zaustavila rast i ekspanziju visokog obrazovanja, iako je ova oblast doživjela ogromnu promjenu. U posljednja dva desetljeća znatno je uvećan broj časopisa posvećenih različitim aspektima visokog obrazovanja (Bray, Major 2011). Ovaj rast povezuje se s internacionalizacijom i globalizacijom kao dvama odvojenim trendovima s različitim posljedicama (Enders, Fulton 2002). Internacionalizacija je dovela do napretka u međunarodnoj saradnji, uključujući mobilnost studenata i akademskog osoblja, zajedničko istraživanje te diverzifikaciju nastavnih planova i programa. Ona je također dovela do nekih paradoksa i kontradikcija u društvenoj ulozi univerziteta, što je dovelo do izolacije na nivou pojedinih zajednica i regija. Globalizacija, kompleksniji i „ideološki sumnjiviji“ proces, nameće okvir neoliberalnog tržišta i podriva autoritet države nad visokim obrazovanjem. Ti su trendovi doveli do smanjenja državnih ulaganja (Oliiff et al. 2013), povećan je broj studenata i troškovi za njih, nasilu su uvedene promjene nastavnih planova i programa, a osnovni studij je potisnut (Flaherty 2014), dok se neprestano vrši pritisak da se uvede što više kurseva izvođenih putem interneta i na daljinu. Vlade država članica Organizacije za ekonomsku saradnju i razvoj (OECD) zahtijevaju da univerziteti pružaju podršku biznisu i lokalnim poduzećima, te da se čak preorijentiraju s istraživanja i podučavanja ka boljem služenju lokalnim ekonomijama (Sharma 2012). U Velikoj se Britaniji univerziteti posmatraju kao integralni dio lanca za opskrbu biznisa i poslovanja (Wilson 2012). U izvještaju Ernsta i Younga (2012) o australijskim univerzitetima navodi se da tradicionalni model istraživanja i podučavanja neće možda još dugo živjeti, a preporučuje se da se australijski univerziteti bore za mobilne internacionalne studente koji imaju pristup velikom broju informacija, kao i da se izgrađuju prisne veze s industrijom. Premda su mnogi duboko svjesni

ovog okruženja brzih promjena i kontradiktornih trendova, nema mnogo prema naprijed i na istraživanje usmjerenih planova o tome kako bi trebalo preispitati prirodu, funkciju i svrhu univerziteta (Dator et al. 2013; Vincent-Lancrin 2004). Kako navodi Deresiewicz, „koledži su danas rijetko usmjereni na mišljenje i učenje. Svima se žuri da prodru u to šta je sad posrijedi. Dosad su se dosjetili brojnih poštapalica, a najčešće su tri sljedeće: vodstvo, usluga i kreativnost“ (Deresiewicz 2015).

Ovu konfuziju lijepo ilustrira veliki projekat Evropske unije pod nazivom *European Education at the Crossroads* (Evropsko obrazovanje na raskršnici). Projekat je zasnovan na većem broju konferencija – učestvovao sam na nekima – sa svrhom da se prevaziđu „Bolonjski proces i reforme u pojedinim državama“, te da se iscrta put kojim bi se trebali kretati evropski univerziteti. Bolonjski proces započet je potpisivanjem Bolonjske deklaracije 1999. godine. Glavna zamisao bila je okupiti evropske univerzitete i kreirati zajednički prostor evropskog visokog obrazovanja, omogućiti prostor na kojem će se raspravljati, pregovarati i primijeniti zajednički kriteriji, te od Evrope načiniti kompetitivnu i dinamičnu ekonomiju zasnovanu na znanju. Kao cjelina, Bolonjski proces proglašen je velikim uspjehom – uprkos široko zastupljenom priznanju da se visoko obrazovanje u Evropi nalazi u stanju krize. Većina rješenja ponuđenih kao put za napredak na kraju projekta su standardna i izvode se jedna iz drugih: internacionalizacija univerziteta, bolje upravljanje kroz stvarnu autonomiju, više ulaganja, osiguranje kvaliteta, diferencijacija među evropskim univerzitetima te promoviranje mobilnosti među studentima i akademskim osobljem. Međutim, neki od prijedloga na neki su način originalni. Takvi su: (1) Prelazak sa strukture akademskih kurseva na akademsku kulturu, s naglaskom na vještine i mogućnost zaposlenja „kao odgovor na izazove što čekaju Evropu u svjetskoj ekonomiji znanja“ i društvenu nejednakost u Evropi; (2) Naglasak na predviđanju (poznatom i

kao studije budućnosti) kao odgovor na izmijenjenu dinamiku odnosa između Evrope i ostatka svijeta, priznavanja ekonomske međuovisnosti i odlučne političke akcije, te kulturnih rizika evropocentrizma (Curaj et al. 2012). Međutim, uprkos svijesti o promjenama i brizi za socijalnu pravdu, univerziteti se još uvijek reformiraju unutar dominantne (neuspjele) ekonomske paradigme. Naglasak je općenito na neoliberalnoj ekonomiji te stapanju i savezima u visokom obrazovanju (Curaj et al. 2015).

Glavni naglasak projekta Evropske unije nije daleko od onoga za šta se decenijama zalažu Svjetska banka i Međunarodni monetarni fond, a obje su institucije veliki investitori u visoko obrazovanje u muslimanskim i zemljama u razvoju. Prvi politički dokument Svjetske banke posvećen trećestepenom obrazovanju pod naslovom *Higher Education: Lessons of experience* (Visoko obrazovanje: lekcije iskustva) prepoznaje krizu u visokom obrazovanju, a zatim predlaže strategiju zasnovanu na:

- ohrabriranju veće diferencijacije institucija, uključujući i razvijanje privatnih institucija;
- davanju poticaja javnim institucijama za pronalazak raznovrsnih izvora finansiranja, uključujući dijeljenje troškova sa studentima, te čvrstom uvezivanju državnog finansiranja i efikasnosti;
- mijenjanju uloge vlasti u visokom obrazovanju i
- uvođenju politike jasno usmjerene na to da se prednost da kvalitetu i pravičnosti (World Bank 1994:4).

Prema ovom izvještaju, predložena politika visokog obrazovanja dovest će do smanjenja siromaštva, veće jednakosti, stabilnosti, rasta i sveukupnog napretka. U narednom izvještaju iz 2002. godine pod naslovom *Constructing Knowledge Societies: New Challenges to Tertiary Education* (Izgradnja društava znanja: novi izazovi u trećestepenom obrazovanju), Svjetska banka bila je prisiljena priznati da je visoko obrazovanje neovisno o

socio-ekonomskim strukturama, te da ima malo ili čak nimalo utjecaja na siromaštvo, rast ili bilo šta drugo. Sada izvještaj brani dugoročnu i sveobuhvatnu, uvezanu strategiju koja prepoznaje kompleksnost nastalih promjena. Prema njemu, slobodna tržišta u visokom obrazovanju moraju se izbalansirati s osiguranjem kvaliteta. Nove ekonomije treba da ohrabruju partnerstvo s regionalnim institucijama te da kupuju udio sa stranim univerzitetima i priznatim međunarodnim davateljima usluga (World Bank 2002). Prema tome, ostao je naglasak na monetarističkom ekonomskom obrascu koji podupire filozofiju i djelovanje Svjetske banke i MMF-a. No, nedavno je MMF priznao da je neoliberalna agenda u proteklih trideset godina pretvorila univerzitate u supermarkete koji, kako ističe Abeles (2001), opslužuju kapitaliste zainteresirane za „osnove liberalnih studija, budući da je tajanstveno umijeće ove prakse moguće savladati za trideset dana na poslu“, dok se srž tradicionalnog obrazovanja „postepeno gura preko ivice ili sa stola, kao u videoigri Penny Arcade“. Premda još uvijek bodre i podstiču neoliberalna slobodna tržišta, vodeći ekonomisti Međunarodnog monetarnog fonda u svom glavnom časopisu *Finance and Development* zaključuju da su troškovi neoliberalne agende „u pogledu povećanja nejednakosti značajni“, „čini se da je teško realizirati dobit u smislu povećanog rasta“, te da bi cijena stalnog „ograničavanja državnog aparata“ i istovremenog poticaja privatizacije „mogla biti golemo – mnogo veća od dobiti“ (Ostry et al. 2016).

Dominacija institucija kao što je Svjetska banka znači da se reforma visokog obrazovanja nameće odozgo prije nego što se na zdrav način razvija odozdo. Globalni diskurs o reformi obrazovanja, primjećuju Rizvi i Lingard, „nije više smješten unutar nacionalnog prostora“, već „sve više proizlazi iz međunarodnih i nadnacionalnih organizacija“. Ne iznenađuje to što je i sama ideja mijenjanja obrazovanja postala „sastavni dio nametanja neoliberalnih tema slobodnih tržišta, ekonomskog nadmetanja i

drugih zahtjeva svjetske ekonomije od organizacija kao što su OECD, Evropska unija i Svjetska banka“ (Rizvi, Lingard 2010:14). No, ovaj diskurs „hegemonijskih režima“ (Bates 2016:3) prigrlili su i nacionalne institucije i članovi akademske zajednice. Dobar primjer dali su istraživači koje je iz Sjedinjenih Američkih Država, Evrope, Australije i Afrike okupila Heather Eggins u studiji *Globalization and Reform in Higher Education* (Globalizacija i reforma visokog obrazovanja). Autori poglavlja u ovoj knjizi sugeriraju da će se na izazove globalizacije najbolje odgovoriti reformom finansiranja, internacionalizacijom i predavačima menadžerima (Eggins 2003). S tolikom konfuzijom i takvim kontradikcijama teško iko može zamisliti kako bismo mogli ili trebali preispitivati univerzitete. Crow i Dabars opisuju to kao „val međusobnog nerazumijevanja“ (slažući se sa C. P. Snowom).

Teško može iznenaditi to da se sve veća kritika upućuje korporativnoj strukturi univerziteta. Ustvari, danas jača pokret da se univerzitetima vrati njihova neovisnost i da se oslobode korporativnog zagrljaja koji ih guši. Alternativna Bijela knjiga (*Alternative White Paper*)<sup>1</sup>, objavljena u Velikoj Britaniji pod naslovom *In Defense of Public Higher Education* (U odbranu javnog visokog obrazovanja), poziva univerzitete da budu „moralno i intelektualno neovisni o svim političkim autoritetima i ekonomskoj moći“. U njoj se navodi da „javno visoko obrazovanje ne podrazumijeva visoko obrazovanje koje kontrolira država, već javno finansirano visoko obrazovanje koje poštuje te principe i osigurava druga javna dobra dostojna jednog demokratskog društva. Ti principi i dobra dovedeni su u opasnost uvođenjem tržišta u visokom obrazovanju i ulaskom profitnih davatelja usluga.“ Pored toga, u dokumentu stoji da „podučavanje i istraživanje na univerzitetima moraju biti usko vezani i neodvojivi ako školarci

---

1 Terminom Bijela knjiga (*White Paper*) označava se dokument kojim se iskazuje određeno stajalište vlade ili kakve druge organizacije. Ime je dobio po tome što su korice ovakvih dokumenata bile u bijeloj boji, za razliku od vladinih izvještaja, koji uglavnom imaju plave korice (prim. prev.).

na na njima ne zaostaje za stalno mijenjajućim potrebama, zahtjevima društva i napretkom naučnog saznanja“ (Alternative White Paper 2011). Proglas studenata i akademskog osoblja Univerziteta u Aberdeenu ima za cilj „ponovo od univerziteta načiniti mjesto za obrazovanje, povjerenje, zajednicu i akademsku slobodu“ (Ingold 2016). Jedna druga platforma – jednostavno naslovljena *Manifesto 15*, koju su potpisali mnogi članovi američke akademske zajednice – namjerava potaknuti narodnu podršku za izmijenjeno obrazovanje. „Kako možemo osigurati uspjeh pojedinaca, zajednica ili naše planete“ – pitaju se autori – „u svijetu prožetom nesigurnošću i snažnim osjećajem da su naši obrazovni sistemi zastarjeli?“ Odgovor je u „razvijanju obrazovanja“, počevši od onoga što smo dosad naučili“ (Moravec 2015). Drugi opet ukazuju na novoosnovane univerzitete, kakav je Univerzitet Mondragon u sjevernoj Španiji, kao obrazac koji treba slijediti. Ovaj univerzitet osnovan je 1997. godine i funkcionira kao neprofitna kooperacija; sve akademsko osoblje, uposlenici u administraciji i studenti imaju svoj udio u ovom univerzitetu i mogu zahtijevati vlasništvo (Matthews 2013). Berea College u Kentuckyju, SAD, također se posmatra kao potencijalni obrazac za budućnost. Sa zadužbinom od 1,1 milijardi dolara to je jedna od najbogatijih institucija visokog obrazovanja u SAD-u, ali ovaj koledž istovremeno ima neke jedinstvene i neobične osobenosti. Za razliku od većine dobro finansiranih koledža, Berea nema svoju ekipu za američki fudbal, zajedničke studentske domove za muškarce i žene, džakuzije za opuštanje ili zidove za penjanje. Umjesto toga, ovaj koledž ima budžet bez nepotrebnih troškova, s hranom koja se dobija s farme, ručno izrađeni namještaj dobijen iz zanatskih radionica na koledžu i desetosatno radno vrijeme u kampusu za svakog studenta (Lewin 2008). Ova institucija funkcionira bez školarine i nudi visoko obrazovanje studentima koji „mnogo obećavaju ali nemaju ekonomske resurse na raspolaganju“ Internet-stranica Koledža Berea). Naglasak



je na izgradnji zajednice učenja, sa studentima kao jednakim partnerima, te jednakosti između manjinskih grupa i muškaraca i žena.

Osim uvođenja inovativnih institucija kao obrasca za budućnost te proglasâ u kojima se poziva na promjenu, postoje i nastojanja da se univerziteti izmijene iznutra. U studiji *Designating the New American University*, Crow i Dabars se zalažu za to da univerzitete treba ponovo osmisliti iz temelja na principu interdisciplinarnosti. Univerzitete naročito nestabilnim u našem brzo mijenjajućem svijetu, prema njihovom mišljenju, čini „insistiranje na tradicionalnoj povezanosti akademskih disciplina i odsjeka“ (Crow, Dabars 2015:185). Svi američki fakulteti humanističkih i društvenih nauka, a pretpostavljamo da je tako i u ostatku svijeta, sastoje se od sličnih odsjeka. Svaka je disciplina zasebna kultura koja rijetko sarađuje s nekom drugom kulturom izučavanom na drugoj naučnoj oblasti. Struktura naučnih oblasti zastupljena na univerzitetima, prema novodu Chada Wellmona (2015) u knjizi *Organizing Enlightenment: Information Overload and the Invention of the Modern Research University*, oblikovana je tokom XVIII stoljeća. Potom je, kao i sada, društvo suočeno s problemom razvoja tehnologije, kao što je široka dostupnost štampanog materijala – „bujicom štampanja“, „kugom“ knjiga što „zarazno“ cirkuliraju među obrazovanim slojevima. Postojala je briga oko toga šta predstavlja stvarno znanje, ekspertizu i pouzdan podatak. Strukture naučnih oblasti koje su oblikovali i izgradili univerziteti, navodi Wellmon, predstavljaju najdublji i najtrajniji doprinos prosvjetiteljstva. Cilj nije bio samo institucionalizirati novi poredak znanja i naučnih disciplina, već oblikovati i posebnu vrstu pojedinca koji se bavi naučnom disciplinom (Wellmon 2015). Univerziteti su koristili ovaj oblik samoorganiziranja kao mehanizam za preživljavanje. No, stara struktura naučnih oblasti sada je postala statična, a sam mehanizam prijeti opstanku univerziteta.

Jedan mogući izlaz iz ovog ćorsokaka jeste krenuti naprijed ka interdisciplinarnosti, što često prate neprijateljske reakcije iz akademskih krugova. Ipak, Crow i Dabars ističu da „nauka i društvo danas prepoznaju da disciplinarnost i interdisciplinarnost nisu međusobno isključive, već se nadopunjuju“ (Crow, Dabars 2015:184–185). Ponovno osmišljavanje univerziteta zahtijeva da interdisciplinarnost bude temeljni element strukture ali i osnovna filozofija univerziteta. Za Crowa i Dabarsa, idealna američka, nanovo osmišljena interdisciplinarna institucija visokog obrazovanja i istraživanja jeste Arizona State University (ASU), gdje je Michael Crow služio kao predsjednik od 2002. godine.

Suočivši se s golemim umanjenjem budžeta nakon finansijske krize 2008. godine, ASU je pokrenuo ambiciozan plan da ponovo izgradi svoj imidž. Taj plan uključio je „interdisciplinarni preustroj“ univerziteta i osnivanje više inovativnih multidisciplinarnih centara izvrsnosti. Otvoren je rekordan broj kombiniranih radnih mjesta, naprimjer za historiju umjetnosti i kompjuterske nauke, te u nekim novim oblastima poput društvene dinamike i kompleksnosti – a sve je bilo praćeno naglaskom na održivost. Među inovativnim centrima i institutima osnovanim na ASU nalaze se Institut za biodizajn i Institut za ljudsko porijeklo. Globalna škola održivosti Julie Ann Wrigley pri ASU nudi dodiplomski i diplomski stepen studija i ponosno ističe svojih više od stotinu članova – svi su zaposleni i na drugim odsjecima i dolaze iz raznovrsnih naučnih oblasti. Godine 2015, ASU je pokrenuo Školu za futurološke inovacije u društvu, čija su nastojanja prepoznata kao „dio šire društvene potke – lokalne, regionalne, nacionalne i globalne – koja prepoznaje naše želje i potrebe za budućnost“ (Guston 2015). Zbog svega toga, *U. S. News and World Report* proglasio je ASU za „najinovativniju obrazovnu ustanovu“ u SAD-u u 2016. godini (ASU News 2015). Kritičari ASU-a i predsjednika Michaela Crowa, međutim, ismijavaju pri-

stup ovoga univerziteta visokom obrazovanju zasnovan na poduzetništvu te njegove čvrste veze s američkim korporativnim interesima. Značajan udio sredstava za nove centre i katedre obezbijedili su Ministarstvo odbrane, Laboratorija za istraživanje američke vojske, NASA te dobro poznate američke korporacije. Međutim, nema sumnje da je ovaj eksperiment polučio pozitivne rezultate, koje su uredno pobrojali Crow i Dabars – uključujući i prvo mjesto za inovacije u SAD-u, povećanje upisa i finansijske pomoći, socio-ekonomsku raznovrsnost i dostupnost, upornost studenata prve godine, poboljšanje akademskih dostignuća, ekspanziju poduzetnosti u istraživanju, kao i nagrade poput Nobelove i Pulitzerove. Crow i Dabars ističu da je to postignuto zato što ASU brižljivo pazi na kulturni, socio-ekonomski i fizički sklad, pospješuje društvenu promjenu jer pazi na društvene potrebe, koristi svoje znanje i potiče inovacije, kreira znanje prelazeći granice pojedinih naučnih disciplina, povezuje se sa zajednicom putem obostrano korisnih partnerstava, angažira se zajedno s ljudima na lokalnom, regionalnom i međunarodnom planu, posvećen je uspjehu svakog pojedinog studenta; tako istraživanje na ovome univerzitetu ima svrhu i vrijednost. S obzirom na uspjeh ove institucije, vele Crow i Dabars, ASU nudi jedan od najboljih obrazaca za preispitivanje univerzitetâ, transformaciju visokog obrazovanja i predvodništvo u novoj paradigmi gledanja unaprijed. Ustvari, treba ga posmatrati kao „fundamentalni prototip novog američkog univerziteta“.

Nešto dublju analizu ponudio je Pall Skúlason, edukacijski filozof i bivši rektor Univerziteta Island. On navodi da je najveći problem koji izaziva pometnju u visokom obrazovanju i njegovoj reformi to što ne znamo čemu univerzitet služi. Moderni evropski univerziteti razvijali su se tokom XIX stoljeća u trima različitim državama, s trima različitim tradicijama, pri čemu je svaka imala različito poimanje toga čemu služi univerzitet. Njemačka tradicija razvijena je na idejama filozofa Wilhelma von Humol-

dta, koji je osnovao Univerzitet Humboldt 1807. godine. Prema humboldtskom modelu, svrha univerziteta jeste napredak nauke i učenosti, pažnja treba biti usmjerena na osnovno istraživanje, a univerzitetom upravljaju članovi akademske zajednice na kolegijalnom principu. Francuska tradicija može se pratiti do Napoleona, koji je ustanovio *l'Université de France* 1806. godine. Prema napoleonskom modelu, svrha univerziteta jeste obezbijediti znanje i stručnost potrebne naciji. Osnovna svrha univerziteta jeste obrazovanje profesionalaca koji će upravljati društvom i vladom. Upravna je struktura hijerarhijska budući da država finansira univerzitet i regulira njegovo djelovanje. Britanska tradicija zasnovana je na idealu što ga je u knjizi *The Idea of University* (1852) izložio kardinal John Newman. Prema Newmanovom modelu, svrha univerziteta jeste osigurati stručnost i obrazovane profesionalce koji će voditi naciju i Carstvo. Naglasak je na razvoju karaktera i kompetentnosti studenta, a upravnu strukturu čini profesionalno upravno tijelo univerziteta. Skúlason piše da su se ove tri tradicije „stopile, stvarajući tenzije među evropskim univerzitetima, ali i širom svijeta gdje god univerziteti djeluju manje ili više prema evropskom modelu“ (Skúlason 2015:27–28) (Crow i Dabars raspravljaju o ovim tradicijama u vezi sa Sjedinjenim Američkim Državama). Situaciju je još pogoršao jedan drugi, relativno novi američki model – model univerziteta kao poslovnog preduzeća. U Evropi je Bolonjski proces ostavio netaknutima ove kontradiktorne tradicije, usmjeravajući pažnju ka organizacijskim i strukturnim problemima „kako bi Evropi obezbijedio dosljedan i učinkovit univerzitetski sistem koji potiče mobilnost i umijeće zapošljavanja, što bi evropske zemlje učinilo kompetitivnijim na svjetskom ekonomskom tržištu. Taj cilj dostiže se putem strukture zajedničkih studijskih stepena, standardnih procedura priznavanja diploma, okvira za kvalifikacije i sistema za osiguranje kvaliteta.“ Međutim, „danas ne postoje zajednička vizija i pravac u vezi s pita-

njem osnovih ciljeva univerzitetâ“ (Skúlason 2015:54–55). Ubrzani tehnološki napredak te rastuća povezanost i kompleksnost na globalnom nivou pretvorili su ovaj nedostatak vizije u akutnu krizu identiteta.

Pozivajući se na engleskog filozofa Michaela Oakshotta, Skúlason predlaže da univerzitet razumijemo kao „razmjenu mišljenja, mjesto na kojem se okupljaju, razgovaraju i razmjenjuju mišljenja ljudi koji pokušavaju razumjeti svijet i vlastitu egzistenciju unutar konteksta zajedničkog traganja za znanjem i učenjem“. Kao zajednici aktivno uključenoj u razmjenu mišljenja, univerzitetu treba dati posebno mjesto ali tako da jednostavno bude globaliziran – ne samo uz pomoć modernih komunikacijskih tehnologija. Tako razmjena mišljenja i stavova može biti međunarodna i obuhvatati različite kulture, saradnja će tako doživjeti procvat, „što će članovima akademske zajednice pružiti priliku da dijele svoje ideje i vjerovanja, te da uče iz različitih akademskih tradicija“ s „ambicijom da služe ne samo svojim lokalnim zajednicama već ljudskom rodu kao cjelini... Oni tako mogu pomoći narodima svijeta da rješavaju mnogobrojne teoretske, tehničke i etičke probleme s kojima se suočavaju“ (Skúlason 2015:38).

Razmjena stavova i mišljenja treba biti zasnovana na etici znanja i vjerovanja. Skúlason posebno razumijeva vjerovanje, a ja to razumijevanje smatram veoma bliskim islamskom mišljenju koje su zastupale mutezilije. Ideju koja se pripisuje Descartesu, Kantu i Sartru da ne treba da vjerujemo u nešto osim ako smo istražili i potvrdili valjanost naših vjerovanja, on smatra „poptuno nerealnom“. To implicira

eliminaciju svakoga vjerovanja, budući da je slaganje čin volje te, prema tome, posljedica odluke. Drugim riječima, iluzija je da svjesno možemo eliminirati ili sumnjati u svoja vjerovanja. To znači da se povećanje vjerovatnoće da su naša vjerovanja tačna ne može postići izumom metoda ili pravila za njihovo prihvatanje na osnovu razloga koje sma-

tramo valjanim. Prije će biti važno to da smo stekli epistemološke vrline koje osiguravaju što je više moguće valjanost naših vjerovanja. (Skúlason 2015:91)

Epistemološke vrline što ih zahtijeva Skúlason uključuju: intelektualnu nepristrasnost, intelektualnu budnost, intelektualni smjer, intelektualnu relevantnost i tome shodnu ravnotežu definiranu kao „znanje kako izmijeniti pravilo kada ono vodi odbijanju čiste intuicije, te znanje kada odbiti intuiciju ukoliko se ne slaže s fundamentalnim pravilom“ (Skúlason 2015:92). Etika koja uokviruje razmjenu mišljenja i epistemološke vrline podrazumijeva traganje za novim znanjem, sintezu znanja, komunikaciju tog znanja i njegovo očuvanje.

Razmjena mišljenja nastavlja se, kao što i univerzitet teži ispunjenju svoje misije, prema etičkom okviru i okviru vjerovanja. Osnovna misija univerziteta, tvrdi Skúlason, jeste promoviranje ideja i kultura. Ideje „koje pripadaju kulturi nisu samo ideje koje *imamo*, pojedinačno ili zajedno, već nas *sačinjavaju*“ (Skúlason 2015:99). Mi *jesimo* naše ideje. Mi doživljavamo procvat kada ga doživljavaju i naše ideje, a isto je i s kulturom. Međutim, „kultura prepuštena samoj sebi ima tendenciju da se izobličiti ako je stalno ne kultiviraju i ne osnažuju ljudi koji o njoj treba da brinu“. Prema tome, etička misija univerziteta jeste stalno i sistematsko iskazivanje ideja i rad na njihovom unapređivanju u svijetu koji se ubrzano mijenja. Zadatak je, prema Skúlasonu, dvojak; „s jedne strane, moramo biti otvoreni za nove formulacije i tumačenja ideja fundamentalnih za naše mišljenje i djelovanje, a to od nas zahtijeva da stalno promišljamo o tim idejama iz različitih perspektiva, što podrazumijeva da se moramo oduprijeti previše skeptičnom stavu, to jest da sumnjamo u sve zaključke i teorije, kao i isuviše dogmatičnom pristupu, to jest da sebi dozvolimo da budemo ubijeđeni jednom zasvagda u ono što uzmemo kao tačno i ispravno. S druge strane, moramo biti svjesni činjenice da su osnovne vrijednosti, koje imamo obavezu čuvati i njegovati, uvijek u opasnosti

da budu zamijenjene različitim sistemom vrijednosti u ovisnosti o interesima i aktivnostima koje nisu prikladne akademskoj zajednici“ (Skúlason 2015:103).

## DRUŠTVA ZNANJA I PROIZVODNJA ZNANJA

Skúlasonovo ozbiljno zanimanje za etiku i vjerovanja ukazuje na to da ustaljeni načini proizvodnje znanja ne samo da nisu odgovarajući već su i beznačajni, naročito u nezapadnim društvima – iako Skúlason sam ne izvodi ovaj zaključak. Međutim, neadekvatnost konvencionalnih načina stjecanja znanja, i univerzitet kao riznicu znanja, sve više pod znak pitanja dovodi generacija Z, družina što odrasta uz digitalnu tehnologiju (White 2016). Wellmon se pita: „Ako je monopol univerziteta na znanje već svršena stvar, kao što navode kritičari, šta onda razdvaja univerzitet od drugih izvora znanja u eri Googlea i Wikipedije? Koja je svrha univerziteta u vremenu kada je akademsku stručnost nagrizla demokratizacija pomagala za distribuciju znanja?“ (Wellmon 2015:19). Nisu se izmijenili samo procesi širenja i prenošenja znanja, već i sama priroda znanja: ono što ustvari čini znanje i kako ga stičemo.

Znanje se konvencionalno proizvodi u naučnim disciplinama; zbog toga su univerziteti ustrojeni u skladu sa strukturom naučnih disciplina. No, kao što sam na drugom mjestu napisao, naučne discipline poput su hamburgera i koka-kole: to što se konzumiraju svugdje ne znači da su univerzalni i da su napravljeni u raju. Naučne discipline „ne postoje negdje u ‘stvarnosti’, već nastaju u društvu, rastu i razvijaju se sa specifičnim pogledima na svijet i u kulturnom miljeu“ (Sardar 1997:38) – baš kao što su moderni univerziteti nastali unutar određenih kultura i tradicija, što veoma dobro ilustriraju Wellmon i Skúlason. Kon-

vencionalna proizvodnja znanja koncentrirana oko naučnih disciplina mijenja se već neko vrijeme, a zamjenjuje je pojava podijeljene proizvodnje znanja koja je sve više interdisciplinarna, difuzna, kompleksna te je često prati visok stepen nesigurnosti. U filozofiji i sociologiji nauke naziva se različitim imenima, kao što su „postnormalna nauka“ i „znanje drugog modaliteta (engl. *Mode 2 knowledge*).“ Postnormalna nauka posmatra konvencionalno znanje kao neodgovarajuće za svijet u kojem su „činjenice neizvjesne, vrijednosti sporne, ulozi visoki a odluke hitne“ (Funtowicz, Ravertz 1991). Znanje mora biti proizvedeno u okviru „šire odgovarajuće zajednice“, koja ne uključuje samo članove akademske zajednice i stručnjake, već i kritičare, aktiviste, laike i sve ostale kojih se tiče znanje što nastaje. Različite strane donose vlastite „šire činjenice“ – što može uključivati lokalno znanje, autohtono znanje, otkrivene dokumente i drugi materijal koji ne prate stručnjaci; finalni proizvod jeste rezultat rasprave i dijaloga koji vode ka „demokratizaciji stručnosti“.

U izvještaju naslovljenom *Higher Education Relevance in the 21st Century*, koji se odnosi na Asocijaciju univerzitetâ Komonvelta, Michael Gibbons, autor ovoga termina, identificirao je pet karakteristika proizvodnje znanja drugog modaliteta: to je znanje koje nastaje u kontekstu primjene; ono je transdisciplinarno; heterogeno je i predstavlja organizacijsku raznovrsnost; zasnovano je na povećanoj društvenoj odgovornosti te, konačno, ima više široko utemeljenih sistema kontrole kvaliteta (Gibbons 1998). To znači da istraživanje i podučavanje prestaju biti samostalne aktivnosti i uključuju čitav niz drugih proizvođača znanja; istraživanje na univerzitetima često podrazumijeva saradnju s istraživanjem u industriji, korporacijama i drugim kreatorima znanja. S obzirom na to da se oko 90% znanja u svijetu ne proizvodi tamo gdje se ono traži, izazov pred univerzitetima – ustvari svim proizvođačima znanja – jeste „kako znanje prizvedeno bilo gdje u svijetu dovesti na mjesto gdje može biti učinkovito



upotrijebljeno u kontkestu rješavanja određenog problema“ (Gibbons 1998:8). U knjizi naslovljenoj *Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in the Age of Uncertainty*, Gibbons i njegove kolege navode da se, u cilju opstanka i uspjeha, univerziteti moraju „iznova izgraditi“, a tu ponovnu izgradnju možda treba pratiti ponovno očaravanje i širenje društveno-ekonomske, kulturne i naučne uloge univerziteta otvaranjem svijeta u kojem obitava. Univerzitet će se također morati deinstitucionalizirati jer u savremenim, kompleksnim, neizvjesnim i vremenima međusobne povezanosti, ni „unutra“ ni „izvana“ ništa nema više smisla od podučavanja i istraživanja (Nowotny et al. 2002:91).

Koncept drugog modaliteta nije nov. On nas ustvari vraća na početak XIX stoljeća, prije nego što je proizvodnja znanja bila institucionalizirana na univerzitetima. Koncept je također bio ozbiljno kritiziran: multidisciplinarno i transdisciplinarno istraživanje može se provoditi bez uvida u kontekst ili raznolikost, te bez široko zasnovane kontrole kvaliteta. Međutim, ovaj koncept zaista nam daje uvid u nove načine proizvodnje znanja. Ustvari, može se reći i da je on preteča diskursa društava znanja, koja Andy Hargreaves definira kao društva koja „prerađuju podatke i znanje na način koji izvlači najviše iz učenja, potiče genijalnost i inventivnost, te razvija kapacitet da iniciraju promjenu i nose se s njom“ (Hargreaves 2003:3). U UNESCO-vom izvještaju *Towards Knowledge Societies* (Ka društvima znanja), osim toga, stoji da „društvo znanja jeste društvo izraslo na svojoj raznolikosti i kapacitetima“, ono gaji dijeljenje znanja i vodi proizvodnji više odgovarajućeg znanja za zemlje Juga. To znači da institucije visokog obrazovanja moraju ponuditi odgovor za društvena pitanja, svijet rada, kulturu, marginalizirane grupe, druge stepene obrazovanja, i to „svugdje i uvijek“ (UNESCO 2005:97).

Konvencionalna proizvodnja znanja ozbiljno je kritizirana i u krugovima kulturoloških studija, kritičke teorije, feminističke teorije i postkolonijalnih studija. Brojna literatura napisana o

ovoj temi usmjerena je na politiku i hegemonističke tendencije (zapadne, modernističke i dominantno muške) proizvodnje znanja s ciljem njene „dekolonizacije“. Kolonizirajuća priroda društvenih nauka potcrtava se u djelima kao što su *Anthropology and the Colonial Encounter* (Asad 1973), *The Origin of American Social Sciences* (Ross 1991) i *Sociology and Empire; The Empirical Entanglement of a Discipline* (G. Steinmetz 2014). U posljednje vrijeme čitav ovaj diskurs sumirao je Ramaswami Harindranath u posebnom izdanju časopisa *Postcolonial Studies* o dekoloniziranosti, znanju i estetici. Harindranath piše da dekolonijalni zaokret

teži tome da načini kritičke intervencije u svjetskoj akademskoj politici u pogledu osmišljavanja novoga vokabulara koji će podriti postojeće euro-američke okvire i više odgovara savremenim političkim, društvenim i kulturnim tvorevinama na svjetskom Jugu, koje u obzir uzimaju historiju kolonijalizma i, kritički se odnose prema stalnim implikacijama kolonijalnih oblika proizvodnje i strukture znanja u tim tvorevinama (Harindranath 2014:110).

Ova je kritika odgovor na krizu u zapadnoj akademskoj zajednici, reakcija na „rasne i kolonizirane subjekte u modernosti“, a teži „epistemičkom neposluhu“ s ciljem svrgavanja zapadne epistemologije (Harindranath 2014:110).

Pokret „autohtonih znanja“ ima slične ciljeve. U Sjedinjenim Američkim Državama ideje pokreta zastupa Ward Churchill (Keetowah Cherokee), bivši vođa Američkog indijanskog pokreta u Koloradu te profesor američkih indijanskih studija na Univerzitetu Colorado. Churchill je napadao američku industriju znanja u brojnim knjigama, kao što su *Fantasies of the Master Race* (1999) i *Act of Rebellion* (2003). U čuvenom eseju „White Studies: The Intellectual Empiricism of Higher Education“, Churchill navodi da je „američki obrazovni sistem kao cjelina čvrsto zarobljen u paradigmatu evropocentrizma, ne samo u smislu njegovog

smjera već i primjetnog naslijeđa i konceptualne strukture“ (Churcill 2002:8)

Taj sistem evropocentričke dominacije ovisan je o stalnom održavanju i širenju, čak je i njegovo preživljavanje, po reprodukciji intelektualne paradigme – njegovog utvrđenog načina razmišljanja, promatranja, razumijevanja i bivstvovanja – ovisno o konačnom isključivanju svih drugih“ (Churcill 2002:25).

Pokret „autohtonih znanja“ teži tome da „legitimizira autohtona znanja i filozofije kao načine saznavanja u vlastitom pogledu“ te tako transformira akademsku zajednicu. O ovoj temi nastala je značajna literatura posljednjih godina – a neke studije sakupljene su pod naslovom *Indigenous Philosophies and Critical Education: A Reader* (Sefa Dei, 2001). Taj projekat nigdje nije dostigao stepen ozbiljnosti kao u Latinskoj Americi. Jose Jorge de Carvalho i Juliana Florez-Florez opisuju projekat susreta znanjâ koji obuhvata čitav ovaj kontinent, transdisciplinarnu teoretsku i političku intervenciju s ciljem dekolonizacije univerziteta na tom prostoru. De Carvalho i Florez-Florez ističu da su svi južnoamerički univerziteti, osnovani u znatnoj mjeri od španskih kao katoličkih institucija, neokolonijalni

jer su prihvatili hijerarhiju znanja nametnutu od doseljenika koji su ozakonili evropsko naučno znanje kako bi diskvalificirali, cenzurirali i isključili naslijeđena znanja autohtonih afričkih i drugih tradicionalnih naroda, a to je sve učvršćeno tokom pet stoljeća zapadne prevlasti na ovom kontinentu. Za svaku oblast autohtonog ili afro-brazilskog znanja, zapadno znanje razvilo je poseban način odbacivanja njegove prirodene vrijednosti. Nauke i tehnologije našeg starog naroda smatrane su pogrešnim jer nisu bile osmišljene matematičkim; a njihova historija također je bila neprihvatljiva zato što nije razdvajala mitološke od historiografskih izvještaja; njihova je geografija odbačena zato što joj je nedostajala matematička preciznost da projicira razdaljinu i relativnu visinu; njihova je medicina smatrana nepouzdanom jer nije

bila „naučna“ u smislu da nije upotrebljavala precizne instrumente i procedure itd. Prema tome, svi temelji modernog zapadnog znanja postavljeni su protiv Južne Amerike (i Juga općenito) kako bi se opravdale dominacija i eksploatacija resursa ovoga kontinenta. Jasno, to je održavano i održava se vojnom prevlašću, konačnom podrškom za legitimizaciju navodno emistemičke superiornosti zapadnih nacija nad ostatkom planete (de Carvalho, Florez-Florez 2014:125–126).

Projekat „susreta znanjâ“ usmjeren je na oživljavanje tog izgubljenog naslijeđa, kao i otkrivanja prirođenih predrasuda konvencionalne proizvodnje znanja. Prvi aspekt ovoga projekta, pišu de Carvalho i Florez-Florez, jeste „istinsko epistemičko obnavljanje“ tradicionalnog znanja. Majstori autohtonog znanja koji još uvijek žive dovode se u akademsku zajednicu kao profesori i istraživači na univerzitetima. Proces je otvoren, inkluzivan, nesektaški i zasnovan je na jednakosti. Međutim, otvorenost ne treba miješati s kohezijom: „susret znanja postavlja pristup koji može prihvatiti razlike u prostoru dijaloga, čak i u tački održanja aksioloških i ideoloških nesamjerljivosti među različitostima. To znači da afrička, autohtona, popularna, tradicionalna i moderna znanja nisu po svaku cijenu izjednačena: sva su ona važeća, ali nijedno ne može zamijeniti drugo“. Prema tome, dekolonizacija univerziteta ne znači isključivanje modernog znanja; proces dekolonizacije nije napad na Evropu – njegov je cilj pokazati da je evropsko znanje jedan od oblika znanja. Međutim, to svakako zahtijeva propitivanje evropocentrizma u modernom znanju i tvrdnje da je ono univerzalno (de Carvalho, Florez-Florez 2014).

Shodno navedenom, snage koje usmjeravaju promjenu u visokom obrazovanju ne uključuju samo „globalizaciju, pojavu društva znanja i ubranu promjenu“ (Moravec 2008), već i pojavu novih modaliteta proizvodnje znanja, kao i pokušaje dekolonizacije znanja. Ti se trendovi često analiziraju odvojeno, dok se rijetko posmatraju kao međusobno povezana cjelina, a malo je napora uloženo da se razumiju kompleksne interakcije među njima. Sku-

pa, ovi trendovi usmjereni su na činjenicu da su iscrpljeni društveni, epistemološki i tehnološki uvjeti koji su podržavali potragu za znanjem unutar pojedinačnih naučnih disciplina, te na novo razumijevanje da visoko obrazovanje, učenje i istraživanje moraju skrenuti s toga koje znanje mora biti usvojeno ka tome kako stvoriti novo znanje značajno u određenom kontekstu, za određenu zajednicu, u određenim okolnostima (Moravec 2008). U najmanju ruku misija univerziteta ne može više biti samo čuvanje znanja već i njegovo „održavanje, stvaranje, povezivanje, certificiranje i kodifikacija“ (Wolfe, Andrews 2014). No, iza toga, potrebne su nam nove paradigme u visokom obrazovanju.

## PARADIGME: STARE A NE NOVE PO SVAKU CIJENU

I dok su sve češći pozivi ka novim paradigmama u visokom obrazovanju, nema slaganja o tome kakve bi te nove paradigme trebale i mogle biti. Prema izvornoj definiciji Thomasa Khuna, paradigma je niz vjerovanja unutar kojeg se proizvodi, istražuje i razvija znanje. Ona daje metafizički okvir za istraživanje, te pogled na svijet koji definira prirodu svijeta, naše mjesto u njemu te način na koji kao pojedinci komuniciramo sa svijetom i njegovim dijelovima. Tako bi promjena paradigme trebala uključiti i promjenu osnovnog niza vjerovanja, metafiziku i pogled na svijet – a nema mnogo dokaza da se to dešava. U društvenim i humanističkim naukama, paradigma se može shvatiti kao „okvir od triju pitanja što se tiču ontologije (prirode stvarnosti ili pogleda na svijet), epistemologije (veze između onoga ko zna i onoga što se zna) i metodologije (načina da se uspostavi validnost određenog pogleda na svijet)“ (Bates 2016:73). Međutim, problem je u tome što „nijedna metodologija ne može uspostaviti 'konačnu ispravnost' nekog pogleda na svijet uokvirenog u

određenoj paradigmi“. Prema tome, nove metodologije unutar postojećih paradigmi neće nas dovesti do nove paradigme. Diskurs o novim paradigmama je tako u slijepoj ulici; teži tome da stvori nove paradigme koristeći se metodama zasnovanim na staroj paradigmi, a stara paradigma ne dozvoljava odbacivanje metafizičke strukture koja ju održava.

Baš kao što postoji velika pomjetnja u vezi s „preispitivanjem univerziteta“, ne iznenađuje ni što su prisutne i velike nedoumice o prirodi novih paradigmi. Prijedlozi se kreću od banalnih („Svi se slažu da je neophodna promjena razmišljanja kod studenata i njihovih porodica u vezi s trošenjem, naročito u manjinskim zajednicama“ – Hayes 2012), preko očiglednih („Učitelji moraju shvatiti besmisao razdvajanja obrazovanja od životnog iskustva: besmislen stav da obrazovanje može biti neutralno – Chege 2009) do onih koji uključuju istovremenu angažiranost na lokalnom, svjetskom i pojedinačnom nivou kako bi se poticao ljudski napredak (Cheng 2005), stvaranje sistema obrazovanja usmjerenog ka svrsi (Cohen 1993), njegovanje obrazovnog sistema (de Souza et al. 2013), obrazovanje zasnovano na filozofiji pragmatizma (Johnson, Onwuegbuize 2004), te obrazovanje zasnovano ne na paradigmi znanja teorije ljudskog kapitala već na „ljudskom napretku i teoriji sposobnosti“ (Mehrota 2005).

Dio problema predstavlja nedostatak jasne definicije onoga što tačno čini promjenu paradigme. Thompson Jr., naprimjer, misli da će jednostavan prelazak na razvojni obrazac dovesti do nove paradigme: „Baš kao što je novi stav da studente treba naučiti kako da uče, a ne kako da podučavaju, doveo do promjene paradigme, tako će i primjena razvojnog obrasca načiniti novu paradigmu za obrazovanje na dodiplomskom nivou. Poticaj za novu paradigmu dolazi iz društvenog ugovora, usklađenosti visokog obrazovanja s društvenim potrebama u XXI stoljeću i napretka u razvojnim naukama“ (Thompson Jr. 2014). J. Zadj

smatra da „najinovativnija ideja jeste pojam obrasca ‘globalne sigurnosti’ kao nove paradigme, kako za obrazovanje, tako i za ljudski opstanak“ (Zadja 2002). Watson i njegove kolege nagovještavaju da će spas doći iz tehnologije: „Mora se ostvariti nova paradigma obrazovanja izgrađena na centralnoj ulozi učenja i tehnologiji koja se sistematski primjenjuje na cjelokupan proces učenja, kao što i fokus mora ostati na novoj paradigmi ako želimo da nova transformacija bude uspješna i blagovremena“ (Watson et al. 2012). Harbour i Wolgemuth bili bi sretni s „novom normativnom vizijom javnog visokog obrazovanja zasnovanom na demokratiji. Takva bi vizija u prvi plan istakla napredak studenta, jednakost i pristupačnost. Mogla bi služiti i kao temelj za nove progresivne politike, koje bi opet potvrdile da su javni koledži i univerziteti mnogo više od instrumenata ekonomskog razvoja“ (Harbour, Wolgemuth 2013).

Drugi se koriste postojećim teorijama kako bi kreirali novu paradigmu. Naprimjer, Cheng svoje povjerenje daje teoriji višestruke inteligencije, prema kojoj inteligencija podrazumijeva različite modalitete više nego sposobnost. On naglašava značaj lokalizacije i individualizacije i predlaže:

U novoj paradigmi pretpostavlja se da je priroda čovjeka u društvenom kontekstu novoga milenija višestruka: kao tehnološkog bića, ekonomskog bića, društvenog bića, političkog bića, kulturnog bića i bića koje uči u svjetskom selu informacija, visoke tehnologije i multikulturalnosti... Pojedinci koji uče cijeloga života i učeće društvo (ili društvo znanja) neophodni su kako bi se održao stalni višestruki napredak pojedinaca i društva u vremenu brzih promjena. Iz perspektive teorije kontekstualiziranih višestrukih inteligencija (*contextualized multiple intelligences* – CMI), naše se društvo treba kretati ka društvu višestrukih inteligencija, koje može ponuditi temelj neophodnog znanja i inteligencije i pokretačku snagu za podršku višestrukim napretku (Cheng 2000).

Nasuprot toga, Buendia i Morales navode da se „nova obrazovna paradigma za održivi napredak“ nalazi u andragogiji – teoriji i praksi obrazovanja odraslih. Oni predlažu razvoj nove discipline koja se naziva pandragogija; ona bi „pomogla pojedincima i grupama da uče kreirajući vlastito razumijevanje promoviranja cjeloživotnog učenja, zajednice i održivosti“. Prema andragoškom modelu, objašnjavaju oni, učenje je važnije od podučavanja. Znanje grupe, uključujući i voditelja, stalno se razvija zajedničkim planiranjem, primjenom i evaluacijom učenja. Slijedeći taj model, voditelj grupe i drugi članovi mogu razviti nove načine razmišljanja o onome što i kako uče (Buendia, Morales 2003:565). Još jedna nova paradigma jeste istraživanje utemeljeno na planu, a koje problematizira intervencije, „ima moć generiranja znanja koje se neposredno primjenjuje na obrazovnu praksu“ te daje bolju procjenu podučavanja i učenja (Design-Based Research Collective 2003).

Naravno, ne postoji ništa zaista novo u svemu ovome. Još se 1998. godine Skolnik žalio da nijedan „veliki“ intelektualni koncept XX stoljeća nije banaliziran do te mjere kao Kuhnov pojam promjene paradigme. Čini se da se termin *promjena paradigme* primjenjuje i na najmanju promjenu tačke gledišta, a teško je učestvovati na nekom seminaru o bilo kojoj temi ovih dana koji ne obećava da će učesnici iskusiti promjenu paradigme (Skolnik 1998). Postoje dva osnovna razloga jasno dominantne tendencije stalnog vraćanja na široko zastupljene pojmove i teorije. Prvi je, kako objašnjavaju English i Ehrich, logika naučnih disciplina – neodvojiva praksa obrazovnog istraživanja. Disciplina sadrži ono što se smatra ispravnim, tačnim, ortodoksnim i dominantnim vizijama – a Pierre Bourdieu (1998) to naziva „doxa“. Kada se javi intelektualna nedoumica između različitih vizija unutar naučne discipline koja gubi legitimitet, *doxu* nameće vanjski faktor ili ona dolazi iznutra kako bi se stekao prijeko potrebni legitimitet. Sama činjenica da je „sveprožimajući pristup traganja za



istinom uokviren u pozitivističkim / biheviorističkim empirijskim metodama“ znači da „inovacija izvan ove tradicije ne izgleda vjerovatno. Suprotstaviti se *doxi* značilo bi suprotstavljanje dugim tradicijama u toj naučnoj disciplini. Istraživači ne mogu razmišljati izvan svojih metoda, jer upravo te metode definiraju njihovu stvarnost. Sam empirizam ne može živjeti prema vlastitoj dogmi, to jest da pojave koje nisu primjetne ustvari i ne postoje“ (English, Ehrich 2015). Prema tome, intelektualna borba za novu paradigmu završava ponovnim uspostavljanjem stare paradigme. Drugi razlog jeste to što je sama priroda promjene obeshrabrujuća, zbunjujuća i kompleksna, a pokreću je kapitalističke i tehnološke sile kojima je nemoguće upravljati. Schejbel o tome piše:

Budućnost je sada ovdje, a na obzoru je savršena oluja za visoko obrazovanje. Države i nacionalne vlade slabe su, a politički su procesi sporni i nesigurni; nezaposlenost je visoka, ekonomija je loša, a ljudi siromašni. Javna podrška bilo čemu ubrzano opada; visoko obrazovanje skupo je i postaje medostupno mnogima jer su troškovi veći od inflacije već godinama. Umjetna inteligencija nije više naučna fantastika, a pokretačku snagu čini kapitalistička potraga za boljim, bržim i jeftinijim (Schejbel 2012:378).

Prema tome, izgleda da pokušaji da se stvore zaista nove paradigme u kratkom roku neće odvesti nigdje. Dešava se to da različite discipline pokušavaju nametnuti vlastitu logiku svoje oblasti – *doxu* – na reformu obrazovanja. Na to je ispravno ukazao Gage još 1989. godine. On piše da moramo shvatiti da su „ratovi paradigmi u obrazovnom i društvenom istraživanju dijelom ratovi između naučnih disciplina. Psihologija je velikim dijelom usadila objektivno-kvantitativni pristup istraživanju i podučavanju. Antropologija je velikim dijelom zasadila sjeme interpretativno-kvalitativnog pristupa. Uglavnom je rad analitičara iz ekonomije, političkih nauka i sociologije proizveo kritičku teoriju“

(Gage 1989). Tako je *status quo* održan zahvaljujući metodama nastalim iz starih paradigmi, što osigurava to da se sve više stvari mijenja, ali one ostaju iste.

Međutim, postoji opća saglasnost među naučnicima koji zagovaraju reformu oko toga da putovanje ka novim paradigmama mora podrazumijevati održivost i transdisciplinarnost, novu kompleksnost, te biti čvrsto usmjereno na budućnost.

## ODRŽIVOST I ODRŽIVA BUDUĆNOST

Održivost nije nova paradigma. Njeni počeci leže u studiji *Our Common Future*, često nazivanoj i Izvještaj Brundtlandove komisije, prema kojoj svaki napredak, barem u teoriji i široko definiran, mora biti održiv. Kako je definirano u izvještaju, održivi razvoj „odgovara na potrebe sadašnjosti bez ugrožavanja sposobnosti budućih generacija da odgovore na vlastite potrebe“ (Brundtland 1987). Naj-snažnija karakteristika Brundtlandove definicije jeste to što je ona odlučno usmjerena prema naprijed. Ovaj termin uspješno opisuje čitav niz ekološki zdravih i budućnosti usmjerenih praksi.

Pojava održivosti potaknula je pravi val u skoro svim obrazovnim oblastima i naučnim disciplinama, dok je održivost – često upotrebljavana kao sinonim pojma „održivi razvoj“ – danas postala normalna stvar. Tokom prethodne dvije decenije nastala je značajna literatura o održivosti, s naglaskom na održivi razvoj. Ovaj termin danas koriste naučnici i institucije usmjereni na reformu, naročito oni koji tragaju za novim paradigmama pogodnim za izazove i prilike XXI stoljeća. S obzirom na Brundtlandov naglasak na „buduće generacije“, neko će pomisliti da će velika pažnja biti usmjerena na potrebe i zahtjeve buduće generacije; nažalost, nije tako, a većina literature bavi se rješavanjem izazova sadašnjosti, dok je uloženo malo truda u promišljanje i/ili projici-

ranje potreba budućih naraštaja. Veći dio ovog rješavanja problema uokviren je u starom ali dosta potrošenom konceptu „razvoja“.

Uzmimo za primjer Firthovu studiju pod naslovom *A Sustainable Future* (2012), zamišljenu kao izvor za podučavanje edukatora usmjereno ka održivosti. Premda Firth nudi kratak ali cjelovit uvod u primarne izazove održivosti s posebnim naglaskom na klimatske promjene, on ne govori o pedagoškim pomagalima za promišljanje o mogućnostima u budućnosti. Isto se može reći za dužu i akademski rigorozno koncipiranu knjigu *Higher Education and Sustainable Development: A Model for Curriculum Renewal* (2014), koju su uredili Desha i Hargroves. Urednici su konstruirali impresivan model za obnovu kurikula, posebno unutar inženjerskih disciplina, ali tekstu nedostaje orijentacija ka budućnosti, iako se obrušavaju na „kratkoročnost u oblasti visokog obrazovanja“ (Desha, Hargroves 2014:44). U najboljem, tekst nudi listu budućih putanja karijere:

dok će temeljno znanje i vještine (uključujući statistiku, dinamiku, termodinamiku i mehaniku fluida) i dalje činiti osnovu inženjerskog obrazovanja, novo znanje i vještine povezani s održivim napretkom morat će biti uključeni u programe (uključujući niskokarbonsku proizvodnju električne energije, efikasnost izvora, zelenu hemiju, zelene građevine, industrijsku ekologiju, gorivne ćelije i napredno upravljanje vodom)“ (Desha, Hargroves 2014:33).

Održivost, naravno, teži tome da bude održiva. No, ključno pitanje u vezi s tim šta težimo održati ostavljeno je bez odgovora ili se pretpostavlja da je to očuvanje neoliberalizma i ekonomije slobodnog tržišta. Trenutni trend u visokom obrazovanju, kako navode Barth i drugi u knjizi *Routledge Handbook of Higher Education for Sustainable Development* (2016), kreće se ka promatranju održivosti kroz nastavne planove, istraživanje i vanjsku izobrazbu. I zaista, kao što pokazuju Barth i njegove kolege, istraživanja održivog obrazovanja vidljivo su uvećana od Izvještaja Brundtlandove komisije. No, ka

čemu je usmjerena održivost u obrazovanju? Prevažodno ka stvaranju „kompetencija za održiv socio-ekonomski razvoj“ i „poduzetništvo zasnovano na održivosti“. Megalomanski projekat Evropske unije *Competencies for Sustainable Socio-Economic Development* (Kompetencije za socio-ekonomski napredak – CASE), koji uključuje niz univerziteta širom Evrope – od Austrije do Švedske – ima potpuno iste ciljeve. Da li to znači, kako navode Beynaghi i drugi (2014), da se, naročito poslije Konferencije Ujedinjenih nacija o održivom razvoju (Rio +20), visoko obrazovanje za održivi razvoj „može smatrati sjemenom nove misije univerziteta“?

Ne baš. Održivi razvoj našao se na meti pozamašnih kritika, a kritičari „novu misiju“ vide kao već prerađeni stari poduhvat održavanja *statusa quo*. Kao što primjećuje Medovoi, „održivost koja tipično potiče narativ što uvodi štetu (neugodnu istinu tamne prve strane tog narativa) prije moralnog poziva na akciju (pokretanja održive prakse i prirodnog kapitalizma) predložena je u svrhu sprečavanja krize i oživljavanja budućnosti“ (Medovoi 2010:143). Problem u vezi s održivim razvojem jeste sam pojam razvoja duboko ugrađen u monetarističku ekonomsku politiku. Postoje navodi i o tome da je akademska zajednica sada preuzela održivost i podredila je kapitalizmu. Njena uloga transformirana je od ekološki zdrave i budućnosti okrenute politike ka rješavanju problema zapadnoga društva bez propitivanja temeljnih normi i vrijednosti. Održivost se koristi da bi se opravdali industrijske prakse i tehnološki razvoj, koji povećavaju društveni utjecaj kapitalizma. Posljedično tome, sam pojam održivosti sve se više dovodi pod znak pitanja; a neki vide potrebu za sasvim novom paradigmom – ukorijenjenom u etici održivosti ali istovremeno voljnom da iz temelja preispita visoko obrazovanje. U knjizi *Higher Education and Sustainable Development: Paradox and Possibility* (2009), Gough i Scott objavljuju da je „sada potrebna (ili se ustvari nazire) nova promjena društvene paradigme, a neophodnom su je učinile pojave kao što su:

- neuspjeh nauke i tehnologije da riješe probleme siromaštva, gladi, bolesti i uništavanja okoliša;
- pojava rizika koji su, izgleda, „proizvedeni“ industrijskom primjenom nauke i tehnologije (Beck 1992, 1999);
- kriza životne okoline neviđenih razmjera;
- rastuća razočaranost u konzumerizam i/ili globalizaciju (Gough, Scott 2009:16).

Ta je paradigma skoro među nama, vele Gough i Scott, a ustvari već postoji sve veći spisak primjera pedagoških i industrijskih okvira kao odgovor na utvrđene izazove, kao i zasađivanje sistematske promjene, iako je teško izmjeriti domet ovih nastojanja. Kreativnu eksperimentaciju guši nagon za kvantifikacijom, duboko ukorijenjen u dugačkim administrativnim praksama mnogih ustanova visokog obrazovanja. Ako održivost postane „akademski specijalizacija“, upozoravaju Gough i Scott, izgubit će sposobnost transformacije. A mnogi misle da se to već desilo.

Kritike održivog razvoja u posljednjih deset godina dovele su do pojave novog diskursa „održive budućnosti“ (Tonn 2007; Conway 2012; Su et al. 2012; Kempen 2014). Kao što mu samo ime kaže, taj je diskurs više okrenut ka budućnosti, ali je utemeljen i na ekologiji i etici, te više usmjeren na produkciju pragmatičnih pedagoških metoda. Studija Roba Fleminga pod naslovom *Education for a Sustainable Future* (2013), naprimjer, nudi viziju toga šta projicirana disciplina može i treba postići želi li se dotaći transformacione snage održivosti. Usmjeravajući pažnju na potrebu za inkluzijom, Fleming se bori za aktivne načine znanja i akcionog učenja ukorijenjenog u prošlosti i sadašnjosti, te otvorenog za mogućnosti koje se mogu javiti u budućnosti. Stoga se može reći da on eksplicitno ukazuje na potrebe budućih naraštaja. Fleming piše da „razvijanje struka visokog stepena svijesti ne zahtijeva promjenu paradigme koliko uključuje *prelazak* na novi i bolje in-

tegrirani pogled na svijet, te *inkluziju* svih ranijih pogleda na svijet (Fleming 2013:4). I dok se Flemingov prijedlog ne čini ohrabrujućim, naročito u pogledu toga kako uključiti sve ranije poglede na svijet, njegovo pozivanje na prelazak naglašava kritičnu potrebu prevazilaženja zastarjelih obrazaca istraživanja i podučavanja u visokom obrazovanju. Fleming također izaziva utvrđenu dinamiku moći u okviru globalnog diskursa o visokom obrazovanju, koju vidi kao prijetnju napretku prakse održivog istraživanja i podučavanja. On se pita: „Kako će akademske zajednice kojima uglavnom dominira bjelački model prevazići godine privilegiranog statusa kako bi izgradile raznovrsnije i inkluzivnije zajednice učenja? Kako će struka dopustiti da više nema kontrolu nad teritorijom pojedinačnih naučnih disciplina s ciljem otvaranja mogućnosti smislene saradnje?“ (Fleming 2013:5). Kao i kod mnogih njegovih savremenika, Flemingova snaga leži u postavljanju pitanja više nego u davanju odgovora, a njegovo insistiranje na „sićušnim revolucijama“ – to su strateške intervencije čiji je cilj slabljenje tradicionalnih institucionalnih struktura – čini skromnu viziju reforme visokog obrazovanja.

Usmjeravanje pažnje održive budućnosti na kurikulum i obrazovanje također izgleda obećavajuće. Mnogo se ističe to kako se etika može inkorporirati u univerzitetske kurseve, kako se prioritet može dati raznolikosti i kulturi, te kako se studenti ali i profesori mogu naučiti kritičkom propitivanju. Naprimjer, Steve Keirl navodi da studenti treba da se politički angažiraju u vezi s trima pokretačkim snagama posljednjih decenija: ekstremnim kapitalizmom, višestrukom globalizacijom i podrivanjem održivosti od strane neoliberalizma – u suštini, studenti se moraju udaljiti od doktrinarnih aspekata visokog obrazovanja. On nudi održiv demokratski kurikulum zasnovan na etici, svjesnosti, neudobnosti i razgovoru, zajedničkom učenju studenata i profesora, te saradnji i natjecanju – kako bi obrazovanje postalo kritički doživljen proces (Keirl 2015). Najnovije razmišljanje o održivoj

budućnosti i njenoj ulozi u promjeni paradigme u visokom obrazovanju predstavili su u zbirci istraživanja Stables i Keirl (2015).

Stephen Sterling u knjizi *The Future Fit Framework* (2012) predstavlja vodič za održivost podučavanja i učenja u visokom obrazovanju, više alat nego model u kojem je korak po korak dat kurikulum i pedagoški plan. Sterlingov rad dio je šireg projekta Ujedinjenih nacija *Desetljeće (2005–2014) obrazovanja za održiv razvoj* (Education for Sustainable Development – ESD), a to je projekt široke reforme obrazovanja koji vodi UNESCO. Nudeći praktični uvid i praktične strategije planiranja održivosti u postojećim razredima i istraživačkim praksama, projekat Future Fit Framework danas služi kao jedna od ključnih prioritetnih oblasti Akademije za visoko obrazovanje, organizacije ustanovljene u Velikoj Britaniji, čiji je fokus usmjeren na poboljšanje učenja i podučavanja u oblasti visokog obrazovanja. Za razliku od mnogih savremenika, Sterling posvećuje znatno vrijeme i energiju vrijednostima, koje mnogi vide kao početnu tačku sistematske promjene. On utvrđuje proširenu listu koja se pojavila u diskursu o održivoj budućnosti:

- dovoljnost (živjeti skromno);
- jednakost i pravda (unutargeneracijska i međugeneracijska);
- društvena inkluzija i rješavanje osnovnih ljudskih potreba;
- učestvovanje i osnaživanje;
- ekološka učinkovitost (u iskorištavanju resursa);
- biološka raznolikost i zeleni prostor;
- ljudska prava i potrebe;
- etičko investiranje i pravična trgovina, održivi konsumerizam;
- prava i potrebe životinja i svih drugih bića;
- demokratija i učestvovanje;
- čuvanje i učinkovitost resursa;
- zajednica i uzajamnost;

- rješavanje potreba na lokalnom nivou;
- otpornost i trajnost;
- sistematsko zdravlje i blagostanje i
- istraživanje budućnosti (računanje s budućnošću danas) (Sterling 2012:34–35).

Znakovito je da Sterling eksplicitno navodi termin *futurity*, rjeđe upotrebljavani sinonim termina *studije budućnosti* (*future studies*) ili predviđanja, kao vrijednost prije nego kao strategiju ili pristup, a to čine još samo rijetki pored njega. Ustvari, Sterlingov pionirski rad kanoniziran je u okviru nekih vrhunskih studijskih programa, uključujući postdiplomski studij na Portland State University o liderstvu u održivom obrazovanju, jedan od prvih među sve brojnijim studijima u ovoj oblasti. U ranijoj studiji pod naslovom *Sustainable Education: Revisioning Learning and Change* (2001), Sterling izaziva paradigmu visokog obrazovanja mehaničke i industrijske ere i skicira viziju za sistematsku promjenu utemeljenu na čistom konceptu blagostanja – što je određenje koje proširuje prirodu razmjene stavova o održivosti uz istovremeno pozivanje na Izvještaj Brundtlandove komisije zasnovan na potrebama. Govoreći o potencijalnom utjecaju pojave održivosti, Sterling navodi da „komparativna novost agende održivosti, interdisciplinarnost i transdisciplinarnost ove oblasti, potreba za pristupima zasnovanim na središnjoj ulozi onih koji uče, ‘zeleno upravljanje’ i organizacijsko učenje, sve skupa predstavlja izazov za ukoriijenjene norme“ (Sterling 2001:71). Premda je znatan dio novoga u održivosti zastario otkako je Sterling napisao ove riječi, njegovo shvatanje o normama koje su se našle u opasnosti jednako je važno, ako ne i važnije nego prije jednog desetljeća. Zasnovan na radu Sterlinga i drugih autora, diskurs o održivoj budućnosti danas predstavlja izazov za ukoriijenjene norme, posebno u vezi s tim kako se u visokom obrazovanju razumijevaju kompleksni problemi održivog razvoja.



Cilj održive budućnosti jeste uvesti metode sistemskog mišljenja, kompleksnosti i budućnosti u svoj pristup. U knjizi *Education for a Sustainable Future: A Paradigm of Hope for the 21st Century* (2000), urednici Wheeler i Bijur objašnjavaju kako se to radi. Oni naglašavaju značaj sistemskog mišljenja – proces razumijevanja kako sistemi, nizovi međusobno povezanih ili međuo-visnih sastavnih dijelova, utječu jedni na druge – „zajedničkog akademskog rada“ i studentskih „vještina učešća u zajednici i izgradnji zajednice“. Oni naglašavaju i značaj vizioniranja – procesa planiranja zasnovanog na definiranju parametara poželjne budućnosti. Više nego što daje formulaičan i detaljan plan, vizioniranje prevashodno funkcionira kao sredstvo za upravljanje i nudi, u najboljem slučaju, putokaz za kretanje u željenom pravcu. Norberg i Cumming u knjizi *Complexity Theory for a Sustainable Future* (2008) istražuju upravo kompleksnu teoriju za održivu budućnost, baveći se time kako je moguće transformirati institucionalne paradigme. Fokusiraju se uglavnom na očuvanje prirode, a njihov poziv na kompleksan pristup nudi vrijedno shvatanje reforme u različitim oblastima visokog obrazovanja. Norberg i Cumming naglašavaju i relevantnost „vizioniranja i planiranja mogućih scenarija“, te kritičnu ulogu raznolikosti kao snage za nadilaženje granica sadašnjosti: „glavni fokus treba biti stavljen na procese koji utječu na raznolikost unutar jednoga sistema, budući da oni utječu na naše mogućnosti u budućnosti“ (Noeberg, Cumming 2008:290).

Pitanje prirode i uloge naučnih disciplina često se javlja u diskursu o održivoj budućnosti. U knjizi *Sustainable Knowledge: Theory of Interdisciplinarity* (2014), Robert Frodeman zalaže se za to da filozofija, majka svih naučnih disciplina, treba predvoditi put tragajući za neosvojenim područjima kako bi se izborila s izazovima stvarnog svijeta. Filozofija i humanističke nauke moraju se redefinirati zarad održivosti i poduzimanja sistematskog, sokratovskog zadatka davanja historijske i filozofske kritike

društva. Zanimljivo ali ne i iznenađujuće jeste to da Frodeman ne vjeruje kako je neophodno odbaciti naučne discipline, što neki smatraju preduvjetom za reformu visokog obrazovanja i pojavu radikalno novih paradigmi. Dok filozofija treba odigrati ulogu u postavljanju pravih pitanja povezanih s održivom budućnošću, čini se da Frodemanovi pojmovi „filozof birokrata“ i „terenski filozof“ imaju više veze s odvajanjem filozofije od naučnih disciplina nego s istinskim suočavanjem s izazovima održivosti u visokom obrazovanju. Za razliku od njega, Jacques Rancière, najbolje poznat po svome radu u oblasti političke teorije, sasvim je jasno protiv strukture naučnih disciplina. U jednom intervjuu datom 2008. godine, Rancière je izjavio da „raspodjela naučnih disciplina ukazuje na fundamentalnu raspodjelu što razdvaja one koji se smatraju kvalificiranim da misle od onih koji se smatraju nekvalificiranim, to jest one koji se bave naukom i one koji se smatraju njenim objektom“. Održivost, tako, treba biti „interdisciplinarna“, što „ne znači samo zaobilazanje disciplina već i njihovo razbijanje“ (Baronian, Rosello 2008).

Opći naglasak u studijama o održivoj budućnosti, međutim, nije na razbijanju naučnih disciplina, već na djelovanju u interdisciplinarnim i transdisciplinarnim okvirima.

## TRANSDISCIPLINARNOST: OBLIKOVANJE NOVIH PARADIGMI

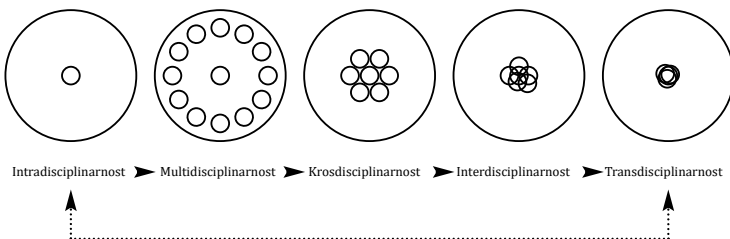
Dok je pojava održivosti unutar visokog obrazovanja potaknula novu razmjenu mišljenja o ograničenjima naučnih disciplina i istraživačke prakse, društveni pokreti sedamdesetih i osamdesetih godina XX stoljeća već su ranije istakli probleme povezane s načinima ispitivanja unutar pojedinačnih disciplina. Postavljena su pitanja o utvrđenoj moći tradicionalnih disciplina, što to je

dovelo do ozbiljnijih pitanja u vezi sa samom prirodom i praksom visokog obrazovanja. Je li visoko obrazovanje bilo spremno za izazove u vremenu dramatičnih promjena? Može li visoko obrazovanje biti dio rješenja kompleksnih problema? Kako visoko obrazovanje može ostaviti iza sebe učešće u „koloniziranju budućnosti“ (Sardar 1993) i doprinijeti predviđanju pravednije i jednake budućnosti? Odgovarajući na ova i druga pitanja, mnogi su staru paradigmu – onu prema kojoj svaka naučna disciplina proizvodi znanje u svom domenu – smatrali zastarjelom i neodgovarajućom za buduće izazove i prilike. Nakon objavljivanja Izvještaja Brundtlandove komisije, diskurs o interdisciplinarnosti proširio se s jedne centralne na razvoj novih oblasti s ciljem premoštavanja razlika među naučnim disciplinama kao sredstvom proizvodnje i integracije novoga znanja; mnogi naučnici jako su željeli vidjeti kako ovaj koncept evoluirao u središnji dio nove paradigme za visoko obrazovanje (Klein 1990; Nissani 1997; Haynes 2002). Prema definiciji Američke nacionalne akademije, interdisciplinarnost podrazumijeva „timove ili pojedince koji integriraju informacije, podatke, tehnike, pomagala, perspektive, koncepte i/ili teorije iz dviju ili više naučnih disciplina ili oblasti specijaliziranog znanja s ciljem unapređivanja temeljnog razumijevanja ili rješavanja problema čija rješenja leže izvan dometa pojedinačnih disciplina ili oblasti istraživanja“ (American National Academy 2005). S naglaskom na unapređenje znanja i integraciju raznovrsnih perspektiva i pristupa, obećanje interdisciplinarnog istraživanja i prakse da će osigurati održiva rješenja snažno se ponavlja unutar visokog obrazovanja, ali neki i dalje stavljaju pod znak pitanja efikasnost i rezultate ovoga pristupa.

Izvori za proučavanje i kritička analiza interdisciplinarnosti doživjeli su ogroman porast u posljednjih nekoliko desetljeća. Međutim, Jacobs i Frickel primjećuju da se većina istraživanja, ako ne i sva, mogu smjestiti u jednu od tri kategorije: interdisci-

plinarnost se „hvali kao ideal, prezire kao prijetnja ili prihvata kao praksa“ (Jacobs, Frickel 2009:44). Konceptualna jasnoća koju su ponudili Američka nacionalna akademija i drugi omogućila je brojnim članovima akademske zajednice i naučnicima da tvrde kako prakticiraju interdisciplinarnost, ali se i dalje postavljaju pitanja u vezi s tim šta ustvari čini interdisciplinarno istraživanje i praksu (Stember 1991), te pretpostavljenu „superiornost interdisciplinarnog nad znanjem iz pojedinačnih disciplina“ (Jacobs, Frickel 2009:60). Pojedinačne naučne discipline razvile su jasne parametre za mjerenje proizvodnje znanja, a ta mjerenja često vode eksperti. No, ucrtavanje novih područja i evaluacija interdisciplinarnosti težak je zadatak, te ostaje područje neslaganja među protagonistima i kritičarima. Ostavljanje nekih naučnih disciplina netaknutim u turbulentnim vremenima – kao što, naprimjer, Frodeman navodi u slučaju filozofije, ili kao što se ekonomisti drže naspram golemih kritika – postalo je jedno od obilježja interdisciplinarnog istraživanja i prakse. Prirodno, to je potaklo i ozbiljnu zabrinutost u vezi s pretpostavkama i planovima što leže iza takvih inicijativa.

Jedan, možda i glavni, razlog stalne tenzije oko interdisciplinarnog istraživanja i prakse jeste zabuna i stapanje različitih vrsta disciplinarnosti. Uistinu, koja je razlika između intra-, multi-, inter-, i trans- disciplinarnih pristupa i istraživanja? Jensenius daje neke indikacije u nizu grafikona koji prikazuju kako svaki pristup funkcioniše u teoriji i praksi.



Intradisciplinarno funkcionira jednostavno u domenu jedne naučne discipline; krosdisciplinarno ispitivanje posmatra jednu naučnu disciplinu iz perspektive neke druge; multidisciplinarno istraživanje podrazumijeva da „ljudi iz različitih naučnih disciplina rade skupa, pri čemu svako iscrtava znanje iz vlastite oblasti“; interdisciplinarni metod podrazumijeva „integriranje znanja i metoda iz različitih naučnih disciplina, primjenjujući stvarnu sintezu različitih pristupa“; transdisciplinarni pristup za cilj ima „stvoriti jedinstvo intelektualnih okvira izvan perspektiva pojedinih naučnih disciplina“ (Jensenius 2012). Međutim, kako pokazuje Jensenius, dok interdisciplinarno istraživanje i praksa za cilj imaju miješanje i zamagljivanje granica pojedinačnih naučnih disciplina, još uvijek je moguće identificirati konture pojedinih disciplina, pa se može reći da se i dalje podržava sinteza znanja iz pojedinačnih disciplina (Jensenius 2012), što je još važnije. Ta sinteza, međutim, ostavlja netaknutima naučne discipline koje joj doprinose, a često čini veoma malo da izmijeni praksu unutar same naučne discipline. Razlog je taj što se interdisciplinarna saradnja posmatra kao sekundarna u odnosu na proizvodnju znanja unutar pojedinačnih disciplina i završava se kada se iscrpe fondovi za takve inicijative (Stember 1991; Jacobs, Frickel 2009).

Zalazeći u prostor preko naučnih disciplina i boreći se za pristup koji u središtu ima traganje, transdisciplinarnost je postala zajednički poziv svim edukatorima usmjerenim na reformu koji tragaju za novim paradigmama i sredstvima za mijenjanje istraživanja i prakse u visokom obrazovanju. Ovaj je termin prvi uveo Jean Piaget (1971) kako bi naglasio potrebu za nečim većim od puke sinteze znanja pojedinačnih disciplina i potrebu za kretanjem u smjeru formiranja znanja bez granica pojedinačnih naučnih disciplina (Bernstein 2015). S obzirom na promjenu fokusa i mjesta, transdisciplinarno zahtijeva vjernost etosu projekta prije nego običajima i tradicijama pojedinačnih disciplina,

što oživljava i zahtijeva razmjenu novih znanja među timovima koji provode takav posao. To je prvi istaknuo Basarab Nicolescu, rumunski fizičar i jedan od glavnih inicijatora Prvog svjetskog kongresa o transdisciplinarnosti (1994), koji je opet doveo do osnivanja Svjetske komore o transdisciplinarnosti (Bernstein 2015). Premda je ocijenjena kao velika prekretnica, bombastični jezik ove komore ostavio je mnoge s osjećajem da je to bio više proglas nego ujedinjujuća izjava sa svrhom i obavezujući akademski dokument. Komora se kritizira da je utopijska i donekle konzervativna zbog načina na koji formulira načela transdisciplinarnosti, naročito temeljne kapacitete:

Strogost, otvaranje i tolerancija temeljne su karakteristike transdisciplinarnog pristupa i vizije. Strogost u argumentaciji, uzimanje u obzir svih postojećih podataka, najbolja je odbrana od mogućeg iskrivljivanja. Otvaranje uključuje prihvatanje nepoznatog, neočekivanog i nepredvidivog. Tolerancija podrazumijeva prihvatanje prava na ideje i istine protivne našima. (Nicolescu 1994)

Dok je transdisciplinarnost nudila nov okvir za modalitete i sredstva propitivanja, mnoga pitanja nastala su u vezi s tim kako prakticirati transdisciplinarnost, naročito kada ona zahtijeva nove razmjene stavova o značenju i vrijednostima – temama koje nisu pogodne za sve naučne discipline. Kako navodi Semetsky, „transdisciplinarno znanje pripada onome što Nicolescu specificira kao znanje *in vivo*, koje prevazilazi naučno znanje o vanjskom svijetu kao neovisno o subjektu. Vezano za unutarnji svijet ljudske subjektivnosti, ono neminovno uključuje sistem vrijednosti i značenja koji prevazilazi same objektivne činjenice“ (Semetsky 2010:35). Ako se Semetskyjev postulat uzme kao nominalna vrijednost, onda transdisciplinarno predstavlja neposrednu prijetnju za jedan od stubova na naučnim disciplinama utemeljenom visokom obrazovanju – pretpostavku objektivnog propitivanja.

Naravno, korištenje vrijednosti kao središta ili polazne tačke za propitivanje nije karakteristično samo za transdisciplinarnost. Međutim, dovodenjem različitih naučnih disciplina u isti prostor, pa i ako ih se želi rasformirati, ide se jedan korak iza sinteze, kao i korak naprijed ka proizvodnji istinski novih tipova znanja. Prema Kleinu, jedan način prakticiranja transdisciplinarnosti jeste da se ona uobliči kao metapristup, koji se može razumjeti i kao nova paradigma; poput Fleminga (2013), on se zalaže za transcendentnost. „Kao epistemološki projekat“, piše on, transdisciplinarnost „će biti bliže usklađena s diskursom transcendentnosti. Kao metod proizvodnje znanja, bit će povezana s utilitarnim ciljevima, iako se oni kreću u rasponu od izrade novih proizvoda do novih protokola za zdravstvenu njegu i ekološku održivost. Kao oblik kritike, nastavit će ispitivati strukturu i logiku univerziteta te njegovu ulogu u društvu“ (Klein 2014:73). Bocchi i njegove kolege nude jasniji argument toga kako i zašto nas transdisciplinarnost može odvesti prema novoj paradigmi. Oni vele da transdisciplinarnost treba biti usmjerena ka izgradnji znanja putem „eksplicitnih i implicitnih pretpostavki što će formirati paradigmu putem koje različite naučne discipline i perspektive izgrađuju znanje i koja istraživanju daje temu, uključujući i naše vlastito“. U nastavku navode da transdisciplinarnost „treba uključiti kompleksnu misao i razumijevanje organizacije znanja, izomorfno na kognitivnom i institucionalnom nivou, historije reduciranja i razdvajanja (što Morrin /1994, 2008c/ zove ‘jednostavna misao’), te važnosti kontekstualizacije i povezivanja (ili ‘kompleksna misao’)“ (Bocchi et al. 2014:341). S inherentnim naglaskom na kompleksnost, transdisciplinarno istraživanje i praksa u visokom obrazovanju mogu služiti kao katalizator za podsticanje proizvodnje znanja, što, u formi i sadržaju, može proizvesti nove paradigme te izazvati institucionalna ograničenja i okvire.

To što se transdisciplinarnost razumijeva više kao metod ili pristup nego paradigma, mnogi naučnici smatraju prije njenom

jakom nego slabom tačkom, ali samo pod uvjetom da se ne učini predmetom postojećih modaliteta istraživanja unutar visokog obrazovanja. Zadržavajući nepobitnu dvosmislenost – onu koja nudi oštar izazov svakodnevnoj i običnoj akademskoj praksi – transdisciplinarnost može upregnuti i kreirati dodatnu diskurzivnu i stvarnu snagu udružujući se s drugim kritičkim načinima propitivanja u nastanku. Kako navodi Darbellay, kada se transdisciplinarnost „udruži s postnormalnom naukom i Rittelovom i Webberovom definicijom opakih problema (Rittel, Webber 1972), kombiniraju se diskursi prijestupa i rješavanja problema, što dovodi do oslobađanja od redukcionističkih i mehaničkih pretpostavki o načinima na koje su stvari povezane, o tome kako sistemi funkcioniraju i očekivanja da nauka dostavi jedno ‘najbolje’ rješenje i finalne odgovore“ (Darbellay 2015:72).

## KOMPLEKSNOŠĆ I KOMPLEKSNI SISTEMI

Uporedo s transdisciplinarnošću, primjetna je i jasna promjena u pravcu kompleksnosti. Ponavljam, sama kompleksnost nije nova paradigma; prisutna je od devedesetih godina XX stoljeća, kada je Institut Santa Fe u New Mexicu počeo objavljivati svoj pionirski rad o „kompleksnim adaptivnim sistemima“ (Waldrop 1992). Prvobitne su aktivnosti bile usmjerene na prirodne nauke, uglavnom na fiziku i biologiju, i dovele su do nastanka teorije haosa, ekonofizike i systemske biologije (Kauffman 1992). Međutim, kompleksnost je ubrzo zašla i u društvene nauke (Kiel, Elliot 1997; Eve et al. 1997), iako je naglasak i dalje ostao na kvantitativnoj analizi (što su Eve i drugi nazvali „pouzdanim mjerenjima“) političke nauke, ekonomike i menadžmenta u oblasti interdisciplinarnih i multidisciplinarnih perspektiva. No, pojavio se znak upozorenja: kompleksnost je u prvi plan iznijela



ideološki karakter društvenih nauka. Kako naglašavaju Harvey i Reed (1997:296) u knjizi koju uređuju Kiel i drugi, većina naučnika „implicitno pretpostavlja da postoje samo jedna društvena nauka i samo jedan naučni metod“; kompleksnost predstavlja izazov za ovu „metodološku pretpostavku“ i naučava da „nijedan metod zasebno ne može obuhvatiti mnogostruku kompleksnost društvenoga života“.

### *Prema tome, šta je kompleksnost? I koji je njen značaj za visoko obrazovanje?*

Kako bismo počeli, moramo napraviti distinkciju između kompliciranog i kompleksnoga. Komplicirani sistem je poput zamršenog vunenog klupka: potrebni su vrijeme i značajni naponi, ali čvorovi se naposljetku mogu odmrstiti. Inženjerstvo, koje nema više od šest varijabli, predstavlja dobar primjer kompliciranoga sistema. Kompleksni sistemi, međutim, predstavljaju sasvim različit fenomen. Kompleksan sistem poput je zamršene i složene mreže u kojoj je sve međusobno povezano. Nemoguće je razmrstiti ovu mrežu – što više pokušavate, to se više zapetljavate. Stoga se problemi povezani s kompleksnim sistemima nazivaju „opakima“ ne zato što su zli, već zato što ih je nemoguće riješiti na konvencionalan način, budući da su po prirodi međusobno povezani, međuovisni i duboko zamršeni. Sam svijet, veli nam Dilger (2012), postaje kompleksan.

Prvo, danas ima više ljudi nego u prošlosti. Društva su kompleksnija i više su međusobno povezana nego prije. Evidentan je značajan napredak u nauci, tehnologiji i ekonomiji, što dodatno povećava sveopću kompleksnost. Internet ne samo da povezuje ljude širom svijeta, već sadrži i sve veću količinu informacija s jasno vidljivim rastom. Trebalo bi više od jednog ljudskog života da se vidi i pročita sve što nastaje u jednom danu. To je tačno čak i u slučaju podoblasti akademske litera-

ture. Makar je količina, ako ne kvalitet, zaista ogromna. Osim toga, iako su mnogi podaci poprilično jednostavni i samo unose zbrku, kompleksnost i dubina nauke i tehnologije u porastu su. Naprimjer, novi kompjuteri nisu veći nego manji, ali su istovremeno mnogo brži i učinkovitiji od starijih (Dilger 2012:50).

Tokom posljednjeg desetljeća teorija kompleksnosti u znatnoj mjeri je evoluirala. Danas se sastoji od većeg broja centralnih načela. O kompleksnosti možemo misliti, navodi Page, „kao zanimljivim strukturama i obrascima koje nije moguće jednostavno opisati ili predvidjeti. Sistemi koji proizvode kompleksnost sastoje se od *raznolikih* i po pravilima uređenih entiteta čije je ponašanje *međuovisno*. Ti entiteti stupaju u interakciju putem *kontaktnih struktura* ili *mreže*. Pored toga, ovi entiteti često *se prilagođavaju*. Prilagodba može biti učenje u društvenom sistemu ili prirodna selekcija u ekološkom sistemu“ (Page 2012:17). Ili jednostavnije, kompleksan sistem sastoji se od većeg broja različitih entiteta koji komuniciraju putem mreže, koja može biti kompjuterska mreža, geografski prostor, tržište, ekosistem ili grupa pojedinaca, zajednica i institucija. Bogatstvo interakcija dozvoljava sistemu da se podvrgne spontanoj samoorganizaciji: „ljudi koji pokušavaju zadovoljiti svoje materijalne potrebe nesvjesno se organiziraju u ekonomiju kroz mnoštvo pojedinačnih činova kupoprodaje; to se dešava a da za to niko nije ovlašten niti to planira. Geni u embriju koji se razvija organiziraju se na jedan način da načine jetrenu ćeliju, a na drugi da načine mišićnu ćeliju. Ptice u letu prilagođavaju se djelovanju susjedstva, nesvjesno se organizirajući u jato“ (Waldrop 1992:11). Povrh toga, ti su kompleksni i samoorganizirani sistemi *prilagodljivi* – to jest, pretvaraju u svoju prednost sve što se dešava. Prilagodba može biti proces učenja u društvenom sistemu ili prirodna selekcija u ekološkom sistemu. Ako se entiteti u kompleksnom sistemu prilagođavaju, onda razvijaju veću sposobnost da odgovore na izmijenjenu okolinu. Kompleksni prilagodljivi sistemi imaju još jed-

nu važnu karakteristiku: u stanju su proizvoditi *pojavu*, to jest različit poredak struktura i funkcija koje nastaju iz interakcija u mreži. Pojava može biti pozitivna ili negativna. Mravi mogu graditi mostove. Kulture se mogu transformirati i postati inovativne i dinamične. Kompjuterske mreže mogu puknuti. Tržišta mogu doživjeti kolaps. Kompleksni sistemi teže tome da budu golemi, kontradiktorni, a sposobni su proizvoditi goleme događaje. Zato je „kompleksnost teško izmjeriti“ (Dilger 2012).

Kompleksni sistemi imaju i druge značajne osobine. Kompleksan sistem koji se sastoji od mreža u kojima su međusobno povezani međuovisni dijelovi i u međusobnoj interakciji, može iznjedriti *pozitivnu povratnu informaciju*: zamršeni mehanizam koji povećava stvari u geometrijskim proporcijama. Rezultat brojnih nezavisnih varijabli koje su u interakciji na mnogo različitih načina unutar umreženog kompleksnog sistema što generira pozitivne povratne informacije jeste *haos*. Haos se može definirati na više načina, od „svojevrnog reda bez periodičnosti“ do „kvalitativnog izučavanja nestabilnog aperiodičnog ponašanja u determinističkim nelinearnim dinamičkim sistemima“ (Kellert 1993:2). Zanimljivu definiciju ponudio je Edward Lorenz, pionir teorije haosa: „kada sadašnjost određuje budućnost, ali približna sadašnjost ne određuje približno budućnost“. Jednu popularnu definiciju ponudio je naučnik novinar Roger Lewin: „od interakcije pojedinačnih komponenata *ovamo dolje* nastaje jedna vrsta globalnog vlasništva *ovamo gore*, nešto što niste mogli predvidjeti na osnovu onoga što ste znali o sastavnim dijelovima“ (Lewin 1993:12). Takvi sistemi imaju sposobnost da drže ravnotežu između reda i haosa. Tačka ravnoteže naziva se *ivica haosa*: ona je tamo gdje se sistem nalazi u svojevrsnoj obustavljenosti animaciji između stabilnosti i potpunog raspada. Na ivici haosa kompleksni sistemi mogu doživjeti kolaps ili se samoorganizirati u novi poredak. Još jedna značajna karakteristika haotičnih sistema jeste njihova senzitivna ovisnost o početnim uvje-

tima – slične promjene na početku vode ka većim promjenama kasnije (Sardar, Abrahams 1999:26). To sve znači da je jedan kompleksan i umrežen sistem pun nesigurnosti, višestrukih perspektiva i sklon turbulentnom ponašanju (Nowotny 2016; The Philosopher's Magazine 2014). To isto tako znači da jedan kompleksan sistem zahtijeva drugi kompleksan sistem kako bi bio shvaćen i kako bi se njime upravljalo – to je poznato kao Ashbyjev zakon potrebne raznolikosti. Raznolikost nije samo potrebna, ona je obavezna i neophodna, ona uključuje u sebe i višestrukost u najširem smislu – raznolikost, pluralnost, multikulturalizam, različite perspektive te inter-, multi- i trans-disciplinarnost. Sve to treba biti prisutno u svakom nastojanju koje teži razumijevanju jednog kompleksnog sistema – uključujući visoko obrazovanje i proizvodnju znanja.

Kompleksnost nije samo značajna teorija. To je način na koji je strukturiran i na koji funkcionira naš svijet. Ako želimo razumjeti promjenu u svim dimenzijama, uključujući društvenu, političku i kulturološku promjenu, kao i promjenu obrazovnih paradigmi, ne možemo zanemariti kompleksnost. S obzirom na to da je sam život danas postao kompleksan, te da su skoro svi problemi s kojima se suočavamo kompleksni i opaki, čini se prirodnima da kompleksnost bude centralno pitanje društvenih nauka i obrazovanja. Zašto je onda, pitaju se Colander i Kupers (2014), naučnici u oblasti društvenih nauka već nisu prihvatili? Njihov je odgovor: „Glavni razlog jeste to što skoro da i ne postoje ‘naučnici koji se bave društvenim naukama’; umjesto njih, imamo ekonomiste, sociologe, politologe, psihologe i tako dalje, a svi oni na stvarnost gledaju unutar svojih podoblasti. Podjeli društvenih nauka nedostaje integracija koja je osnova kompleksnosti“ (Colander, Kupers 2014:260). To nije prirodno stanje, već posljedica akademske institucionalne strukture koja je izgradila zasebne feude.

Kompleksnost možda nije nova paradigma, ali sigurno ima potencijal generiranja novih paradigmi. Bates je opisuje kao „pa-

radigmu u nastanku“, a njegova je tvrdnja, kako sam navodi, „zanosnana na značajnoj količini znanja što su ga razvile nauke o kompleksnosti kako bi objasnile kompleksnu obrazovnu dinamiku“ (Bates 2016:75). Ako se visoko obrazovanje posmatra kao prilagodljiv kompleksan sistem, navode Viacava i Pedrozo (2010), i ako razvija sposobnost da se nosi s kompleksnošću, onda će se ono obnoviti kao nova paradigma. Međutim, „zanemarujući osnovne kompleksnosti, obrazovne institucije čija se sredstva i ciljevi isprepliću došle su do neizbježne pozicije gdje služenje plemenitim ciljevima, ali prostačkim sredstvima, završava njihovim izvrtnjem i postavljanjem tih sredstava u prvi plan“; svi pokušaji reforme imaju suprotne rezultate i dodatno naglašavaju krizu u visokom obrazovanju (Konidari 2011:71).

U vezi sa znanjem i visokim obrazovanjem, kompleksnost nas uči određenim saznanjima koja ne smijemo zanemariti – ustvari, povjerava nam ih. Kompleksnost nam govori sljedeće:

1. Naš globalizirani svijet međusobno je povezan, međuovisan i umrežen; „kompleksnost naših izazova nastaje iz sve veće povezanosti ljudskoga svijeta“ (Page 2011:2). Stoga treba da obratimo pažnju na mreže i interakcije, na povratne informacije i ponavljanje: činovi su u interakcijama.

2. Promjena se smisleno može istraživati u transdisciplinarnom okviru koji u obzir uzima kompleksnu raznolikost ljudskih društava i kultura te raznolikih naučnih disciplina. Page (2011) identificira tri vrste raznolikosti koje moramo uzeti u razmatranje: varijacije unutar određene vrste, razlike preko granica određenih vrsta i razlike između zajednica i sistema.

3. Ne možemo imati znanje „jednom zasnagda“, već je znanje prije „nešto oko i putem čega moramo osjećati naš put, i to neprestano. Zašto neprestano? Zato što djelovanjem kreiramo znanje, a kreirajući znanje učimo djelovati na različite načine; djelujući na različite načine, ostvarujemo novo znanje koje mijenja svijet, zbog kojeg djelujemo drugačije i tako unedgoled“ (Osberg et al. 2008:213).

4. Znanje nastaje unutar zajednica i mreža te je stoga kontekstualno i neodvojivo od društvenog, kulturnog, intelektualnog i političkog konteksta, te u osnovi kompleksno. Slično samoorganiziranim interakcijama između činilaca u kompleksnom prilagodljivom sistemu, ljudi u organizacijama stupaju u interakciju na lokalnom nivou, slijedeći lokalne samoorganizirane utjecaje kao što su snaga, izbor i lokalni obrasci konverzacije (Bates 2016:66). Poboljšani učinak izoliranog pojedinca, zajednice ili pojedinačne institucije nema nikakvog utjecaja na cjelokupni sistem. Istinska promjena nastat će samo onda kada zajednice stupe u zajedničku mrežu.

5. Obrazovanje počiva na radikalnoj reorijentaciji istraživanja od pitanja rješenja obrazovne „krize do pitanja otvorene i performativne naravi znanja (Bates 2016:39).

6. Učenje nije puko stjecanje vještina i informacija, već postajanje čovjekom – znalcem u kontekstu, gdje je ono što znači znati naučeno s obzirom na poredak kompetencija određene zajednice (Wagner 2008).

7. Reforme u visokom obrazovanju ne mogu se svesti na popise, fiksne planove i agende. Kompleksnost objašnjava zašto agende i planovi za reformu u visokom obrazovanju „ne mogu jednostavno biti kodirani u dokumentima koji definiraju politiku i preneseni u mehaničku primjenu“ (Bates 2016:3). Nove paradigme u visokom obrazovanju nalaze se možda u novim pitanjima budući da kompleksnost „posmatra obrazovnu promjenu kao pojavnu i osjetljivu na kompleksne lokalne uvjete kao i mogućnost da male razlike u početnim uvjetima, ponavljane s vremenom, mogu dovesti do nepredviđenih i nepoželjnih posljedica“ (Bates 2016:40).

Kompleksnost tako ima potencijal da otvori nove mogućnosti i dovede nas do nove paradigme – u stvarnom smislu radikalno izmijenjenih dominantnih nizova vjerovanja, konvencionalnih struktura i modaliteta znanja, bivanja i činjenja. No, rezultat se ne može znati unaprijed. Po svojoj definiciji, nastanak se ne

može predvidjeti, a pojavno se ne može predodrediti. Međutim, može voditi do novih elemenata i saznanja te tako do neograničenih mogućnosti. To znači mijenjati u jednakoj mjeri druge i naša očekivanja i nas same.

Naravno, kompleksnost može uključiti veliku analizu podataka, matematičkih izračuna i formulaičnih operacija (što vješto pokazuju Page /2016/, Kile i Elliot /1997/, Eve et al. /1997/ i mnogi drugi). No, kompleksnost se najbolje prenosi kao narativ. Bates piše:

Biti čovjek znači brinuti za značenje, željeti značenje; a značenje se može prenijeti jedino tekstualno – putem organiziranog narativa ili proze. Narativni pristup koji čitateljima nudi zamjensko iskustvo može naglasiti značenja i saznanja što nastaju iz informacija. U organizacijskom istraživanju koje vodi računa o kompleksnosti, metodologije zasnovane na narativu nude potencijal za dubinsko razumijevanje procesâ promjene i njihovih željenih i neželjenih posljedica, kao što na jednom mjestu okuplja višestruke perspektive praktičara (Bates 2016:81).

## BUDUĆNOST I PITANJA VRIJEDNOSTI

Visoko obrazovanje usmjereno ka budućnosti također ima veze sa značenjem, prepoznavanjem i uvećanjem naše humanosti, kao i pričanjem priča. Studije budućnosti implicitno rade s višestrukim perspektivama budući da je jedna od temeljnih pretpostavki ovih studija da ne postoji jedna, već više budućnosti. Studije budućnosti uključuju kompleksnost i transdisciplinarnost kao glavne stubove, a cilj im je pluralizacija znanja, kao i samih sredstava pomoću kojih se znanje proizvodi. Kako navodi Sardar:

Studije budućnosti tretiraju kompleksnost kao i kontradikcije prirodene svijetu; one u obzir uzimaju globalne i lokalne dimenzije plani-

ranja; naglašavaju međuovisnost i međusobnu povezanost; te uključuju pluralnost i učesće u svim nivoima društava i kultura. Sve dok studije budućnosti uključuju sistematsko i istraživanje pojedinačnih disciplina, te empirijsko i racionalno istraživanje mogućnosti u budućnosti, one predstavljaju nauku. Međutim, eksperimentiranje nije moguća u studijama budućnosti, pa u tom smislu studije budućnosti nisu nauka. Sve dok studije budućnosti pretpostavljaju predviđanje, analizu usmjerenu na budućnost, te stvaranje vizija i slika, one su umjetnost. To je umjetnost predviđanja zasnovana na nauci istraživanja (Sardar 2006:63–64).

Studije budućnosti prisutne su od šezdesetih godina XX stoljeća, a veću pažnju dobile su u akademskoj zajednici i institucijama obrazovanja, posebno nakon ekonomske krize iz 2008. godine. Iznenada, čini se da svi „otkrivaju“ i da se „brinu za budućnost“. No, budućnost kako je vide i projiciraju mnogi ne bi mogla biti više od ciljeva studija budućnosti koje ističe Sardar (1999). „Budućnost“ ima različita značenja za različite ljude. To je jasno već iz imena datog načinu istraživanja koji se bavi istraživanjem „budućnosti“: futurologija, futuristika i futurizam u SAD-u, a predviđanje u korporativnom i poslovnom menadžmentu i tehnokratskim krugovima. U određenim korporativnim i vojnim oblastima ovo polje naziva se „strateški menadžment“. Snažan naglasak ovih pristupa jeste na „budućnosti“: postoji samo jedna budućnost, koja se razumno može predvidjeti, upravljati i kontrolirati. Ti pristupi predstavljaju istraživanje budućnosti kao da je posrijedi nauka koja se može studirati poput drugih nauka, kakve su fizika i biologija. U tom smislu, oni ne zanemaruju samo kompleksnost, već idu u suprotnom smjeru u odnosu na sve veću kompleksnost svijeta. U Evropi i Australiji preferira se termin „studije budućnosti“ s ciljem isticanja interdisciplinarnе prirode ove oblasti kao i pluralnosti alternativnih vidova budućnosti. U Francuskoj i Španiji koristi se određenje „prospektivne“, a ono ima iste konotacije kao i pluralnost i višestrukost. Studije



budućnosti često se skraćeno nazivaju *budućnosti* – na primjer „održive budućnosti“ – što je naslov i najstarijeg specijaliziranog časopisa u ovoj oblasti: *Futures – The Journal of Policy, Planning and Futures Studies* (Sardar 2010). Kao zamjena za „budućnost“, ponekad se koristi riječ „predskazivanje“ (engl. *prediction*). Na međunarodnom planu, najpopularniji termin u medijima i među piscima bestselera što se prodaju na aerodromima jeste futurologija, a oni je koriste ekskluzivno za „predskazivanje u vezi s budućnosti“. Tokom posljednjih pet godina javio se termin „predviđanje“ (engl. *anticipation*) kao sinonim za studije budućnosti. Jasman i McIlven (2011) nude topologiju dominantnih termina u studijama budućnosti upotrebljivanih u diskursu o visokom obrazovanju i njihova moguća značenja u pogledu istraživanja:

- Prognoziranje se obično primjenjuje u ekonomskim kontekstima, gdje se često koriste statistički pristupi za davanje prognoze.
- Predviđanje i strateško predviđanje imaju za cilj povećati svijest o budućim konsekvencama trenutnih akcija, ali ne podrazumijeva uvijek scenario za budućnost kako bi bilo od pomoći pri oblikovanju mogućih, poželjnih ili vjerovatnih ishoda.
- Studije budućnosti i kritičke studije budućnosti omeđene su obično akademskim diskursom, nudeći rigorozno i dubinsko promišljanje o budućnosti (Semetsky 2008). Tvrdnje u obzir uzimaju razumijevanja i teorije društava. Kritičke studije budućnosti više se bave pitanjima moći i djelovanja.
- Sociologija budućnosti također predstavlja akademski pristup koji prati nastanak dominantnih ideja o budućnosti, historiju promišljanja o budućnosti i naše razumijevanje vremena (Adams, Groves 2007). (Jasman, McIlven 2011:119)

Mora se reći da većina radova o budućnosti predstavlja jednodimenzionalni fokus na predskazivanje ili je, ako su sofisticiraniji, usmjerena na korporativnu i ekonomsku prednost. Jedan dobar primjer prvoga daje magazin *Times Higher Education*, koji je tražio od „peterice stručnjaka da daju svoje predviđanje“. Rezultat je bio sljedeći: budućnost će oblikovati uvećana stvarnost (engl. *augmented reality* – AR), virtualne platforme, poboljšana senzorska tehnologija, trodimenzionalno printanje i nabavka iz mnoštva<sup>2</sup> (Parr 2014). Drugih pet odvažnih prognoza budućnosti visokog obrazovanja govore nam da će akademski kurikulumi postati više multidisciplinarni, postojat će ravnoteža između masivnih otvorenih *online* kurseva s jedne i tradicionalnog učenja s druge strane, vrbovanje i zadržavanje studenata bit će važniji nego ikada, institucije visokog obrazovanja ulagat će u tehnologiju, a visoko obrazovanje tragać će za novim modelima finansiranja (Lukanic 2014). U članku o digitalnim stepenima, magazin *Economist* najavljuje slične trendove (*Economist* 2014), koji će dovesti do „poželjnog potresa“. Ustvari, ne postoji ništa novo niti „odvažno“ u takvim „predviđanjima“; ona su banalna, zasnovana na osrednjoj analizi i govore malo ili nimalo o vrijednosti u vezi s „budućnosti“. Ova vježba svodi se na nešto više od projiciranja sadašnjosti na budućnost; zato se ova predviđanja pretjerano fokusiraju na tehnologiju. Posljedično tome, sve strukture i vrijednosti što ih one predstavljaju ostaju netaknuti, a kriza u visokom obrazovanju ustvari se više naglašava nego što se rješava. Više naučnih radova kreću se po ivicama bez mnogo znanja o studijama budućnosti ili volje da se spozna kako je budućnost puna višestrukih mogućnosti. Eseji koje su zajedno napisali Olson i Presley u knjizi *The Future of Higher Education* (2009), naprimjer, daju analizu trenutnih problema – kao što su

---

2 Nabavka iz mnoštva (engl. *crowdsourcing*) jeste poseban način nabavke sredstava u kojem pojedinci ili organizacije koriste sredstva od korisnika interneta da bi dobili potrebne usluge ili ideje (prim. prev.).

preispitivanje pristupa visokom obrazovanju, propitivanje ciljeva visokog obrazovanja, distinkcija između javnog i privatnog dobra – više nego istraživanje mogućnosti u budućnosti. Dvadeset i dva „lidera u visokom obrazovanju“ donose naučne, visoko teoretske i kritički utemeljene članke, ali se ti članci tiču sadašnjosti a ne alternativnih vidova budućnosti.

Međutim, istinska istraživanja budućnosti zasnovana na institucijama visokog obrazovanja mogu donijeti stvarnu korist – ustvari, već jesu. Finski centar za istraživanja budućnosti pri Univerzitetu Turku može poslužiti kao dobar primjer. Osnovan 1992. godine kao podorganizaciona jedinica Škole za ekonomiju Turku, ovaj centar ima više od stotinu studenata dodiplomskog studija sa stotinama studenata postdiplomskog i doktorskog studija. Dobar dio ranijih aktivnosti u centru bio je usmjeren prevashodno na ekonomsku budućnost i doveo je do promjena u obrazovanju u Finskoj. Srednjoškolsko obrazovanje, naprimjer, radikalno je izmijenjeno; prethodna orijentacija ka predmetima zamijenjena je novim fokusom na četiri stvari: komunikaciju, kreativnost, kritičko mišljenje i saradnju. Kao rezultat toga, obrazovni sistem u Finskoj počeo se smatrati jednim od najboljih (Wenger 2008). Ipak, najveće dostignuće centra bilo je osnivanje i kasniji rast kompanije Nokia. A najveći promašaj? Smrt Nokije: kupio ju je i kasnije uništio Microsoft. Centar je sada postao više multidisciplinarnan – slično Arizona State Universityju – a istraživanje je usmjereno ka alternativnim vidovima budućnosti. No, općenito, naglasak je još uvijek na ekonomiji i tehnologiji: istraživanju okoliša i energije, hrani i potrošnji, bioekonomiji i sigurnosti s pogledom ka obrazovnim, društvenim i kulturološkim pitanjima. U nekim državama ova vrsta rada na budućnosti provodi se na onome što se naziva „saradnja“, a ustvari se svodi na malo više od osnivanja kampusa zapadnih univerziteta i uvoza stručnosti od zapadnih korporacija, koji često stvaraju „znanstvena središta“ kako bi pokazali prevlađujuće

tehnološke trendove. Katar i Dubai predstavljaju dobar primjer, a čini se da i Indija ide u istom smjeru. Kako navode Yeravdekar i Tiwari, „s obzirom na veliku potrebu za kvalitetnim visokim obrazovanjem, pozivi stranim univerzitetima da ovdje osnuju svoje baze od presudnog su značaja za rješavanje pitanja nedostatka opskrbljivača. Treba imati na umu da je Indiji potrebno još osam stotina univerziteta do 2020. godine kako bi mogla odgovoriti na obrazovne potrebe četrdeset i pet miliona studenata. Ova potreba ne može se zadovoljiti samo domaćim univerzitetima“ (Yeravdekar, Tiwari 2014:171). Nekada saradnja jednostavno znači ponuditi masivne otvorene *online* kurseve putem partnerstva s korporacijama. Butler (2015) navodi da je ovo partnerstvo čudan ortački primjer toga kako veliki univerziteti mogu odgovoriti na izazov remetilacke inovacije. Arizona State University je veliki javni univerzitet koji je već namirisao kafu – udruživši se sa Starbucksom kako bi ponudio studij za uposlenike ove kompanije – dok edX<sup>3</sup> predstavlja poduhvat razvijen u saradnji dviju američkih prestižnih institucija (Harvarda i MIT). Može se očekivati više neobičnih partnerstava poput ovoga u turbulentnim vremenima po američko visoko obrazovanje.

Takvi vidovi saradnje motivirani su nepokolebljivom vjerom u tehnološke budućnosti, zasnovane na pretpostavci da budućnost visokog obrazovanja može funkcionirati samo na digitalnoj tehnologiji te da ništa drugo nije bitno. „U ovom vremenu kada svaki pojedinac dobija jedinstveno obrazovanje“, Yamamoto i Karaman vele nam u *Education 2.0*, „destruktivna konkurencija će se smanjiti a ljudi će se ostvarivati u mnogo produktivnijoj okolini. Čini se da *Utopija* (1516) i predviđanja Thomasa Morea mogu biti ostvareni s ovim tehnološkim pristupima.“ Cjelokupno visoko obrazovanje ostvarivat će se putem interneta, a učionice – „obilježje jedne epohe i stari trend“ – nestat će. „Kada

---

3 edX je čuveni ponuđač masovnih otvorenih *online* kurseva. Vidjeti: [edx.org](http://edx.org) (prim. prev.).

pojedinac stigne u umreženu zemlju čuda, moći će dobiti informacije s velike udaljenosti putem telefona ili neke druge mobilne sprave. To će od kampusa načiniti klasična i nostalgичna obrazovna mjesta s ljudima voljnim da idu u zatvorenu učionicu“ (Yamamoto, Karaman 2011:116).

Jedan razlog ovog naivnog optimizma u vezi s tehnologijom leži u tome što je ona glavna pokretačka snaga promjena. Ona nas velikom brzinom baca ka dobro definiranoj, determinističkoj i tehnokratskoj budućnosti. Upravo su zbog toga etabrirani centri za istraživanje budućnosti na univerzitetima u Singapuru, Taiwanu i Južnoj Koreji usmjereni ka tehnologiji; a tek otkriveno zanimanje za futurističke stvari na univerzitetima zaljevskih zemalja, naročito u Dubaiju, usko su vezane za novu tehnologiju, inovaciju i vrhunsko znanje. Ipak, uprkos čestom odobravanju „kritičkog mišljenja“, ne dovodi se u pitanje može li se tehnologiji dopustiti da se sama bavi smislenim istraživanjem različitih vidova budućnosti. Uvriježeni stavovi iz sadašnjosti jednostavno se projiciraju na budućnost, a smatra se da će stvari funkcionirati na taj način; ili, kao što naslovnica *Flashes* – mjesečnog magazina o znanju i razvoju pri Fondaciji Muhammada bin Rashida al Maktouma – predstavlja, ona doseže do „povezivanja umova“ i „kreiranja budućnosti“. Ustvari, budućnost se ne kreira, ona se kolonizira (Sardar 1993). Ništa što ima velik značaj i smisao ne mijenja se; osim što će, kako navodi Kevin Maney u *Newsweeku*, novo „rimsko carstvo“, isisati sve bogatstvo i intelektualni kapacitet svijeta. „Ako sve trendove sagledamo skupa, čini se očiglednim da će Silikonska dolina postati najmoćnije mjesto na Zemlji i proširiti se bukvalno na cijeli svijet“ (Maney 2016:31).

Fokusirati sva istraživanja budućnosti na tehnologiju značilo bi krenuti u pogrešnom smjeru. Kako navodi Jim Dator, koji je proveo čitav život studirajući alternativne vidove budućnosti, „apsolutno je najvažnije prvo odrediti kakva bi mogla biti bu-

dućnost društva prije odlučivanja o budućnosti obrazovanja“ (Dator 2014:3). U vezi s društvom treba uzeti u obzir dva faktora: kakva *bi mogla* biti budućnost društva s obzirom na sadašnje trendove i kakva *bi trebalo da* bude budućnost društva s obzirom na naše nade i stremljenja. Pitanje trebanja, naravno, pitanje je vrijednosti. Moramo se usmjeriti s onoga što bi moglo na ono što bi trebalo biti, što znači da moramo dobro razumjeti kakve vrijednosti želimo, kao i živu viziju društva kakvo želimo izgraditi u budućnosti. Moramo dobro razumjeti oboje: ono što bi moglo i što bi trebalo. To znači da podučavatelji treba da imaju uvid u literaturu koja podržava duboko različite slike budućnosti prije nego se odluče za bilo koji dugoročan plan i politiku njegove provedbe (Dator 2014:1).

Naravno, „moguće budućnosti“ mogu sadržavati elemente koji mogu služiti „poželjnim budućnostima“. U svom pregledu visokog obrazovanja usmjerenog ka budućnosti, Rieckmann predlaže više ključnih komponenti iz obrazovanja za diskurs o održivom razvoju koje treba gajiti na univerzitetima. Visoko obrazovanje treba biti okrenuto ka konkurentnosti: umjesto promoviranja određenih načina ponašanja i razmišljanja, treba se fokusirati na izgradnju kapaciteta za kritičko razmišljanje o onome što stručnjaci kažu i više od toga, te sposobnosti ispitivanja ideja za održivost u budućnosti. Naglasak također treba staviti na istraživanje kontradikcija. Visoko obrazovanje treba uspostaviti „tješnje veze između okolišnog kvaliteta, ljudske jednakosti, ljudskih prava i mira te političkih niti što ih prožimaju“ (Rieckmann 2012:129).

Dobar dio evropske i australske kritičke tradicije studija budućnosti usmjeren je na ove ciljeve. Kao transdisciplinarni modalitet istraživanja koji nije ukorijenjen na u jednoj posebnoj naučnoj disciplini, studije budućnosti obogaćene su perspektivama, konceptima i pomagalima svake akademske discipline, naglašavaju pluralnost, raznolikost i kompleksnosti, te su stoga savršeno

pozicionirane da se integriraju u sve aspekte visokog obrazovanja, kao što Dator ilustrira u zborniku *Advancing futures: futures studies in higher education* (Dator 2002). Koncepti i metodologije studija budućnosti korisno su pomoćno sredstvo za predavanje multidisciplinarnih i transdisciplinarnih predmeta. Scenariji su, naprimjer, odlično sredstvo koje povezuje pojmove održivosti i „društvenog učenja tako što omogućavaju učesnicima da se uključe i raspravljaju o mogućnostima za izlazak na kraj s nesigurnom budućnošću“ (Tschapka, Kim 2015). Zaista, niz pedagoških metoda razvijen je s ciljem osnaživanja kritičkog, sveobuhvatnog i multidisciplinarnog mišljenja o kompleksnim pitanjima (Fahey, Randall 1998; Iversen 2003; Miller 2007; Barth 2011); Organizacija za ekonomsku saradnju i razvoj (OECD) podstiče nas da „promišljamo o scenarijima, da preispitujemo obrazovanje“. Znanje proizvedeno u procesu promišljanja i istraživanja budućnosti može se specificirati u onome što Semetsky (2010) naziva znanje *in vivo*, ono koje nastaje i razvija se unutar živućeg i odvijajućeg procesa. Ono nije zasnovano samo na trendovima i pitanjima vanjskog svijeta, već je povezano i s kulturom, tradicijom, svijetom ljudske subjektivnosti, analizom pitanja moći i djelovanja, te u osnovu uključuje sistem vrijednosti i značenja koji prelazi domen podataka i činjenica. U idealnom pogledu, smisljeno promišljanje i istraživanje budućnosti treba imati za cilj da ponudi drugi koncept visokog obrazovanja kao ljudske moralne poduzetnosti koja promovira jednakost, raznolikost i socijalnu pravdu.

## NOVA SVIJEST

Dakle, šta možemo reći o nedavnim promjenama, trajnim trendovima, kritici, kontrakritici i višestrukim nastojanjima da se generira promjena paradigme u diskursu o visokom obrazovanju?

Dok je upadljivo primjetno odsustvo nove, jasno definirane paradigme visokog obrazovanja, jasno se nazire i veći broj tema, u nastavku predstavljenih kao deset tačaka:

1. Visoko obrazovanje prolazi kroz period nesigurnosti i krize kojom u znatnoj mjeri upravlja tehnološka promjena; no, ta je kriza ujedno i kriza ciljeva, vrijednosti i epistemologije. Univerziteti ne igraju više svoju tradicionalnu ulogu unapređenja, čuvanja i prenošenja znanja, a umjesto toga postali su opskrbljivači uslugama za klijente i potrošače. Profesori i predavači slični su djelatnicima u fabrikama.
2. Pokušaji da se preispita uloga i mjesto univerzitetâ ne daju mnogo. Preispitivanje kojim u značajnoj mjeri upravljaju nadnacionalne organizacije kao što su Svjetska banka, Međunarodni monetarni fond i Organizacija za ekonomsku saradnju i razvoj (OECD) ukorijenjeno je u prevladavajućim paradigmama s naglaskom na neoliberalnu ekonomiju. Primjetno je pomjeranje pažnje ka integracijama i međunarodnoj saradnji između univerziteta, a mnogi univerziteti danas otvaraju kampuse na Bliskom Istoku, u Indiji, Kini i Jugoistočnoj Aziji.
3. Alternativno možemo posmatrati univerzitete kao moralne i intelektualne cjeline neovisne o političkoj vlasti i ekonomskoj moći (Alternative white paper 2011), kao kooperativna preduzeća u kolektivnom vlasništvu članova akademske zajednice, administrativnog osoblja i studenata (Matthews 2013), ili pak kao zajednicu aktivno uključenu u razmjenu stavova u okviru zajedničkog traganja za znanjem (Skúlason 2015).
4. Modaliteti proizvodnje znanja također se mijenjaju. Postoji više novih teorija proizvodnje znanja, kao što su postnormalna nauka i znanje drugog modaliteta. Sve više znanje se proizvodi u „proširenim zajednicama sa-



radnje“ (koje uključuju stručnjake i nestručnjake), u mrežama zajednica, u lokalnim i globalnim kontekstima, te je „kolektivno i utjelovljeno“. Moramo znati također da je značajan udio novog znanja ustvari „opasno znanje“ (Facer 2011), kao i da „znanje ne možemo mjeriti“ (Moravec 2015).

5. Naš globalizirani svijet postaje uvezaniji i kompleksniji, a da bi održalo svoj značaj, visokom obrazovanju potrebna je veća svijest o kompleksnim i nepoznatim mogućnostima. Kompleksnost treba integrirati na svim nivoima visokog obrazovanja, uključujući i institucionalnu strukturu; kompleksnost također treba koristiti pri preispitivanju obrazovne teorije koja će nas odvesti do niza novih koncepata.
6. Kompleksni problemi ne mogu se istraživati, a posebno rješavati, iz perspektive pojedinačnih naučnih disciplina. Stoga treba da se krećemo u smjeru multidisciplinarnih i interdisciplinarnih modaliteta izučavanja i proizvodnje znanja. Ustvari, moramo ići korak dalje i prigrliti transdisciplinarnost i ljudsku raznolikost u svojoj njenoj kompleksnosti. Premda će strukture naučnih disciplina vjerovatno preživjeti u skorijoj budućnosti, pojedinačne naučne discipline postaju manje važne u kompleksnom i dobro uvezanom svijetu. Prema tome, bit će neophodno redizajnirati univerzitete od temelja na principima interdisciplinarnosti i transdisciplinarnosti.
7. Kompleksne teme zahtijevaju kompleksne pristupe, te se s njima najbolje nositi u saradnji između većeg broja istraživačkih grupa ili univerziteta, koji će raditi kao mreža kako bi postigli zajedničke ciljeve. Nove komunikacijske tehnologije poput Mediawiki – tehnologije zasnovane na internetu koja daje mogućnost većem broju korisnika da lahko i brzo doprinesu dodavanju, kreira-

nju i razvijanju sadržaja na *webu* – često se koriste za promociju zajedničkog učenja među studentima u institucijama visokog obrazovanja (Hadjerrout 2012). Istraživačke grupe iz različitih dijelova svijeta sarađuju kako bi zajedno rješavale opake probleme koristeći nove tehnologije društvenih medija, a s ciljem stvaranja zajednica znanja i proizvodnje novog znanja. Međutim, i tehnologiju treba kritički promatrati.

8. Svijet postaje sve manje održiv. Zato postoji hitna potreba da visoko obrazovanje prigrli održivost. Održivo obrazovanje pažnju usmjerava na temeljne potrebe ljudi širom svijeta kako bi poboljšalo kvalitet njihovih života bez dovođenja u opasnost kvaliteta života budućih generacija.
9. Sve je veća zabrinutost za „budućnost“, ali i sve veća potreba za tim da podučavamo o budućnosti kao što podučavamo o prošlosti. No, ta se budućnost uglavnom posmatra kroz prizmu tehnološkog napretka i smatra se predodređenom i jednoobraznom. Istraživanje budućnosti visokog obrazovanja i univerzitetâ pokazuje „ograničenu kritičku refleksivnost u vlastitim pretpostavkama o budućnosti i predavačima nudi ograničenu podršku kako bi odgovorili na diskurse radikalne nesigurnosti koji se množe“ (Facer 2013). Ipak, to istraživanje polučilo je neke pozitivne rezultate, što vidimo na primjeru Finske ili institucija kakve su Arizona State University i Univerzitet Tamkang na Tajvanu. Održiva budućnost u sebe uključuje kompleksnost i u središte diskursa postavlja raznolikost, vrijednosti i kulture. *Manifesto 15* koristi čuveni navod pisca naučne fikcije Williama Gibsona kako bi naslutio da je „budućnost već tu – samo nije jednako razdijeljena“. Visoko obrazovanje u ozbiljnom je zaostatku za „većinom drugih indu-

stria, dobrim dijelom zbog naše sklonosti da gledamo nazad, a ne naprijed. Naprimjer, mi podučavamo historiji književnosti, ali ne i budućnosti pisanja. Predajemo historijski važne matematičke koncepte, ali se ne angažiramo u kreiranju nove matematike neophodne da izgradimo budućnost“ (Moravec 2015). Navodi se i da budućnost ne treba posmatrati kao strategiju, već kao vrijednost (Sterling 2012).

10. S obzirom na sve navedeno, mnoge naše pretpostavke o ciljevima visokog obrazovanja, kurikuluma, razvoja, učenja, proizvodnje znanja, o funkciji univerziteta, prilikama za zaposlenje diplomiranih studenata i usmjerenjima u karijeri (uključujući i akademske karijere), iako možda nisu pogrešne, sada su postale beznačajne. Tokom posljednja dva stoljeća svijet se dramatično izmijenio.

Uprkos ograničenjima ovoga polja istraživanja, mislim da su to najnovija dostignuća.

Trenutni ćorsokak u kreiranju novih paradigmi za visoko obrazovanje nudi nam i priliku. Možemo doprinijeti pojavi novih paradigmi, kao i igrati aktivnu ulogu u njihovom oblikovanju. Međutim, to se ne može postići preko jednog megaprojekta ili zabetoniranih „radnih planova“. Neophodan je obnavljajući proces koji se stalno prilagođava brzo mijenjajućim okolnostima. Taj proces mora početi s malim poboljšanjima, koja djeluju kao katalizatori, polahko se izgrađujući kako bi kasnije dobio zamah.

Većina istraživača reforme u visokom obrazovanju stalno i iznova skreće pažnju institucijama da vode računa o budućim izazovima, potrebama i zahtjevima budućeg naraštaja – kao što se može vidjeti i iz ovoga pregleda. Diskurs o održivim vidovima budućnosti posebno je fokusiran na budućnost. Međutim, prije nego se angažiramo i počnemo istraživati alternativne vidove

budućnosti na valjan način, moramo biti obrazovani da promišljamo o budućnosti – to jest razumjeti kako se budućnost istražuje i studira, biti upoznati s metodologijom ove discipline i imati svijest o tome kako se budućnost predviđa i oblikuje. Obrazovanost u oblasti studija budućnosti od presudne je važnosti ako jedna institucija visokog obrazovanja želi: a) izboriti se s izazovima budućnosti prilagođavajući se brzim promjenama, zadržati značaj i profitirati iz novih prilika – poput Arizona State University; b) promovirati socijalnu pravdu, jednakost i osnažiti našu humanost, kako to vidi Keri Facer (2011); c) kreirati nove paradigme koje nas skreću s puta neoliberalizma i krize u visokom obrazovanju, te predvoditi istinske društvene, kulturne, intelektualne i institucionalne transformacije.

Visoko obrazovanje je u metežu, ističe Ronbald Burnett (1999), zato što su se univerziteti našli u „eri superkompleksnosti“, gdje nesigurnost, konkurencija, kontradikcije, haotično ponašanje i sve veća ignorancija predstavljaju normu. Veoma je lahko biti preplavljen kompleksnošću; ukoliko nismo svjesni prirode kompleksnosti i toga kako mreže funkcioniraju, neće se moći mnogo učiniti. Kako bismo upregnuli kompleksnost, „treba da identificiramo poluge – tačke u vremenu na kojima intervencija može biti učinkovita“ (Scott 2011). Alternativno tome, možemo reći da je visoko obrazovanje postalo „postnormalno“ (Sardar 2010; Sardar 2015; Sardar, Sweeney 2016; Sardar 2016) – norme i konvencije visokog obrazovanja nisu ažurirane s našim vremenima i prestale su normalno funkcionirati.

Kako nas uče kritička teorija, kulturološke studije, postkolonijalne studije i autohtono znanje, vokabular je važan. Jezik koji se koristi za analizu i sintezu igra veoma važnu ulogu u učvršćivanju postojećih paradigmi ili osnaživanju nastojanja za prelazak na nove paradigme.

Kako bi imao bilo kakav smisao i značaj, svaki pokušaj reforme visokog obrazovanja mora uzeti u obzir te stvari. Među-

tim, na osnovu onoga što smo naučili iz ovog dugačkog ali ne sasvim temeljitog i obuhvatnog pregleda literature, te na osnovu onoga što već znamo, možemo zaključiti da postoje i drugi faktori koje treba uzeti u obzir.

Postoji obilje dokaza koji govore u prilog tome da se prirodne nauke, inženjerstvo i medicina na univerzitetima širom muslimanskog svijeta podučavaju nekritički bez ikakvog konteksta. Ono što se predaje nije nauka, već scijentizam – slijepa vjera u naučni metod. Posljedično tome, skoro da i nema naučnih postignuća u muslimanskim društvima. Navodi se isto tako da je ovo isuviše usko obrazovanje dijelom odgovorno za mentalitet džihadista (Rose 2015; Gambetta, Hertog 2016). Dakle, trenutni pristup naučnom obrazovanju veliki je problem muslimanskih društava. Kako bismo se izborili s ovom tendencijom, možemo naprimjer razviti program promoviranja kritičkog naučnog obrazovanja na muslimanskim univerzitetima koje neophodno prepoznaje kontekst, historiju i filozofiju nauke, te oslobađa imaginaciju (Haq 2012). Vidljivo je sporadično oživljavanje historije i filozofije muslimanske nauke na Zapadu (iako, nažalost, ne i u muslimanskom svijetu), iz kojeg možemo izvući korist. John Marenbon piše:

Filozofija pisana na arapskom jeziku danas je predmet pažnje sama za sebe kao nikada prije, ne samo među stručnjacima iz oblasti islamskih studija već i na odsjecima za filozofiju, a u nekim slučajevima i među naučnicima koji se bave latinskom tradicijom. Suženu, iskrivljenu sliku arapske filozofije, gdje ona završava prije 1200. godine, sa smrću Averroesa, posljednjeg arapskog mislioca koji je izvršio utjecaj na latinsku filozofiju, danas zamjenjuje slika prema kojoj se ta tradicija produžava na dostignuća mislilaca kakvi su bili Tusi u XIII i Mulla Sadra u XVII stoljeću. Oblasti arapske misli nepoznate u evropskom srednjem vijeku, kao što su Farabijeva filozofija jezika ili Avicennina logika, predmet su istraživanja i propitivanja. (Marenbon 2016:78)

Možemo ploviti na ovom malome valu. Možemo načiniti inovativne kurikulume koji uključuju društveni i kulturni kontekst te u naučno obrazovanje integriraju nova otkrića u historiji i filozofiji nauke. Jedan projekat koji promovira bolje uravnoteženo naučno obrazovanje u muslimanskom svijetu imao bi ogromnu prednost.

Možemo ići korak dalje i ohrabriti univerzitete u muslimanskom svijetu da sarađuju jedni s drugima, kao i sa zapadnim univerzitetima, kako bi izgradili mreže istraživača i naučnika koji rade na rješavanju lokalnih problema unutar lokalnih konteksta, te na međunarodnom nivou na zajedničkim problemima muslimanskih društava i drugih zajednica bilo gdje. Zajedničke i očigledne probleme naučnog obrazovanja koje je opisala Muslimska svjetska naučna inicijativa u knjizi *Science at the Universities of the Muslim World* (2015), naprimjer, ne mogu rješavati pojedinačni univerziteti u izolaciji. Zato su im neophodni zajedničko nastojanje te dijeljenje materijala i intelektualnih resursa. Internacionalni institut za islamsku misao (IIIT) ima odlične odnose s više američkih i turskih univerziteta, koji mogu služiti kao platforma za iniciranje i izgradnju ove mreže. U Evropi, Projekat univerziteta u ekonomiji znanja (UNIKE) nudi dobar obrazac. Četverogodišnji projekat saradnje finansira dvanaest doktorskih kandidata i tri postdoktorska istraživača na šest evropskih univerziteta, koji će raditi skupa na jačanju veza između univerziteta i ekonomija znanja u Evropi i azijsko-pacifičkoj regiji. Premda istraživanje može biti konvencionalno, ovaj model saradnje nov je i originalan. Prema informacijama na internet-stranici projekta, „UNIKE podrazumijeva obuku umrežene grupe kritičkih istraživača koji će postati lideri u istraživanju budućnosti, kao i izvorno istraživanje u oblasti izmijenjenih uloga i djelokrugu univerziteta u globalnim ekonomijama znanja u nastanku“ (UNIKE 2016). Muslimanske organizacije mogu promovirati stvaranje slične mreže doktorskih i postdoktorskih

istraživača na zapadnim i muslimanskim univerzitetima koja će raditi na specifičnim problemima muslimanskih društava, uključujući prikladnije naučno obrazovanje, utkivanje filozofije u muslimanskim univerzitetima i inauguraciju liberalnih studija u institucijama visokog obrazovanja.

S obzirom na sve veći značaj mreža i činjenicu da se novo znanje generira uglavnom putem mreža – u *Manifesto 15* stoji da je mreža učenje – treba da promoviramo i izgrađujemo što je moguće više naučnih i institucionalnih mreža. Ustvari, može se kazati da nam je potreban univerzitet umrežavanja koji se specifično fokusira na trenutne i nove probleme muslimanskih društava – sličan predloženom Mrežnom univerzitetu BRICS. Ideja je da se izgradi raznolika mreža naučnika i istraživača, zaposlenih na različitim univerzitetima, koja će se usmjeriti na probleme kao što su energija, ekologija i klimatske promjene, vodni resursi, rješavanje zagađenja i međunarodni odnosi iz perspektive zemalja BRICS-a (Brazil, Rusija, Indija, Kina i Južna Afrika) (O'Malley 2016). Iako je ovaj projekat kritiziran jer ga predvodi Rusija, on zaista nagovještava jedan put naprijed.

Budući da se novo znanje proizvodi u zajednicama putem snažne razmjene stavova, treba da izgradimo čitav niz naučnih zajednica koje će se baviti istraživanjem različitih aspekata reforme i promjena paradigmi. Skupine naučnika, članova akademske zajednice i mislilaca treba okupljati redovno da se angažiraju u polilozima. Članovi tih zajednica moraju dolaziti iz većeg broja različitih oblasti. Nema novoga znanja ako, naprimjer, ako okupimo grupu tradicionalnih učenjaka. Svi će se složiti, zaključiti da je *ulema* riješila sve probleme vječnosti i razići se s blaženim osmijesima na licima. Polilozii uključuju više često kontradiktornih perspektiva, gdje stavovi i pretpostavke učesnika u razmjeni stavova bivaju izazvani i propitivani iz različitih perspektiva, a sinteza se javlja putem sučeljavanja različitih mišljenja i poštivanja drugačijih pogleda. Ti polilozii sačinjavaju

Flemingove „tanahne revolucije“ koje prave pukotine i udubljenja u građevini dominantnih paradigmi (Fleming 2013).

Ako se znanje najbolje proizvodi u kontekstu primjene i u skladu sa specifičnim potrebama, tad treba da tragamo za vlastitim kontekstom i specifičnošću. Drugim riječima, treba da stvaramo pluralističke oblasti koje nastaju iz naših vlastitih briga. Uzmimo za primjer jednu od najvećih zabrinutosti za muslimane i islam u savremenom dobu, islamofobiju, koja je proširila i zamijenila stari naučni diskurs orijentalizma. Za razliku od orijentalizma, koji se nalazi u naučnim i književnim djelima, islamofobija je svugdje – u politici, filmu, televizijskim emisijama, pozorištu, medijima koji proizvode vijesti, na blogovima, pa čak ugrađena i u institucije. Zanimljivo je primijetiti da danas prerasta u zasebnu oblast izučavanja: broj knjiga i naučnih članaka o islamofobiji umnožava se, o islamofobiji se predaje na univerzitetima, a postoji i *Godišnji izvještaj o islamofobiji u Evropi* (Bayrakli, Hafez 2015), koji daje pregled islamofobnih tendencija u dvadeset i pet evropskih zemalja. No, islamofobija je samo jedan segment mnogo većih pitanja: umnožavanja različitih oblika ignorancije. U postnormalnim vremenima, kada se znanje osporava a činjenice predstavljaju kao sporne, ignorancija se često namjerno širi. Ne govorimo ovdje o staromodnoj propagandi ili reklamiranju. Umjesto toga, razmislite o tome kako je duhanska industrija namjerno proširila konfuziju o tome da li pušenje izaziva rak pluća provodeći vlastita kontradiktorna istraživanja, finansirajući istraživanje na cijenjenim institucijama i putem vlastitih lobija. Isto je s naftnim kompanijama i klimatskim promjenama; naftne kompanije čak su osnovale i finansirale trust mozgova s ciljem izvođenja istraživanja koje je osporilo stvarnost globalnog zatopljenja. Potpuno se ista stvar sada dešava u oblasti genetičkog inženjeringa, drugih naučnih prodora i tehničkih napredaka, kao i u oblasti ekonomije i finansija. Međutim, ignorancija se ne svodi samo na namjerno dezinformiranje; ona ima i druge dimenzije. Odnosimo se



ignorantski prema pitanjima za koja ne postoje odgovori u sadašnjosti, za koja se odgovori mogu otkriti samo u budućnosti. Pretpostavljati da ne postoji „pravi odgovor“ u kompleksnim okolnostima, u kojima ustvari i ne postoje pravi ili krivi odgovori, samo po sebi jedan je oblik ignorancije. Naše pretpostavke i aksiomi također nas vode ignoriranju „neznanog nepoznatoga“ – stvari za koje ne znamo da ih ne znamo, već da treba da ih znamo. Prema tome, ignorancija, kao i mnoge druge stvari u savremenom dobu, predstavlja kompleksan fenomen koji se mora zasebno izučavati. Tako imamo interdisciplinarno polje istraživanja u nastanku, studije ignorancije, poznato i pod imenom agnotologija (Proctor, Schiebinger 2008; Firestein 2012; Gross, McGoey 2016). Treba razviti sposobnost identificiranja takvih disciplina u nastanku, te izgrađivati naučne oblasti odgovarajuće u našim kontekstima. Možda možemo osnovati transdisciplinarni centar koji će okupiti naučnike iz čitavog niza oblasti – društvenih nauka, humanističkih nauka, liberalnih studija, prirodnih nauka, kao i tradicionalne učenjake – posvećen istraživanju kontekstualnog znanja i oblikovanju novih, prilagođenih polja istraživanja. Može biti smješten u fizičkom prostoru ili dinamična i angažirana mreža, ili oboje; ali će mu svakako biti potrebna sposobnost predviđanja novih pitanja, stalne kritike i izazivanja ideja u ponavljajućem i tekućem procesu.

Tu je i uznemirujuće pitanje novih tehnologija u nastanku. Bez ikakve sumnje, najveći izazov institucijama visokog obrazovanja dolazi od novih tehnologija i tehnologija u nastanku, koje uvijek sa sobom nose dobre i loše strane te uključuju kompleksna moralna i etička, administrativna i finansijska pitanja i izbore, te pitanja i izbore znanja i istraživanja. Te se tehnologije ne mogu ignorirati. Kako bi postigli uspjeh, a ne samo preživjeli, univerziteti budućnosti moraju imati sposobnost da obilježe i identificiraju ključna pitanja u nastanku i ubrzavajuće trendove; da razborito biraju i ulažu resurse u skladu s tim. Ali, kako će

neko načiniti odgovarajući izbor u vezi s pitanjem kompleksnih tehnologija u nastanku? Uzmimo za primjer jednu od najnovijih tehnologija koja podstiče širok interes i značajne investicije, *lanc blokova* (engl. *blockchain*) – strukturu osnovnih kriptovaluta poput Bitcoina i Ethereuma. *Blockchain* funkcionira stvaranjem „blokova“ koda za svaku transakciju na odgovarajućoj platformi – od klika na link do slanja novca. Sve transakcije provode se u mreži srodnih djelatnosti, koja kreira otvorene i raspodijeljene knjige. Blokovi podataka potom služe kao javni zapisi i pohranjeni su u lancu koji se ne može preinačiti bez nove transakcije. Za neke je *blockchain* tek novi sistem baza podataka koji povećava transparentnost i sigurnost tako što decentralizira sve podatke i transakcije unutar jedne mreže. Za druge, međutim, on nudi priliku za preispitivanje dosad poznatog dijeljenja informacija te za ponovno preuzimanje kontrole iz ruku korporativnih moćnika koji dominiraju svjetskim komunikacijskim tehnologijama i finansijskim tržištima, putem novih interfejsa na internetu (Allison 2016) i bankarskih platformi (Van de Sande 2015; Tapscott, Tapscott 2016). Bez obzira na to misli li neko da će *blockchain* biti uvod u novu eru ili jednostavno produžiti sadašnju, sama tehnologija je značajna i zahtijeva da joj posvetimo pažnju. Ustvari, ona je već privukla ogromnu pažnju. Multinacionalna konsultantska kompanija Deloitte, naprimjer, govori o novoj „zlatnoj groznici“ i primjećuje da je globalno investiranje u ovu početnu tehnologiju značajno povećano u posljednjih par godina (Deloitte Australia 2016). Velike međunarodne bankarske i finansijske kompanije investirale su u *start up* kompanije zasnovane na *blockchainu* i rade na izgradnji unutrašnjih kapaciteta za ovu tehnologiju. Vlade i organizacije građanskog društva također idu ka tome da se pozicioniraju kao lideri u ovoj oblasti. U februaru 2016. godine vlada Dubaija osnovala je Svjetsko vijeće za *blockchain* kao dio svoga Muzeja Fondacije budućnosti (Prisco 2016). Početkom 2016. godine Međunarodni ko-

mitet Crvenog krsta započeo je u Bangladešu pilot-projekat koristeći kriptovalutu zasnovanu na tehnologiji *blockchaina*. Otprilike u isto vrijeme, jedna *start up* kompanija sa sjedištem u Velikoj Britaniji počela je raditi na „prepoznavanju i rješavanju kompleksnih globalnih problema poput rasizma i nezaposlenosti u afro-američkim zajednicama, uključenosti drogeraških kartela u tržišta nekretninama u Latinskoj Americi i seksualne trgovine djecom u Južnoj Africi“ (Scott 2016).

S obzirom na njenu tehnologiju, čitav niz društvenih, kulturnih, ekonomskih i etičkih pitanja javlja se s nastankom tehnologije lanca blokova (*blockchain*) i, kao što obično biva s bilo kojom novom tehnologijom, njena budućnost brzo se kolonizira. Uzimajući u obzir sav interes i zanimanje, da ne kažemo još i pitanja ignoriranja, u vezi s ovom tehnologijom, šta sada univerziteti mogu učiniti? Koje interdisciplinarne i multidisciplinarne studijske programe univerziteti mogu razviti oko *blockchaina*? S obzirom na brzinu razvoja i ulaganja, kako univerziteti mogu saradivati s privatnim i javnim sektorom da proizvedu novo znanje na *blockchainu*? Kako se ova tehnologija može upotrijebiti u organizaciji univerziteta u svrhu razvijanja transparentnosti i dijeljenja informacija? Može li naglasak na ovoj tehnologiji odvratiti resurse od drugih jednako važnih programa? Ako se *blockchain* upotrebljava za univerzitetsku administraciju i djelovanja, kakav će utjecaj ova tehnologija imati na finansijsku i računovodstvenu praksu (Long 2016)? Koji se aspekti tehnologije *blockchain* mogu dobro upariti s postojećim univerzitetskim programima i jakim oblastima? Kakve konekcije sa svjetskom *blockchain* zajednicom već imaju univerzitetski partneri? Na čemu nova partnerstva mogu i treba da budu izgrađena oko ove tehnologije? Mogu se postaviti i neka pitanja specifična za muslimanski kontekst. Hoće li *blockchain* postati još jedan tehnološki instrument za podrivanje ekonomskog razvoja u muslimanskom svijetu? Hoće li mnoge muslimanske zemlje biti u stanju da koriste ovu tehnologiju u punom

potencijalu imajući u vidu ograničenja vezana za tehnologije interneta na svjetskom Jugu? Hoće li obrazovni sistemi u muslimanskim univerzitetima imati dovoljan kapacitet da podučavajući ljudsku snagu s odgovarajućim vještinama? Na ova i druga slična pitanja ne može se odgovoriti bez obuhvatnog istraživanja i bez proizvodnje novoga znanja o tehnologiji *blockchaina*. Ona će zahtijevati interdisciplinarni modalitet istraživanja usmjeren na ovu tehnologiju koji će i sam morati uzeti u obzir promjene u tehnologiji. Prema tome, čitav novi diskurs mogao bi, ili trebao, nastati oko *blockchaina*. Postoje brojne druge nove tehnologije u oblastima umjetne inteligencije, genetičkog inženjeringa, veze između mozga i kompjutera, tehnologije implantacije, nanotehnologije i kvantnih računara – a sve one zahtijevaju zasebna interdisciplinarna i transdisciplinarna istraživanja i diskurse. Sve će imati golem utjecaj na budućnost visokog obrazovanja. Postoje i rizici povezani sa svakom od ovih oblasti koji se moraju pažljivo ispitati i analizirati. A povrh svega, ne postoji koherentna interdisciplinarna oblast istraživanja koja usmjerava pažnju na ova pitanja od životnog značaja. Zato je hitno potrebno okupiti zapadne i muslimanske univerzitete da djeluju u saradnji kako bi proizveli novo znanje koje omogućuje da se naprave mudri izbori – preko granica trezvenog i ideološkog razmišljanja.

Mapa nije teritorija. Postoje inovativni diskursi, novi transdisciplinarni modaliteti istraživanja, svježije razumijevanje toga kako se proizvodi novo znanje u kompleksnom, nesigurnom, umreženom i globaliziranom svijetu, i paradigme koje se naziru. No, teren reforme visokog obrazovanja i formiranja novih paradigmi predstavlja široko polje. Ovdje je skicirano tek par novih koraka; oni se mogu dodatno istraživati, proširivati i pretvoriti u pun, dinamičan i ponavljajući plan djelovanja. Međutim, ti koraci zaista sugeriraju da imamo zlatnu priliku i značajnu ulogu u utabavanju puta kroz sve veći haotični pejzaž koji se otvara.

Budućnost zove.

## LITERATURA

- Abeles, Tom P. 2001. "Rethinking the University". *Foresight* 3 (6), str. 563–568. doi:10.1108/14636680110420486.
- ACT Foundation & Institute for the Future. 2016. "Learning Is Earning 2026". <http://www.learningisearning2026.org/>.
- "Acting in Uncertainty". 2014. *The Philosopher's Magazine*, str. 77–106.
- Alhadeff-Jones, Michel. 2008. "Three Generations of Complexity Theories: Nuances and Ambiguities". U *Complexity Theory and the Philosophy of Education*, ur. Mark Mason, prvo izdanje, str. 62–78. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Allen, Mark. 2002. *The Corporate University Handbook: Designing, Managing, and Growing a Successful Program*. New York, NY: AMACOM.
- Allison, Ian. 2016. "Ethereum's Viktor Trón Talks about Swarm and the Skeleton of Web 3.0". *International Business Times UK*. 18. maj. <http://www.ibtimes.co.uk/ethereums-viktor-tron-talks-about-swarm-skeleton-web-3-0-1560654>.
- "Alternative White Paper: In Defence of Public Higher Education". 2011. *The Guardian*. 27. septembar. <http://www.theguardian.com/education/interactive/2011/sep/27/higher-education-alternative-white-paper>.
- Alvesson, Mats, Todd Bridgman, and Hugh Willmott (ur.). 2011. *The Oxford Handbook of Critical Management Studies*. Reprint. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Apple, Michael W. 2003. *The State and the Politics of Knowledge*. New York; London: Routledge.
- ———. 2006. "Markets and Measurement: Audit Cultures, Commodification, and Class Strategies in Education". *The Journal of Educational Sociology* 78 (0), str. 373–398. doi:10.11151/eds1951.78.373.
- Asad, Talal (ur.), 1995. *Anthropology & the Colonial Encounter*. Humanity Books.
- "At ASU, One Is the Loveliest Number". 2016. *ASU Now: Access, Excellence, Impact*. 11. maj. <https://asunow.asu.edu/20160511-asu-news-asu-one-loveliest-number>.
- Barnett, Ronald. 1999. *Realizing the University in an Age of Supercomplexity*. Buckingham; Philadelphia, PA: Open Univ Press.

## Mapiranje terena

- Baronian, Marie-Aude, and Mireille Rosello. 2008. "Jacques Rancière and Interdisciplinarity". Prevedeno Gregory Elliot. *Arts and Research: A Journal of Ideas, Contexts, and Methods* 2 (1). <http://www.artandresearch.org.uk/v2n1/jrinterview.html>.
- Barth, Matthias, Gerd Michelsen, Marco Rieckmann, Ian Thomas (ur). 2015. *Routledge Handbook of Higher Education for Sustainable Development*. London; New York, NY: Routledge.
- Berman, Sheri. 2016. "The Promise of the Arab Spring". *Foreign Affairs*. 2. mart. <https://www.foreignaffairs.com/articles/syria/2012-12-03/promise-arab-spring>.
- Bernstein, Jay Hillel. 2015. "Transdisciplinarity: A Review of Its Origins, Development, and Current Issues". *Journal of Research Practice* 1 (1): 1.
- Beynaghi, A., F. Moztarzadeh, R. Maknoon, T. Waas, M. Mozafari, J. Hugé, W. Leal Filho. 2014. "Towards an Orientation of Higher Education in the Post Rio+20 Process: How Is the Game Changing?" *Futures* 63 (November): str. 49–67. doi:10.1016/j.futures.2014.08.004.
- Blank, Chancellor. 2015. "Update on Budget Reductions | Office of the Chancellor". 17. april. <https://chancellor.wisc.edu/blog/update-on-budget-reductions/>.
- Bocchi, Gianluca, Eloisa Cianci, Alfonso Montuori, Raffaella Trigona, i Oscar Nicolaus. 2014. "Educating for Creativity". *World Futures* 70 (5–6), str. 336–369. doi:10.1080/02604027.2014.977084.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Homo Academicus*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Bray, Nathaniel J., and Claire H. Major. 2011. "Status of Journals in the Field of Higher Education". *The Journal of Higher Education* 82 (4), str. 479–503. doi:10.1353/jhe.2011.0020.
- Brundtland, Gro Harlem. 1987. "Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development". *United Nations*. [http://conspect.nl/pdf/Our\\_Common\\_Future-Brundtland\\_Report\\_1987.pdf](http://conspect.nl/pdf/Our_Common_Future-Brundtland_Report_1987.pdf).
- Buendia, Augustin, and Carolina Morales. 2003. "A New Educational Paradigm for Evolving Development". *World Futures* 59 (8), str. 561–568. doi:10.1080/713747093.
- Butler, Stuart M. 2015. "New Arizona State-edX MOOC: Another Blow to Traditional College". *The Brookings Institution*. 4. maj. <http://www.brookings.edu/blogs/techtank/posts/2015/05/4-asu-moocs-butler>.

- Chege, Mwangi. 2009. "The Politics of Education in Kenyan Universities: A Call for a Paradigm Shift". *African Studies Review* 52 (03), str. 55–71. doi:10.1353/arw.0.0231.
- Cheng, Yin Cheong. 2000. "A CMI triplization Paradigm for Reforming Education in the New Millennium". *International Journal of Educational Management* 14 (4), str. 156–174. doi:10.1108/09513540010371975.
- ———. 2005. *New Paradigm for Re-Engineering Education: Globalization, Localization and Individualization. Education in the Asia-Pacific Region*, v. 6. Dordrecht: Springer.
- Churchill, Ward. 2001. *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema, and the Colonization of American Indians*. San Francisco: City Lights Publishers.
- ———. 2002a. *White Studies: The Intellectual Imperialism of Higher Education*. Urednik Yusef Proglar. Citizens International, 10350 Penanag, Malaysia.
- ———. 2002b. *Acts of Rebellion: The Ward Churchill Reader*. New York: Routledge.
- Cohen, Audrey. 1993. "A New Educational Paradigm". *The Phi Theta Kappan* 74 (10).
- Colander, David C., i Roland Kupers. 2014. *Complexity and the Art of Public Policy: Solving Society's Problems from the Bottom up*. Princeton: Princeton University Press.
- Colvile, Robert. 2016. *The Great Acceleration: How the World Is Getting Faster, Faster*. Bloomsbury Publishing.
- Conway, Maree. 2012. "Sustainable Futures: What Higher Education Has to Offer". *Social Alternatives* 31 (4), str. 35–40.
- Crow, Michael M., i William B. Dabars. 2015. *Designing the New American University*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- Cupitt, Don. 2012. *Crisis of Moral Authority*. SCM Press.
- Curaj, Adrian, Luke Georghiou, Jennifer Cassingena Harper, i Eva Egron-Polak (ur.) 2015. *Mergers and Alliances in Higher Education*. Switzerland: Springer International Publishing. <http://www.springer.com/gb/book/9783319131344>.
- Darbellay, Frédéric. 2015. "Rethinking Inter and Transdisciplinarity: Undisciplined Knowledge and the Emergence of a New Thought Style". *Futures* 65 (January), str. 163–174. doi:10.1016/j.futures.2014.10.009.

## Mapiranje terena

- Dator, James A., (ur.) 2002. *Advancing Futures: Futures Studies in Higher Education*. Praeger Studies on the 21st Century. Westport, Conn: Praeger.
- ———. 2014. "Highlight: Technology That Shapes a Future of Education". "ICT in Education Announcement" *E-Newsletter – UNESCO* Bangkok, februar.
- Dator, Jim, Ray Yeh, and Seongwon Park. 2013. "Campuses 2060: Four Futures of Higher Education in Four Alternative Futures of Society". U *Developments in Higher Education: National Strategies and Global Perspectives*, priredili Munir Shuib, Aida Suraya Md. Yunus, i Shukran Abd. Rahman, str.116–162. Academic Imprint Series / Penerbit USM. [Glugor], Pulau Pinang: Institut Penyelidikan Pendidikan Tinggi Negara: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Dei, George J. Sefa, ed. 2011. *Indigenous Philosophies and Critical Education: A Reader*. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Deloitte Australia. 2016. "Bitcoin, Blockchain and Distributed Ledgers| Deloitte Australia | Technology Consulting Services and Reports".
- Deloitte Australia. <http://www2.deloitte.com/au/en/pages/technology/articles/distributed-ledgers.html>.
- Deresiewicz, William. 2015. "The Neoliberal Arts". *Harper's Magazine*, septembar. <http://harpers.org/archive/2015/09/the-neoliberal-arts/>.
- Desha, Cheryl, i Karlson Hargroves. 2014. *Higher Education and Sustainable Development: A Model for Curriculum Renewal*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- De Souza, Hector Gurgulino, Garry Jacobs, Winston Nagan, Ivo Šlaus, i Alberto Zucconi. 2013. "A Revolution and a New Paradigm in Education". *Cadmus Journal* 2 (1). <http://cadmusjournal.org>.
- Dowton, S. Bruce. 2013. "Our University: A Framing of Futures". Macquarie University. <http://www.mq.edu.au/our-university/>.
- Eggins, Heather, ed. 2003. *Globalization and Reform in Higher Education*. Maidenhead, Berkshire, UK: Open University Press.
- Enders, Jürgen, i Oliver Fulton (ur.). 2002. *Higher Education in a Globalising World: International Trends and Mutual Observations: A Festschrift in Honour of Ulrich Teichler*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.
- English, Fenwick W., i Lisa Catherine Ehrich. 2015. "Innovatus Interregnum: Waiting for a Paradigm Shift". Priredili Jeffrey S. Brooks i Anthony H. Normore.



*International Journal of Educational Management* 29 (7), str. 851–862.  
doi:10.1108/IJEM-05-2015-0055.

- Ernst & Young. 2012. "University of the Future". [http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/University\\_of\\_the\\_future/\\$FILE/University\\_of\\_the\\_future\\_2012.pdf](http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/University_of_the_future/$FILE/University_of_the_future_2012.pdf).
- Eve, Raymond A, Sara T. Horsfall, i Mary Lee (ur). 1997. *Chaos, Complexity, and Sociology: Myths, Models, and Theories*. Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications, Inc.
- Facer, Keri. 2011. *Learning Futures: Education, Technology, and Social Change*. London; New York: Routledge.
- *Facilitating Interdisciplinary Research*. 2004. Washington, DC: National Academies Press. <http://www.nap.edu/catalog/11153>.
- Firth, Lisa. 2012. *A Sustainable Future*. Cambridge: Independence.
- Fitz, Nicholas. 2015. "Economic Inequality: It's Far Worse Than You Think". *Scientific American*. 31. mart. <http://www.scientificamerican.com/article/economic-inequality-it-s-far-worse-than-you-think/>.
- Flaherty, Colleen. 2014. "Faculty Members at Upper Iowa U. Say They Lost Jobs for Questioning Curricular Changes". 22. juli. <https://www.insidehighered.com/news/2014/07/22/faculty-members-upper-iowa-u-say-they-lost-jobs-questioning-curricular-changes>.
- Flashes (2016), 'Decade of Vision' (Dubai: Qindeel).
- Fleming, Rob. 2013. *Design Education for a Sustainable Future*. London; New York: Routledge.
- Fournier, Valérie, i Warren Smith. 2012. "Making Choice, Taking Risk: On the Coming out of Critical Management Studies | Ephemera". *Ephemera: Theory & Politics in Organization* 12 (4), str. 463–474.
- Freedom House. 2016. "Freedom in the World 2016". *Freedom House*. [https://freedomhouse.org/sites/default/files/FH\\_FITW\\_Report\\_2016.pdf](https://freedomhouse.org/sites/default/files/FH_FITW_Report_2016.pdf).
- Freeman, Oliver; Richard Watson, i Teaching Australia-Australian Institute for Teaching and School Leadership. 2008. *Teaching for Uncertain Futures: The Open Book Scenarios: A Project Exploring Possible Futures for Teaching*. Canberra: Teaching Australia.
- Frodeman, Robert. 2014. *Sustainable Knowledge: A Theory of Interdisciplinarity*. Palgrave Pivot. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York, NY: Palgrave Macmillan.

- Fullan, Michael G., i Suzanne Stiegelbauer. 1992. *The New Meaning of Educational Change*. 2. izdanje. Toronto: OISE Press [u. a.].
- Funtowicz, Silvio O., i Jerome R. Ravetz. 1993. "Science for the Post-Normal Age". *Futures* 25 (7), str. 739–755.
- Gage, N. L. 1989. "The Paradigm Wars and Their Aftermath: A 'Historical' Sketch of Research on Teaching since 1989". *Educational Researcher* 18 (7).
- Gibbons, Michael. 1994. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London; Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications Ltd.
- ———. 1998. "Higher Education Relevance in the 21st Century". UNESCO. <http://portal.unesco.org/education/en/files/9619/10376170210CommissionI-E.pdf/CommissionI-E.pdf>.
- Gilbert, Michael. 2013. "A Plea for Systemic Change in Education". *On the Horizon* 21 (4), str. 312–322. doi:10.1108/OTH-12-2012-0041.
- Godet, Michel. 1988. "Worldwide Challenges and Crises in Education Systems". *Futures* 20 (3), str. 241–251. doi:10.1016/0016-3287(88)90080-8.
- Gough, Stephen, i William Scott (ur.). 2009. *Higher Education and Sustainable Development Paradox and Possibility*. New York, NY: Routledge.
- Grey, Christopher, i Hugh Willmott (ur.) 2005. *Critical Management Studies: A Reader*. Oxford Management Readers. Oxford: Oxford University Press.
- Guston, Dave. 2016. "School for the Future of Innovation in Society". ASU. Pristupljeno 17. juna. <https://sfis.asu.edu/about/directors-welcome>.
- Hadjerrouit, Said. 2012. "Wiki-Based Collaborative Learning in Higher Education: A Pedagogical Evaluation". *International Journal of Innovation and Learning* 12 (1): 6. doi:10.1504/IJIL. 2012.047307.
- Haq, Syed Nomanul. 2012. "Across Sementic Turfs: The Need for Broader Education". U *Urolithiasis: Basic Science and Clinical Practice*, priredio J. J. Talati. Dordrecht: Springer.
- Harbour, Clifford P., i Jennifer R. Wolgemuth. 2013. "Giorgio Agamben and the Abandonment Paradigm: A New Form of Student Diversion in Public Higher Education". *The Review of Higher Education* 36 (2): str. 235–254. doi:10.1353/rhe.2013.0004.
- Hargreaves, Andy. 2003. *Teaching in the Knowledge Society: Education in the Age of Insecurity*. New York: Teachers College Press.

- Harindranath, Ramaswami. 2014. "The View from the Global South: An Introduction". *Postcolonial Studies* 17 (2): str. 109-14. doi:10. 1080/13688790.2014.966412.
- Harvey, David L., i Michael Reed. 1997. "Social Science as the Study of Complex Systems". U *Chaos Theory in the Social Sciences: Foundations and Applications*, priredili L. Douglas Kiel i Euel W. Elliott, revidirano izdanje. University of Michigan Press.
- Hayes, Dianne. 2012. "Higher Education and Financial Literacy – A New Paradigm". *Diverse: Issues in Higher Education* 29 (5): str. 8–9.
- Hemsley-Brown, Jane. 2011. "Market Heal Thyself: The Challenges of a Free Market in Higher Education". *Journal of Marketing for Higher Education* 21 (2): str. 115–132. doi:10.1080/08841241.2011.623832.
- Inayatullah, Sohail. 2008a. "Images and Trends in Tension: The Alternative Futures of the University". U *Alternative Educational Futures: Pedagogies for Emergent Worlds*, uredili Sohail Inayatullah, Marcus Bussey, i Ivana Milojevic, str. 113–32. Rotterdam: Sense Publishers.
- ———. 2008b. "Mapping Educational Futures: Six Foundational Concepts and the Six Pillars Approach". U *Alternative Educational Futures: Pedagogies for Emergent Worlds*, priredili Sohail Inayatullah, Marcus Bussey, i Ivana Milojevic, str. 13–40. Rotterdam: Sense Publishers.
- Ingold, Timothy. 2016. "Reclaiming the University of Aberdeen". *Council for the Defence of British Universities*. 18. juni. <http://cdbu.org.uk/reclaiming-the-university-of-aberdeen/>.
- Iversen, Jonas Svava. 2006. "Futures Thinking Methodologies and Options for Education–OECD". OECD. <https://www.oecd.org/site/schoolingfortomorrow-knowledgebase/futuresthinking/scenarios/futuresthinkingmethodologie-sandoptionsforeducation.htm>.
- Jacobs, Garry. 2015. "Overcoming the Educational Time Warp: Anticipating a Different Future". *Cadmus Journal: New Perspectives on Major Global Issues* 2 (5): str. 1–15.
- Jacobs, Jerry A., i Scott Frickel. 2009. "Interdisciplinarity: A Critical Assessment". *Annual Review of Sociology* 35: str. 43–65.
- Jarvis, Peter. 2001. *Universities and Corporate Universities: The Higher Learning Industry in Global Society*. London: Kogan Page.
- Jasman, Anne, i Peter McIlveen. 2011. "Educating for the Future and Complexity". *On the Horizon* 19 (2): ur. 118-26. doi:10.1108/10748121111138317.

- Jensenius, Alexander Refsum. 2012. "Disciplinarity: Intra, Cross, Multi, Inter, Trans". *ARJ*. 12. mart. <http://www.arj.no/2012/03/12/disciplinarity-2/>.
- Johnson, R. Burke, i Anthony J. Onwuegbuzie. 2004. "Mixed Methods Research: A Research Paradigm Whose Time Has Come". *Educational Researcher* 33 (7): str. 14–26.
- Kauffman, Stuart A. 1993. *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*. New York: Oxford University Press, USA.
- Keating, Michael, and David McCrone. 2013. *The Crisis of Social Democracy in Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Keirl, Steve. 2015. "Against NeoLiberalism: For Sustainable-Democratic Curriculum Through Design and Technology Education". U *Environment, Ethics and Cultures: Design and Technology Education's Contribution to Sustainable Global Futures*, priredili Kay Stables i Steve Keirl. London: Sense Publishers.
- Kellert, Stephen H. 1994. *In the Wake of Chaos: Unpredictable Order in Dynamical Systems*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Kelly, Nick. 2014. "Corporate Highs: The US P-TECH Model for Schools in Australia?" *The Conversation*. 16. juni 16th. <http://theconversation.com/corporate-highs-the-us-p-tech-model-for-schools-in-australia-27912>.
- Kempen, Elizabeth. 2014. "Special Issue on Sustainable Futures: Editorial". *International Journal of Consumer Studies* 38 (5): str. 443. doi:10.1111/ijcs.12132.
- Kezar, Adrianna. 2014. "Higher Education Change and Social Networks: A Review of Research". *The Journal of Higher Education* 85 (1): str. 91-125. doi:10.1353/jhe.2014.0003.
- Kiel, L. Douglas, i Euel W. Elliott (ur.). 1997. *Chaos Theory in the Social Sciences: Foundations and Applications*. Revidirano izdanje. University of Michigan Press.
- Klein, Julie Thompson. 1993. *Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice*. Detroit: Wayne State Univ. Press.
- ———. 2014. "Discourses of Transdisciplinarity: Looking Back to the Future". *Futures* 63 (November): str. 68–74. doi:10.1016/j.futures.2014.08.008.
- Konidari, Victoria. 2011. "Education in a Complex World: A Political Question to Be Answered". *On the Horizon* 19 (2): str. 75-84. doi: 10.1108 / 10748121111138272.
- Lewin, Roger. 2000. *Complexity: Life at the Edge of Chaos*. 2. izdanje. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

- Lewin, Tamar. 2008. "With No Frills or Tuition, a College Draws Notice". *The New York Times*, 21. juli. <http://www.nytimes.com/2008/07/21/education/21endowments.html>.
- Lewis, Harry. 2007. *Excellence Without a Soul: Does Liberal Education Have a Future?*. Prvo izdanje. New York: PublicAffairs.
- Li, Y.-T. 2015. "Constituting Co-Ethnic Exploitation: The Economic and Cultural Meanings of Cash-in-Hand Jobs for Ethnic Chinese Migrants in Australia". *Critical Sociology*, September. doi:10.1177/0896920515606504.
- Long, Caitlin. 2016. "Why Financial Regulators Are Warming to Blockchains – And Rightfully So". *Alt-M*. 26. april. <http://www.alt-m.org/2016/04/26/why-financial-regulators-are-warming-to-blockchains-and-rightfully-so/>.
- Lukanic, Brad. 2014. "5 Bold Predictions For The Future Of Higher Education". *Co.Exist*. 23. april. <http://www.fastcoexist.com/3029109/futurist-forum/5-bold-predictions-for-the-future-of-higher-education>.
- Macfarlane, Bruce. 2012. *Intellectual Leadership in Higher Education: Renewing the Role of the University Professor. Research into Higher Education*. New York: Routledge.
- Maney, Kevin. 2016. "Why the World Loves Silicon Valley...and Fears It". *Newsweek*, 17. juni.
- Manicas, Peter. 1998. "The Radical Restructuring of Higher Education". *Futures* 30 (7): str. 651–656.
- Marenbon, John, *The Philosophers' Magazine*. 2016. "New ideas in history." *The Philosophers' Magazine*, br. 72: str. 77–78. doi:10.5840/tpm20167240.
- Masini, Eleonora Barbieri. 2013. "Intergenerational Responsibility and Education for the Future". *Futures* 45 (January): S32-37. doi:10.1016/j.futures.2012.11.005.
- Mason, Mark (ur.). 2008. *Complexity Theory and the Philosophy of Education*. 1. izdanje. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Matthews, David. 2013. "Inside a Cooperative University". *Times Higher Education (THE)*. 29. august. <https://www.timeshighereducation.com/features/inside-a-cooperative-university/2006776>. article.
- McKenna, Laura. 2015. "The Unfortunate Fate of Sweet Briar's Professors". *The Atlantic*, 10. mart. <http://www.theatlantic.com/education/archive/2015/03/the-unfortunate-fate-of-sweet-briars-professors/387376/>.

- Medovoi, Leerom. 2010. "A Contribution to the Critique of Political Ecology: Sustainability as Disavowal". *New Formations* 69 (1): str. 129–143. doi:10.3898/NEWF.69.07.2010.
- Mehrotra, Santosh. 2005. "Human Capital or Human Development? Search for a Knowledge Paradigm for Education and Development". *Economic and Political Weekly* 40 (4): str. 300–306.
- Miller, Riel. 2007. "Futures Literacy: A Hybrid Strategic Scenario Method". *Futures* 39 (4): str. 341–362. doi:10.1016/j.futures.2006.12.001.
- Milman, Oliver. 2015. "Rate of Environmental Degradation Puts Life on Earth at Risk, Say Scientists". *The Guardian*, 15. januar. <https://www.theguardian.com/environment/2015/jan/15/rate-of-environmental-degradation-puts-life-on-earth-at-risk-say-scientists>.
- Moeller, Joergen Oerstroem. 2015. "A New Dark Age?" *The Huffington Post*. 16. maj [http://www.huffingtonpost.com/joergen-oerstroem-moeller/a-new-dark-age\\_b\\_6867118.html](http://www.huffingtonpost.com/joergen-oerstroem-moeller/a-new-dark-age_b_6867118.html).
- Mogollon, Mery, i Chris Kraus. 2015. "In Venezuela, Students and Faculty Caught in Budget-Driven University Closures". *Latimes.com*. 17. novembar. <http://www.latimes.com/world/mexico-americas/la-fg-venezuela-professors-20151117-story.html>.
- Mojab, Shahrzad. 1998. "The State, University, and the Construction of Civil Society in the Middle East". *Futures* 30 (7): str. 657–667. doi:10.1016/S0016-3287(98)00073-1.
- Moravec, John. 2015. "Manifesto 15". *Manifesto 15*. 1. januar. <http://www.manifesto15.org/en>.
- Moravec, John W. 2008. "A New Paradigm of Knowledge Production in Higher Education". *On the Horizon* 16 (3): str. 123-36. doi:10.1108/10748120810901422.
- ———. 2013. "Knowmad Society: The 'new' Work and Education". Urednik John Moravec. *On the Horizon* 21 (2): str. 79-83. doi:10.1108/10748121311322978.
- Morrison, Keith. 2008. "Educational Philosophy and the Challenge of Complexity Theory". U *Complexity Theory and the Philosophy of Education*, urednik Mark Mason, 1. izdanje, str. 16-31. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Muecke, Stephen. 2016. "'I Am What I Am Attached to': On Bruno Latour's 'Inquiry into the Modes of Existence'". *Los Angeles Review of Books*. Pristupljeno 22. juna. <https://lareviewofbooks.org/article/i-am-what-i-am-attached-to-on-bruno-latours-inquiry-into-the-modes-of-existence/>.

- Muslim World Science Initiative. 2015. "Report of Zakri Task Force on Science at Universities of the Muslim World". London and Istanbul. [http://comstech.org/docs/Science\\_at\\_Universities\\_of\\_the\\_Muslim\\_World.pdf](http://comstech.org/docs/Science_at_Universities_of_the_Muslim_World.pdf).
- Nelson, Ruben. 2006. "Whither Democracy?: Reflections on the Prospects of Democracy in the 21st Century". *Foresight Canada / Creating Tomorrow Foundation*. <http://foresightcanada.com/wp-content/uploads/2015/09/Whither-Democracy-Reflections...-R-Nelson-2006.pdf>.
- Newman, Bl. John Henry. 2014. *The Idea of a University*. Assumption Press.
- Nicolescu, Basarab. 1994. "The Charter of Transdisciplinarity | Inters. org". <http://inters.org/Freitas-Morin-Nicolescu-Transdisciplinarity>.
- Nissani, Noti. 1997. "Ten Cheers for Interdisciplinarity: The Case for Interdisciplinary Knowledge and Research". *The Social Science Journal* 34 (2): str. 201–216.
- Norberg, Jon i Graeme S. Cumming (ur.). 2008. *Complexity Theory for a Sustainable Future. Complexity in Ecological Systems*. New York: Columbia University Press.
- Nowotny, Helga. 2016. *The Cunning of Uncertainty*. Cambridge; Malden, MA: Polity.
- Nowotny, Helga, Peter B. Scott i Michael T. Gibbons. 2001. *Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. 1. izdanje. Polity.
- O'Connor, James. 1987. *The Meaning of Crisis: A Theoretical Introduction*. Oxford, UK; New York, NY, USA: B. Blackwell.
- O'Hara, Maureen. 2007. "Strangers in a Strange Land: Knowing, Learning and Education for the Global Knowledge Society". *Futures* 39 (8): str. 930–941. doi:10.1016/j.futures.2007.03.006.
- Olif, Phil, Vincent Palacios, Igrid Johnson i Michael Leachman. 2013. "Recent Deep State Higher Education Cuts May Harm Students and the Economy for Years to Come | Center on Budget and Policy Priorities". 19. mart. <http://www.cbpp.org/research/recent-deep-state-higher-education-cuts-may-harm-students-and-the-economy-for-years-to-come>.
- Olson, Gary A. i John W. Presley. 2011. *Future of Higher Education: Perspectives from America's Academic Leaders*. Routledge.
- O'Malley, Brendan. 2016. "Rectors Gather to Establish BRICS Network University – University World News". *University World News*. 1. april. <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20160401222240569>.

- O'Neill, Kara. 2015. "UK Students Are Using 'Sugar Daddy' Websites to Fund Their Way through Uni". *Mirror*. 27. oktobar. <http://www.mirror.co.uk/news/uk-news/number-students-using-sugar-daddy-6714056>.
- Osberg, Deborah, Gert Biesta, i Paul Cilliers. 2008. "From Representation to Emergence: Complexity's Challenge to the Epistemology of Schooling". U *Complexity Theory and the Philosophy of Education*, urednik Mark Mason, prvo izdanje, str. 204–217. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Osborne, Thomas. 2004. "On Mediators: Intellectuals and the Ideas Trade in the Knowledge Society". *Economy and Society* 33 (4): str. 430–447. doi:10.1080/0308514042000285224.
- Ostry, Jonathan D., Prakash Loungani, i Davide Furceri. 2016. "Neoliberalism: Oversold? – Finance & Development, June 2016". *IMF Finance & Development*, juni, str. 38–41.
- Page, Scott E. 2011. *Diversity and Complexity. Primers in Complex Systems*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Parr, Chris. 2014. "The Future of Higher Education? Five Experts Give Their Predictions". *Times Higher Education (THE)*. 5. mart. <https://www.timeshighereducation.com/the-future-of-higher-education-five-experts-give-their-predictions/2011867.article>.
- Piaget, Jean. 1972. "The Epistemology of Interdisciplinary Relationships". U *Interdisciplinarity: Problems of Teaching and Research in Universities*. Centre for Educational Research and Innovation (CERI). Paris, France: OECD.
- Piketty, Thomas. 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Preveo Arthur Gollhammer. Cambridge Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Prisco, Giulio. 2016. "Dubai Claiming Position at Forefront of Blockchain Technology". *Bitcoin Magazine*. 14. juni. <https://bitcoinmagazine.com/articles/dubai-claiming-position-at-forefront-of-blockchain-technology-1465933930>.
- Proctor, Robert, i Londa L. Schiebinger (ur.). 2008. *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Readings, Bill. 1997. *The University in Ruins*. Harvard University Press.
- Rieckmann, Marco. 2012. "Future-Oriented Higher Education: Which Key Competencies Should Be Fostered through University Teaching and Learning?" *Futures* 44 (2): str. 127–135. doi:10.1016/j.futures.2011.09.005.



- Rizvi, Fazal, i Bob Lingard. 2009. *Globalizing Education Policy*. New York: Routledge.
- Roeder, Mark. 2011. *The Big Mo: Why Momentum Now Rules Our World*. Virgin Digital.
- Rose, Martin. 2015. "Immunising the Mind: How Can Education Reform Contribute to Neutralising Violent Extremism?" London: British Council Working Paper.
- Ross, Dorothy. 1992. *The Origins of American Social Science*. Revidirano izdanje. Cambridge University Press.
- Roubini, Nouriel, i Stephen Mihm. 2011. *Crisis Economics: A Crash Course in the Future of Finance*. Penguin.
- Sardar, Ziauddin. 1993. "Colonizing the Future: The 'other' Dimension of Futures Studies". *Futures* 25 (2): str. 179–187. doi:10.1016/0016-3287(93)90163-N.
- ———. 1999. *Rescuing All Our Futures: The Future of Futures Studies* (New York: Adamantine Press)
- ———. 2006. *How Do You Know?: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*. Priredio Ehsan Masood. London; Ann Arbor: Pluto Press.
- ———. 2010a. "The Namesake: Futures; Futures Studies; Futurology; Futuristic; foresight – What's in a Name?" *Futures* 42 (3): str. 177–184. doi:10.1016/j.futures.2009.11.001.
- ———. 2010b. "Welcome to Postnormal Times". *Futures* 42 (5): str. 435–444. doi:10.1016/j.futures.2009.11.028.
- ———. 2015. "Postnormal Times Revisited". *Futures* 67 (March): str. 26–39. doi:10.1016/j.futures.2015.02.003.
- Sardar, Ziauddin, i Iwona Abrams. 2008. *Introducing Chaos: A Graphic Guide*. Icon Books Ltd.
- Sardar, Ziauddin, i Jerome R. Ravetz. 1994. "Complexity: Fad or Future?" *Futures* 26 (6): str. 563–567. doi:10.1016/0016-3287(94)90028-0.
- Sardar, Ziauddin, i John A. Sweeney. 2016. "The Three Tomorrows of Postnormal Times". *Futures* 75 (January): str. 1–13. doi:10.1016/j.futures.2015.10.004.
- Schejbal, David. 2012. "In Search of a New Paradigm for Higher Education". *Innovative Higher Education* 37 (5): str. 373–86. doi:10.1007/s10755-012-9218-z.

- Schneiders, Ben, and Royce Miller. 2015. "Revealed: The Rampant Exploitation of Foreign Workers in Australia". *The Sydney Morning Herald*. 1. oktobar. <http://www.smh.com.au/national/investigations/black-jobs-rampant-exploitation-of-foreign-workers-in-australia-revealed-20150930-gjxz7q.html>.
- Scott, Michael. 2016. "Advancing 'Liberating Technologies': An Interview with Humanitarian Blockchain". *BTCManager.com*. 26. maj. <https://btcmanager.com/news/advancing-liberating-technologies-an-interview-with-humanitarian-blockchain/>.
- Semetsky, Inna. 2010. "Ecoliteracy and Dewey's Educational Philosophy: Implications for Future Leaders". *Foresight* 12 (1): str. 31-44. doi:10.1108/14636681011020164.
- Sharma, Ruchir. 2016. *The Rise and Fall of Nations: Ten Rules of Change in the Post-Crisis World*. Allen Lane.
- Sharma, Yojana. 2012. "Universities Need to Serve Regional Economy, Society – OECD – University World News". *University World News*. 20. maj. <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20120517121051359>.
- Skolnik, Michael L. 1998. "Higher Education in the 21st Century". *Futures* 30 (7): str. 635– 50.
- Skúlason, Páll. 2015. *A critique of universities: reflections on the status and direction of the modern university*. Reykjavík: University of Iceland Press.
- Snoek, Marco, Gavin Baldwin, Paul Cautreels, Torsten Enemaerke, Valerie Halstead, Gillian Hilton, Torunn Klemp, et al., 2003. "Scenarios for the Future of Teacher Education in Europe". *European Journal of Teacher Education* 26 (1): str. 21–36. doi:10.1080/0261976032000065616.
- Stables, Kay, i Steve Keirl (ur.). 2015. *Environment, Ethics and Cultures: Design and Technology Education's Contribution to Sustainable Global Futures*. Sense Publishers.
- Steinmetz, George (ur.) 2013. *Sociology & Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline. Politics, History, and Culture*. Durham: Duke University Press.
- Stember, Marilyn. 1991. "Advancing the Social Sciences through the Interdisciplinary Enterprise". *Social Science Journal* 28 (1): str. 1–14.
- Sterling, Stephen. 2012. "The Future Fit Framework". *Heslington*, York: The Higher Education Academy. [https://www.heacademy.ac.uk/sites/default/files/future\\_fit\\_270412\\_1435.pdf](https://www.heacademy.ac.uk/sites/default/files/future_fit_270412_1435.pdf).

- Sterling, Stephen R. 2001. *Sustainable Education: Re-Visioning Learning and Change*. *Schumacher Briefing*, no. 6. Totnes: Green Books for the Schumacher Society.
- Stiegler, Bernard. 2015. *States of Shock: Stupidity and Knowledge in the 21st Century*. Polity.
- Su, Ya-Hui, Li-Yia Feng, Chao-Chin Yang i Tzu-Ling Chen. 2012. "How Teachers Support University Students' Lifelong Learning Development for Sustainable Futures: The Student's Perspective". *Futures* 44 (2): str. 158-165. doi:10.1016/j.futures.2011.09.008.
- Tapscott, Don, i Alex Tapscott. 2016. *Blockchain Revolution: How the Technology Behind Bitcoin is Changing Money, Business, and the World*. New York: Portfolio/Penguin.
- Tham, Joo-Cheong. 2015. "Australia Grows Richer by Exploiting Foreign Students". *The Age*, 19. august. <http://www.theage.com.au/comment/tackling-the-exploitation-of-international-student-workers-20150818-gj1ge3.html>.
- The Design-Based Research Collective. 2003. "Design-Based Research: An Emerging Paradigm for Educational Inquiry". *Educational Researcher* 32 (1): str. 5-8.
- *The Economist*. 2014. "The Digital Degree", 28. juni. <http://www.economist.com/news/briefing/21605899-staid-higher-education-business-about-experience-welcome-earthquake-digital>.
- Thompson, Robert J, Jr. 2014. "A New Paradigm for Liberal Education". *Liberal Education*.
- Toffler, Alvin. 1990. *Future Shock*. New York: Bantam Books.
- Tomozii, Simona Elena i Ioana Topală. 2014. "Why Do We Need to Change the Educational Paradigms?" *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 142 (August): str. 586-591. doi:10.1016/j.sbspro.2014.07.670.
- Tonn, Bruce E. 2007. "Futures Sustainability". *Futures* 39 (9): str. 1097-1116. doi:10.1016/j.futures.2007.03.018.
- UNICEF. 2015. "Girls' Education and Gender Equality". UNICEF. July 23rd. [http://www.unicef.org/education/bege\\_70640.html](http://www.unicef.org/education/bege_70640.html).
- United Nations. 2014. "Kyoto Protocol". *UN Framework Convention on Climate Change*. [http://unfccc.int/kyoto\\_protocol/items/2830.php](http://unfccc.int/kyoto_protocol/items/2830.php).

## Mapiranje terena

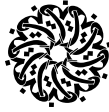
- ———. 2016. "Millennium Development Goals: 2015 Progress Chart". *Statistics Division, Department of Economic and Social Affairs*, United Nations. Pri-  
stupljeno 29. januara.
- *Universities in the Knowledge Economy*. 2015. "About UNIKE". 28. septembar.  
<http://unike.au.dk/about-unike/>.
- Universities UK. 2012. "Futures for Higher Education: Analysing Trends". *Univer-  
sities UK*. January 26th. [http://www.universities.uk.ac.uk/policy-and-analysis/  
reports/Pages/futures-for-higher-education.aspx](http://www.universities.uk.ac.uk/policy-and-analysis/reports/Pages/futures-for-higher-education.aspx).
- Van de Sande, Alex. 2015. "How to Build Your Own Transparent Bank on the Block-  
chain". *Ethereum Blog*. 7. decembar. [https://blog.ethereum.org/2015/12/07/et-  
hereum-in-practice-part-3-how-to-build-your-own-transparent-bank-on-the-  
blockchain/](https://blog.ethereum.org/2015/12/07/et-<br/>hereum-in-practice-part-3-how-to-build-your-own-transparent-bank-on-the-<br/>blockchain/).
- Viacava, Keitiline Ramos i Eugenio Avila Pedrozo. 2010. "Higher Education in  
Management: Reinventing the Paradigm to Gain the Capacity to Handle Today's  
Complexity". *On the Horizon* 18(1):str.45–52. doi:10.1108/10748121011020994.
- Vincent-Lancrin, Stephan. 2004. "Building Futures Scenarios for Universities  
and Higher Education: An International Approach". *Policy Futures in Education*  
2 (2): str. 245 –263.
- Waldrop, M. M. 1993. *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order  
and Chaos*. Pocket Books.
- Watson, William R. i Sunnie Lee Watson. 2013. "Exploding the Ivory Tower:  
Systemic Change for Higher Education". *TechTrends* 57 (5).
- Watson, William R., Sunnie Lee Watson i Charles M. Reigeluth. 2012. "A Syste-  
matic Integration of Technology for New-Paradigm Education". *Educational  
Technology*, oktobar.
- Wellmon, Chad. 2015. *Organizing Enlightenment: Information Overload and  
the Invention of the Modern Research University*. Baltimore: Johns Hopkins Uni-  
versity Press.
- Wenger, Etienne. 2008. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Iden-  
tity. Learning in Doing: Social, Cognitive, and Computational Perspectives*. Cam-  
bridge: Cambridge Univ. Press.
- Wheeler, Keith A. i Anne Perraca Bijur (ur.). 2000. *Education for a Sustainable  
Future: A Paradigm of Hope for the 21st Century. Innovations in Science Educa-  
tion and Technology*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

- White, Tom. 2016. "Generation Z – Why We Need to Future-Proof Universities – University World News". *University World News*. 10. juni. <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=2016052514252692>.
- Willmott, H. 2011. "Journal List Fetishism and the Perversion of Scholarship: Reactivity and the ABS List". *Organization* 18 (4): str. 429-42. doi:10.1177/1350508411403532.
- Wilson, Tim. 2012. "A Review of Business–University Collaboration". London: Department of Business, Innovation and Skills. [https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/32383/12-610-wilson-review-business-university-collaboration.pdf](https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/32383/12-610-wilson-review-business-university-collaboration.pdf).
- Wolfe, Julianne K. i David W. Andrews. 2014. "The Changing Roles of Higher Education: Curator, Evaluator, Connector and Analyst". *On the Horizon* 22 (3): str. 210–217. doi:10.1108/OTH-05-2014-0019.
- Wolff, Richard D. 2016. *Capitalism's Crisis Deepens: Essays on the Global Economic Meltdown*. Haymarket Books.
- World Bank. 1994. "Higher Education: The Lessons of Experience". The International Bank for Reconstruction and Development. [http://siteresources.worldbank.org/EDUCATION/Resources/278200-1099079877269/547664-1099079956815/HigherEd\\_lessons\\_En.pdf](http://siteresources.worldbank.org/EDUCATION/Resources/278200-1099079877269/547664-1099079956815/HigherEd_lessons_En.pdf).
- ———, (ur.). 2002. *Constructing Knowledge Societies: New Challenges for Tertiary Education. Directions in Development*. Washington, DC: World Bank.
- ———. 2013. "Millennium Development Goals | Data". 3. decembar. <http://data.worldbank.org/about/millennium-development-goals>.
- World Health Organization. 2015. "WHO | HIV/AIDS". WHO. Novembar. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs360/en/>.
- ———. 2016. "WHO | Disease Outbreak News (DONs)". WHO. Pristupljeno 29. januara 29th. <http://www.who.int/csr/don/en/>.
- Yahoo 7 News. 2016. "More 'Young, Educated, Broke' Australian Students 'Seek Arrangements' with Sugar Daddies". Yahoo7 News. 1. februar. <https://au.news.yahoo.com/a/30705140/more-young-educated-broke-australian-students-look-for-arrangements-with-sugar-daddies/>.
- Yamamoto, Gonca Telli i Faruk Karaman. 2011. "Education 2.0". *On the Horizon* 19 (2): str. 109-17. doi:10.1108/107481211111 38308.

## Mapiranje terena

- Yeravdekar, Vidya Rajiv i Gauri Tiwari. 2014. "Internationalization of Higher Education in India: How Primed Is the Country to Take on Education Hubs?" *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 157 (November): str. 165-82. doi:10.1016/j.sbspro.2014. 11. 020.
- Young, Mike. 2015. "UCPH to Stop All New Hiring: PhD Cuts, Closure Threats". *Universitetsavisen*. 13. oktobar. [http://university post.dk/article/ucph-stop-all-new-hiring-phd-cuts-closure-threats](http://university.post.dk/article/ucph-stop-all-new-hiring-phd-cuts-closure-threats).
- Zadj, Joseph. 2002. "Education and Policy: Changing Paradigms and Issues". *International Review of Education* 48 (1/2).
- Zinser, Richard. 2012. "A Curriculum Model of a Foundation for Educating the Global Citizens of the Future". *On the Horizon* 20 (1): str. 64-73. doi:10.1108/10748121211202080.





ZIAUDDIN SARDAR

## Od islamizacije ka integraciji znanja

Na potpisivanju Lančesterskog sporazuma između vlade Virdžinije i Šest nacija 1744. godine u Pensilvaniji, u želji da poboljšaju uvjete autohtonog stanovništva, komesari iz Virdžinije izrazili su želju da osnuju fond za obrazovanje indijanske omladine na koledžu Williamburg. „Ako bi Šest nacija poslalo šest svojih mladića na naš koledž“, kazao je vladin glasnogovornik, „mi bismo im osigurali obrazovanje modernog svijeta.“ Indijanski glasnogovornik zamislio se na trenutak, a zatim je odgovorio:

Mi znamo da vi mnogo cijenite način obrazovanja koji se provodi na tim koledžima, a izdržavanje naših mladića bilo bi vam veoma skupo. Stoga smo uvjereni da nam svojim prijedlogom želite učiniti nešto dobro, i srdačno vam zahvaljujemo. Međutim, vi, koji ste mudri, morate znati da različite nacije imaju različite koncepcije stvari; nećete me shvatiti pogrešno ako naše razumijevanje ove vrste obrazovanja slučajno ne bude isto kao vaše. Mi imamo već neko iskustvo na tom polju. Naših nekoliko mladića prethodno je vaspitavano na koledžima u sjevernim provincijama; obučavani su u svim vašim naukama, ali su, pošto su se vratili nazad nama, bili su loši trkači, ignorirali su svako sredstvo života u šumama, nisu mogli podnijeti hladnoću i glad, nisu znali sagraditi kolibu, uhvatiti jelena ili ubiti neprijatelja, govorili su naš jezik loše, pa nisu bili spremni da budu ni lovci, ni ratnici, ni vaspitači. Nisu bili dobri ni za šta. Veoma smo počastvovani vašom ljubaznom ponudom, iako je ne možemo prihvatiti. A da bismo vam poka-



zali da cijenimo ponudu, ako nam gospoda iz Virdžinije pošalje neko licinu svojih sinova, pobrinut ćemo se za njihovo obrazovanje, podučit ćemo ih svemu što znamo i načiniti ljude od njih.

Različite nacije imaju različite koncepcije stvari, a nakon Michela Foucaulta možemo reći i *poredak stvari*. Upravo putem obrazovanja jedna nacija, društvo ili civilizacija svjesno predaje stečene vještine, znanje i mudrost iz ruku prethodnih u ruke budućih naraštaja. Obrazovanje ne čuva samo kulturni identitet i historijsko naslijeđe, već osigurava opstanak zasebne cjeline. Obrazovanje izgrađuje pogled na svijet unutar kojeg jedno društvo nastoji rješavati svoje probleme, ocrtava njegove društvene odnose i ekonomsku aktivnost, daje smisao vlastitog postojanja, pomjera granice znanja, a društvo tako nastavlja živjeti kao zasebna cjelina. Indijanci su shvatili da obrazovanje koje je ponudila vlada Virdžinije ne opskrbljuje njihove mladiće vještinama i znanjem koji su im bili potrebni da opstanu; štaviše, ono je bilo prijetnja samom opstanku njihove kulture i društva.

Društvo bez vlastitog sofisticiranog obrazovnog sistema, osmišljenog tako da čuva i prenosi vrijednosti i kulturološka svojstva koja osiguravaju njegov opstanak, bit će kolonizirano ili će izgubiti zasebne elemente svog pogleda na svijet. I pojedinac i društvo pate zbog nedostatka odgovarajućih obrazovnih institucija. Pojedincu su na taj način oduzeti društveni instrumenti putem kojih se može razviti pozitivan osjećaj religijskih vrijednosti i kulturnog identiteta. Društvo je lišeno ljudskoga kapitala s tom posljedicom da skoro sve oblasti – od vrijednosti i vještina do vladanja, prava, trgovine, finansija, industrije i kulturološke produkcije – odlaze u nepovratan nazadak. Prema tome, obrazovanje nije jednostavan proces pružanja znanja; ono je isto tako, u formi visokog obrazovanja, mehanizam putem kojeg se generira znanje. Čak i ako muslimani imaju zajedničke vrijednosti, bez uspješnog obrazovanja, navodi Abdelwahab El-Affendi, „nemaju mnogo znanja za dijeljenje“. To je „kriza“ koja je zadesila musli-

manska društva od XVII stoljeća naovamo, kada je „skoro sve znanje koje su posjedovali muslimani postalo bezvrijedno preko noći u smislu globalne vrijednosti“. Međutim, nije jednostavno svjetsko znanje isparilo iz muslimanskih društava. Propadanje velikih muslimanskih obrazovnih institucija, opisano tako precizno u knjizi *The Rise of Colleges* autora Georgea Makdisija, uništilo je i poštovanje spram muslimanskog naslijeđa i tekovina, što je opet vodilo urušavanju muslimanskih normi i vrijednosti te izopačenosti religijskog znanja.

No, i anegdota o Šest nacija ukazuje na nepriliku. El-Affendi navodi da su Indijanci bili u pravu u vezi s neadekvatnošću novoga znanja u njihovim društvima tog vremena, te su stoga odbili novo znanje, ali „taj izbor nimalo nije doprinio očuvanju njihovih kultura niti ih je spasio kolonijalizma i pokoravanja“. Prema tome, suočeni smo s temeljnim paradoksom: do koje mjere sposobnost da se apsorbira znanje u okviru postojeće kulturološke paradigme može pretpostaviti određeni nivo usvajanja znanja za početak? Indijanci, kao i muslimani koji su slijedili isti put kasnije, nisu sebi pomogli tako što su ignorirali stanje stvari; „rezultirajuća razlika u moći dovela je prve do izumiranja, a druge do pokoravanja“. Zato treba da postignemo ravnotežu na drugoj strani jednačine: moramo priznati da naše duhovne vrijednosti ne mogu opstati bez snage da zaštitimo naša društva od podređenosti, što znači da moramo cijeliti savremeno znanje i biti izvrsni u njemu.

Funkcija ovoga poglavlja jeste načiniti sintezu širokih razmatranja o reformi visokog obrazovanja u muslimanskom svijetu provedenih na brojnim zasjedanjima održanim pod pokroviteljstvom Internacionalnog instituta za islamsku misao (IIIT), te predstaviti jasniju sliku različitih argumenata i pozicija. Kao sirov materijal koristio sam različita izlaganja s ovih zasjedanja (uključujući i izlaganja Abdelwahaba El-Affendija, Jermemyja Henzell-Thomasa, Anwara Ibrahima, Abdulkadera Tayoba i Ab-

dulaziza Sachedine), komentare na ta izlaganja, rasprave putem *emaila* i dodatne razmjene mišljenja. Naravno, sintezu sam pročitao vlastitim argumentima, kritikom i perspektivom, kao što se moglo i očekivati. Konačno, pokušao sam uključiti različite preporuke i sugestije u jedan opći okvir koji ovaj projekat pomjera naprijed na savremen i smislen način.

Počinjem vraćanjem na odgovarajuću historiju.

## PREISPITIVANJE HISTORIJA

Naše brige i kritike u vezi sa znanjem i obrazovanjem nisu sasvim daleko od onih koje su vodile Ismaila Rajija al Faruqija i Internacionalni institut za islamsku misao (IIIT) da započnu projekat „Islamizacija znanja“. Umnogome slično kao Šest nacija, al Faruqi i njegove kolege shvatili su da je moderni obrazovni sistem, prenesen i nametnut od Zapada cjelovito s temeljnim pretpostavkama i dogmatskim koncepcijama, nagrizao sistem vrijednosti muslimanskih društava. Produkti ovoga sistema bili su strani u vlastitim društvima, bili su često blijeđe kopije svojih zapadnih savremenika, i rijetko su doprinosili pozitivnom razvoju vlastitih država. Pozapadnjačeni univerziteti u muslimanskim zemljama naginjali su ka tome da budu primjer zapadne kulture srednje klase, te normi i vrijednosti koje idu s tim. Obrazovanje koje su oni nudili previđa ili podriiva duhovni razvoj pojedinca te naglašava materijalni aspekt obrazovanja na svim nivoima. Čak i kada su diplomanti modernih obrazovnih institucija pokazali osjećaj za neovisno istraživanje i intelektualnu radoznalost, što je rijetko bio slučaj, vidljivo im je nedostajao, da upotrijebim riječi Jeremyja Henzell-Thomasa, kur’anski pojam „svijesti i znanja“ – „prepoznavanja istine, što je na najvišem nivou Božije znanje“.

Imajući u vidu sve kritike na račun projekta „Islamizacija znanja“, uključujući i moje, koja je potreba da se on preispita? Važno je imati osjećaj za historiju. Nijedan pokušaj reforme ne može se desiti u poptunom vakuumu. Uvijek nadograđujemo prethodne projekte kritikujući ih i idući naprijed, učeći pritom iz njihovih uspjeha i neuspjeha. Osim toga, nijedan pokušaj reforme nije bez zasluga, iako može biti diskreditiran kasnijim kritikama zasnovanim na naknadnim saznanjima.

Ustvari, sam projekat „Islamizacija znanja“ našao se na udaru kritika u formi ranih pokušaja da se izbori sa „slabošću ummeta“ – iako se to eksplicitno nije navodilo. U prvom izlaganju kojim su započele naše rasprave El-Affendi je naveo:

Do XIX su stoljeća oštroomni poput Džemaluddina Afganija i Hajrudina et-Tunisija počeli zapažati jalovost novoga školskog sistema uspostavljenog u Istanbulu i Kairu... Afgani je primijetio neuspjeh novih škola, šezdeset godina nakon što je prva bila osnovana, da proizvedu bilo kakav samoodrživ sistem autonomne proizvodnje znanja. Prema njegovom tadašnjem viđenju, razlog je bio to što se na tim školama nije predavala filozofija. Bio je u pravu, jer podučavanje fragmentima znanja i tehničkoj ekspertizi bez sveobuhvatnog okvira i vizije svijeta ne može proizvoditi smisljeno znanje o svijetu. Sam Afgani dao je primjer temeljne „filozofske“ transformacije koju je Kur'an donio arapskom intelektu kao poticajni i odlučujući faktor što je iznjedrio islamsku civilizaciju. Premda on to nije rekao, implicitno se razumije da je u Evropi radikalna filozofska transformacija, u ovom slučaju prosvjetiteljstvo, bila odlučujući faktor u stvaranju novoga okvira proizvodnje i usvajanja znanja.

U komentarima El-Affendijevih navoda Anwar Ibrahim citira Muhammeda Ikbala: Samo znanje bez pratećih vrlina poput skromnosti, darežljivosti, ljubavi prema istini i pravdi, bit će hladno i jalovo, kao sotonsko potomstvo... No, ako se pomiješa s ljubavlju, dostići će visine nebeskih duhova. Al Faruqi i njegove kolege, uključujući Ab-

dulhamida Abu Sulaymana, Tahu Jabira al Awanija, Monu Abdul-Fadl i druge, nastavili su rad Džemaluddina Afganija, Hajruddina Tunisija, Muhammeda Ikbala, Malika Bennabija, Muhammeda Asada, Alija Šariatija i drugih čija se imena mogu navesti.

Najočiglednije što se uočava na stranicama knjige *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (dosada navođene kao *Radni plan*) jesu bol i ljutnja. Jasno je vidljiva duboka agonija u kojoj se nalaze muslimani: stoljeća nazadovanja dovela su do toga da su se nepismenost, neznanje i praznovjerve raširili među muslimanima, a ovo zlo postalo je uzrokom toga da se prosječan musliman povlači u blaženstvo slijepe vjere, da se osloni na bukvalno tumačenje i dogmatizam; svaka je muslimanska zemlja podijeljena unutar i protiv sebe, a glavni uzrok te slabosti jeste intelektualni i metodološki nazadak ummeta. Ljutnja je uglavnom usmjerena prema Zapadu: Zapad je uspješno fragmentirao ummet, silom i nagovaranjem nametnuo sekularni sistem obrazovanja, koji je podrio same temelje vjere i kulture u muslimanskim društvima; putem dobro osmišljene i odlično planirane strategije osigurao je da islamske komponente kurikulumu ostanu neizmijenjene, zbog čega će ostati izvan domašaja stvarnosti i modernosti.

Ako je ova dijagnoza bila tačna 1982. godine, kada je projekat službeno pokrenut a *Radni plan* prvi put objavljen (drugo izdanje pojavilo se 1989. godine), danas je još primjerenija. *Radni plan* opisao je slabosti ideja i metodologije, te stanje obrazovanja u muslimanskim društvima, kao „krizu“. *Izveštaj o arapskom humanom napretku: izgradnja novoga društva* (engl. *Arab Human Development Report: Building a Knowledge Society*) iz 2003. godine raspravlja o „duboko ukorijenjenom i veoma ozbiljnom deficitu znanja“. Sada Ibrahim vidi niz pitanja koja zajedno daju jasnu sliku stanja obrazovanja u muslimanskim državama kao katastrofalnog. Sam jezik navodi na zaključak da se nalazimo u teškoj situaciji i na ivici provalije.

Još jedan aspekt *Radnog plana* koji se može iščitati između redova jeste briga za značenje. Rasprava o okoštavanju „tradicionalne metodologije“, pitanja *idžtihada* ograničenog na „one kojima nije bio potreban“ i koji su bili ubijedeni da je sve bilo „potpuno odgovarajuće“, te da se „problem muslimanskoga svijeta svodio na ljudsko odbijanje da shvate vrijednost islama“ – sve su to bila pitanja značenja. Osnovni argument ovdje jeste to da su islamsko pravo (*fikh*) i njegova metodologija lišeni značenja i smisla. To je u znatnoj mjeri razlog što muslimanskim društvima nedostaju svrha i osjećaj za pravac. Bez značenja ne može postojati svrha u životima muslimana, a bez svrhe zapadni ili tradicionalno obrazovani musliman ne može biti aktivni učesnik koji prihvata određene ciljeve niti može postati sredstvo dostizanja cilja. Od muslimana se zato teško može očekivati da se posvete postizanju nečega. Ponovo, to nije eksplicitno iskazano, već se treba razumjeti iz teksta.

Međutim, ima nešto što je eksplicitno navedeno: „prvi principi islamske metodologije“. Rekao bih da to nije baš cjelovita metodologija, već osnovni aksiomi islamskog pogleda na svijet. Počevši od Božijeg jedinstva, „prvog principa islama i svega islamskog“, *Radni plan* vodi nas sistematski do jedinstva stvaranja (poretka u kosmosu i međusobne povezanosti svega), jedinstva znanja, jedinstva života (ljudsko postojanje jeste *emanet* od Boga, a ljudska bića su namjesnici, *halife* našega prebivališta na zemnom putovanju), jedinstva ljudskog roda i konačno nadopunjujuće naravi objave i razuma. Skupa, ovi aksiomi daju nam odličan okvir za traganje za znanjem i reformu muslimanskoga obrazovanja.

Koliko je relevantan i savremen ovaj okvir, možemo prosuđivati na osnovu široko zastupljenih kritika u akademskoj literaturi o fragmentiranosti znanja i reduciranju obrazovanja u visokoškolskim institucijama. Prvi princip odgovara i na pitanje što ga često postavlja Henzell-Thomas: „Ne trebamo li preći okvire

slijepog držanja konkurentnih paradigmi i modela (obično dihotomnih i suparnički koncipiranih) te shvatiti da je napredak u novom modalitetu svijesti koja je integrativna i inkluzivna?“ Henzell-Thomas navodi da je to ustvari poruka Kur’ana, kao i značajnog dijela savremene misli, naprimjer u filozofiji i studijama budućnosti, koja naglašava „integralni“ pristup proizvodnji znanja i obrazovanju. On citira djelo filozofa Jeana Gebsera, koji navodi da se ljudski rod nalazi u fazi tranzicije iz „mentalne“ ka „integralnoj“ strukturi svijesti. Gebser je opisao „manjkavi oblik mentalne strukture“ kao ontologiju racionalnog materijalizma lišenu vrijednosti, ali je potvrdio da ova struktura na umoru ne može biti obnovljena vraćanjem na „vrijednosti“; prije je bila potrebna tranzicija na „integralni“ modalitet svijesti koji nije učvršćen na dualistično oprečnim kategorijama, jednostranim perspektivama, fiksnim okvirima i tome slično. U studijama budućnosti postoji zasebna metodologija pod imenom „integralni vidovi budućnosti“, koja eksplicitno teži integriranju različitih perspektiva te Sebe i Drugoga. „Prvi principi“ nude upravo takav integralni okvir koji naglašava „jedinstvo u višestrukosti“.

Prema tome, *Radni plan* ne nudi nam nešto konkretno na čemu možemo vršiti dalju nadgradnju. Daleko od izuma točka, „prvi principi“, traganje za značenjem i dijagnoza krize koja se pretvorila u „katastrofu“, suočavanje muslimanskih društava treba biti naša početna tačka za bilo kakvo buduće nastojanje.

Problemi nastaju kada *Radni plan* pokušava odgovoriti na pitanje koje je postavio Afgani a preinačio ga El-Affendi: „Zašto naše institucije ne generiraju originalno znanje?“ Odgovor ponuđen u *Radnom planu*, najkraće kazano, jeste da zapadno znanje ne nudi muslimanskom društvu stvarni smisao; da bi imalo smisla za ummet, znanje mora biti „islamizirano“. Islamizacija je postavljena kao antiteza pozapadnjavanju i modernizaciji; projekat „Islamizacija znanja“ predstavljen je kao proces koji „oslikava ciljeve, norme i konačnu svrhu objave“. *Radni plan* predlaže

da počnemo tako što ćemo ovladati savremenim disciplinama društvenih nauka i naslijeđem islama te da – suštinski – isprepletemo to dvoje. Muslimanski naučnici, prema tome, moraju integrirati novo (zapadno) „znanje u korpus islamskoga naslijeđa tako što će otkloniti, popraviti, ponovo interpretirati i prilagoditi njegove komponente onako kako zahtijevaju islamski pogled na svijet i njegove vrijednosti. Moraju se odrediti metod i cilj svake naučne discipline i njena jasna relevantnost za filozofiju islama. Mora se otkriti novi način na koji reformirana naučna disciplina može služiti idealima islama i mora biti zapaljen novi plamen. Upravo se tu javlja pogrešno tumačenje: ne postoji dovoljno razvijena svijest o tome kako se znanje proizvodi u savremenom društvu, kako nastaju naučne discipline i koje su njihove funkcije, kao i o odnosu između znanja i pogleda na svijet. U *Radnom planu* također se navodi da će novo znanje biti kreirano jednostavnom izgradnjom novih institucija posvećenih islamizaciji kao linearnom procesu. No, kako naglašava El-Affendi, problem je po prirodi cirkularan: kako bismo proizveli novo znanje, trebaju nam nove institucije, a institucije ne mogu biti izgrađene bez novih oblika znanja. Pored toga i uprkos naglašavanju integracije znanja, plan „islamizacije“, kako navodi Henzell-Thomas, „ustvari uvijekovječuje bezvrijedne i opstruktivne aspekte dihotomije sekularno – religijsko“. Henzell-Thomas dalje se pita kako se „islamizacija“ može sačuvati od negativnih konotacija pridodatih ne samo ovome terminu kao takvom već i primjetnom spektru „islamifikacije“ – spektru koji muslimanskom svijetu danas ne da mira?

Pitanja naslijeđa islama postavljena u *Radnom planu* važna su i relevantna i za naše rasprave. Naše nam naslijeđe upravo daje osjećaj kontinuiteta i posebnosti – to kuda idemo i kuda želimo ići ovisi donekle o tome odakle dolazimo. Da bismo imali bilo kakav nagovještaj svoje budućnosti, moramo razumjeti prošlost. Naše razumijevanje historije predstavlja naše viđenje sadašnjosti i



predviđanje budućnosti – kao što je pokazao ovaj projekat – te tako određuje koje odgovore dajemo na trenutne i buduće probleme. Henzell-Thomas navodi kako se „intelektualna historija islama hrvala s nekim temeljnim pitanjima znanja, etike, sebe i društva. Vidim te debate kao izvor za kritičko promišljanje u islamskoj obrazovnoj reformi.“ Naše naslijeđe ima duboke korijene u slobodnim umjetnostima, liberalizmu i humanizmu, koje moramo preispitati. Međutim, *Radni plan* predstavlja to „naslijeđe“ kao pojedinačnu cjelinu, nešto što se može obraditi, klasificirati i savladati jednom zasvagda – ne kao višestruke historije koje čitamo, iščitavamo, tumačimo i stalno preispitujemo. Ovaj pojam odražava frustraciju Henzell-Thomasa, jasno izraženu referiranjem na Malika Bennabija, koji je opet pripisao ono što je nazvao „civilizacijskim bankrotom“ (posebno u muslimanskim društvima) nedostatku novih ideja i pretećoj tendenciji stalnog vraćanja na dostignuća iz „zlatnog doba islamske civilizacije“ koja su postigli njihovi preci, umjesto da ispituju kako principi i vrijednosti na kojima je izrasla takva civilizacija mogu biti obnovljeni, iznova protumačeni i primijenjeni u savremenom svijetu. Mora se primijetiti i tendencija među određenim konzervativnim muslimanima koji islamsku historiju, naročito formativni period islama, vide kao već spremna i cjelovita rješenja za sve naše bolesti (brate, *ulema* je riješila sve naše probleme). Naše historijsko naslijeđe „sastoji se od kontradikcija i radikalnih alternativa“, te zaslužuje da se cijeni kao „zapis o promišljanju o ljudskom iskustvu“ u određenom vremenu i prostoru.

To kako treba da se bavimo historijom i kako ona pokazuje da je relevantna za naše trenutne probleme dobro ilustrira Abdulkader Tayob. Baveći se kritički Dželaluddinom Rumijem, Tayob pokazuje da njegova misao nudi dubok uvid u identitet i propitivanje Sebe i Drugoga – što nije samo problem muslimanskih, već svih društava. Kako nam veli Tayob, „identitet i autentičnost presudna su pitanja u modernim društvima, a beskrajno

se o njima raspravlja u filozofiji, humanističkim i društvenim naukama. Ja sam ih identificirao kao problem programa moderne obrazovne reforme i muslimanskih diskursa u posljednjih stotinu godina.“ Naravno, Rumi nam ne daje sve odgovore, ali njegova djela zaista nude „radikalno novu perspektivu za moderna i postmoderna čitanja identiteta“ – i ukazuju na opći pravac puta kojim treba da krenemo.

Prema tome, naš pravac puta u budućnosti uključuje zasnivanje naše analize na prvom principu *Radnog plana*, kreativno korištenje naše intelektualne historije i mnogo naprednije razumijevanje toga kako se znanje proizvodi, održava i upotrebljava u savremenom društvu.

## TKANINA ZNANJA

Znanje i pogled na svijet usko su povezani. Znanje se nikada ne proizvodi u vakuumu; ono se uvijek izgrađuje na činjenicama i pretpostavkama kulture i pogleda na svijet unutar kojih nastaje. Struktura „modernog znanja“ i njegova podjela na različite naučne discipline neposredni je proizvod zapadnog pogleda na svijet. Fizička i društvena stvarnost nije uredno posložena prema modelu zapadnog sistema znanja utemeljenog na naučnim disciplinama. Ideja da je znanje raspodijeljeno u posebne odjeljke kao što su fizika i hemija, sociologija i antropologija, religija i politika, te pravo i etika nije utemeljena na objektivnom i univerzalnom aksiomu; to je prije konstrukcija osmišljena prema tome kako određena kultura vidi „stvarnost“ i kako teži tome da razumije, upravlja, kontrolira i potčini sve što se nalazi u njoj. Svaka je akademska disciplina nastala u određenom kulturnom kontekstu, svaka ima svoju specifičnu historiju koja određuje njene obrise. Moderne naučne discipline, kako ih znamo i razu-

mijemo, nastale su kada su oblasti istraživanja poput geografije, sociologije, antropologije i historije postale profesije. Geografija je postala zasebna disciplina tokom XVI i XVII stoljeća, evropskog „doba otkrića“, kada je usljed brzog širenja kolonijalnih sila u Aziji i Africi te potrebe za organizacijom prihoda postalo neophodno da se Zemlja premjeri. Želja za upravljanjem i kontrolom nad autohtonim stanovništvom pokorenim od Evrope potakla je razvoj antropologije. Dok je funkcija antropologije bila istraživanje egzotičnog Drugoga s ciljem dokazivanja neupitne superiornosti Evrope, cilj sociologije bio je baviti se istraživanjem načina života niže klase, Drugih u Evropi. Uloga historije, koja je u modernom obliku nastala otprilike u isto vrijeme kad i nacionalna država, bila je sklopiti sve dijelove i pokazati da je historija Evrope ustvari bila univerzalna historija – historije svih drugih kultura i civilizacija bile su tek pritoke što su se ulile u golemu rijeku evropskih dostignuća. Druge naučne discipline, poput orijentalizma, psihologije, političke nauke i ekonomije, nastale su nakon prosvjetiteljstva, a svaka je od njih izgrađena na svom materijalističkom pogledu na svijet. Sve su se te discipline razvile unutar intelektualnog naslijeđa i napredovale kako bi rješavale posebne fizičke, materijalne, mentalne i intelektualne probleme ove tradicije. Bez obzira na naučnu disciplinu, opći narativ bio je isti: ovjekovječiti zapadni pogled na svijet. Ovaj narativ još uvijek daje materiju svim naučnim disciplinama. Samo zato što su te akademske discipline prihvaćene i što se praktiraju širom svijeta, a univerziteti svugdje strukturiraju svoje odsjeke u skladu s njima, ne znači da su univerzalno valjane i da smo obavezni raditi prema njima i prihvatiti ih kao takve. Kako sam naveo na drugom mjestu, hamburgeri i kola konzumiraju se širom svijeta, ali se ipak teško mogu klasificirati kao univerzalno prihvatljiva hrana: prisustvo hamburgera i kole u svakom većem i manjem gradu na svijetu ne pokazuje njihovu univerzalnost, već snagu i dominaciju kulture koja ih je proizvela. I naučne su discipline

poput kole i hamburgera: niti su načinjene u raju niti postoje negdje u „stvarnosti“, već su konstruirane u društvu, a razvijaju se i napreduju u specifičnim pogledima na svijet i kulturnom miljeu. Kao takve, naučne discipline ne postoje zasebno, već su smisao dobile u odnosu na svjetonazor njihovog porijekla i razvoja. Stoga ne iznenađuje, kako je ispravno postavljeno u *Radnom planu*, što moderne naučne discipline imaju malo smisla u muslimanskim kulturama.

Postoje još tri aspekta akademskih disciplina koja treba da cijenimo. Prvo, akademske discipline ne predstavljaju samo pretpostavljenu strukturu znanja, one i *discipliniraju* – to jest kažnjavaju i koriguju. Indijski historičar Vinay Lay piše:

One obavljaju posao discipliniranja neposlušnih elemenata društva, odobravanja i opravdanja nejednakosti, te stvaraju nove oblike ugnjetavanja i guše neslaganja. Akademske su discipline tako snažno disciplinirale svijet – mora se misliti samo o izvanrednom legitimitetu dodijeljenom „ekonomskoj nauci“ i ulozi ekonomista i učenih ljudi našeg vremena, čija sama riječ, jednom puštena kroz kanal imperijalne finansijske strukture u liku Svjetske banke i Međunarodnog monetarnog fonda, predstavlja zakon koji muči zemlje u razvoju – da se bilo kakva intelektualna, društvena, kulturna ili ekonomska intervencija izvan okvira modernog znanja čini nazadnom, jednom vrstom urođenništva, znakom bezdušnih primitivaca i neminovno bezuspješnom.

Drugo, one koloniziraju budućnost. Vremenska dimenzija Zapada nije ograničena na prošlost i sadašnjost: Zapad je budućnost također. Zapad nije postojao samo u historiji; on je preuređen u sadašnjosti i rekonstruirao se u budućnosti putem akademskih disciplina. Kako se discipline razvijaju i prihvataju kao vlastite u drugim kulturama, te ovjekovječavaju na univerzitetima svugdje, one postaju neodvojiv dio globalne svijesti. Kao takav, dobar dio bliske budućnosti već je kolonizirao zapadni pogled na svijet. Kada je *Radni plan* objavljen prvi put, kolonizacija budućno-

sti bila je poznata kao „pozapadnjavanje“. Danas ona potpada pod rubriku „globalizacije“. Možda je naivno izjednačiti prvo s drugim, ali je krajnji rezultat isti: proces koji transformira svijet u poslovično „globalno selo“, brzo smanjuje distance, sužava vrijeme i prostor, oblikuje i svijet u slici jedne kulture i civilizacije.

Treće, akademske discipline osiguravaju Zapadu njegovu krajnju moć: moć definiranja. Stvarna moć Zapada, zapadnog pogleda na svijet sa svim aksiomima i pretpostavkama, ne nalazi se u ekonomskoj muskulaturi (koja je također značajna), vojnim podvizima (nijedna druga sila na planeti ne može se mjeriti s vojnom moći SAD-a) i tehnološkom napretku (koji je postao evidentan s pojavom interneta). Ta moć nalazi se u moći definiranja. Zapad definira šta su, naprimjer, sloboda, napredak, civilizirano i građansko ponašanje, demokratija i ljudska prava, pravo, tradicija i zajednica, razum, matematika i prirodne nauke, ko je diktator, terorista ili umjeren, šta je stvarno i šta znači biti ljudsko biće. Akademske discipline osiguravaju obrazovni, naučni i racionalni legitimitet za definiranje koncepata. Nezapadne kulture i civilizacije jednostavno moraju prihvatiti te definicije ili će biti disciplinirane od disciplina, te definirane izvan svog postojanja! To se upravo dešava islamu i muslimanskim društvima – to je stvarna katastrofa.

Ta tri aspekta akademskih disciplina vezana su za moć; a bez konsultiranja i seciranja pitanja moći nećemo postići napredak ili reformu – ali to ipak zamišljamo ili planiramo. Imajući u vidu ovaj okvir modernog znanja uspostavljen na moći i njegovu strukturu podijeljenu na naučne discipline, koje djeluju kao hidraulična dizalica, legitimno se može dovesti u pitanje preporuka da se „osnuju centri za izvrsnost u raznim oblastima, prvenstveno u društvenim naukama“, kako navodi El-Affendi. Premda naglašavamo „izvrsnost“, završit ćemo u oblastima koje podrivaju i marginaliziraju muslimanske kulture. Šta uopće tačno znači ta „izvrsnost“? Kako Henzell-Thomas navodi u vezi s videoigrom, „možemo govo-

riti o profesionalnom ubici, ali zar ne bi bilo poprilično čudno kazati da je Mario *izvrstan* ubica, osim ako pripadamo mafiji?“ „Izvrsnost nije samo pitanje ličnog majstorstva u domenu određene aktivnosti i vještine, ili učinkovitosti u izvršavanju nekog zadatka, već uključuje i izvrsnost ljudskoga karaktera, što sa sobom nosi moralnu i naposljetku duhovnu dimenziju. Postoje dokazi u svijetu sporta da amateri često gaje više etičke vrijednosti od profesionalaca, vjerovatno zato što njihov cilj nije pobijediti po svaku cijenu.“ Čak je i „centar izvrsnosti“, usmjeren ka postojećim disciplinama u društvenim naukama, presađena stvar ako se nalazi u muslimanskom svijetu; a ako je uspostavljen u zapadnjačkoj instituciji, on jednostavno čuva prevlast Zapada. U svakom slučaju, on doprinosi onome što Henzell-Thomas naziva osjećajem kulturnog „beskućništva“ muslimanskih društava.

Prema tome, problem s kojim se suočavamo razmišljajući o reformi visokog obrazovanja u muslimanskim društvima nije jednostavno taj da „sekularni akademski model nije ideološki neutralan“ te da „podupire materijalističko-konzumeristički pogled na svijet“, kako navodi Henzell-Thomas – a to shvatanje proizlazi iz *Radnog plana*. Problem je u tome što vrijednosti i pretpostavke „sekularnog akademskog modela“ ustvari čine paradigmu – one *jesu* paradigma, kao i stvarni gradivni materijal akademskih disciplina. Stoga se ne mogu odstraniti ideološke i kulturne predrasude „sekularnog akademskog modela“ ako se djeluje prema njima, unutar te paradigme. Čak i ako se ne slažete, ili želite pristupiti ovoj temi iz potpuno drugačije perspektive, paradigma zna kako će vas disciplinirati i pripitomiti. Jer, bez tih ideoloških pretpostavki i kulturnih vrijednosti nema ni akademskih disciplina.

Ovdje će od koristi biti nekoliko primjera kako bismo ilustrirali ovu gustu argumentaciju. Uzmimo za primjer naučnu disciplinu eugenike iz XIX stoljeća. Ona je ispravno osuđena od dobronamjernih članova akademske zajednice i potpuno odbačena. Ali nije nestala; ponovo se pojavila kao „razvoj“, koji je ra-

zvio potpuno iste evolucionističke pretpostavke i okvir kako bi kategorizirao nezapadne nacije, društva i kulture: nerazvijene, u razvoju, „u nastanku“ (kao iz poslovičnog blata), razvijene, visokorazvijene. Ustvari, razvoj nije nimalo manje podmukao i zlonamjeran prema svojim efektima na nezapadne narode od eugenike. Razmislimo o antropologiji, koja se, posramljena ulogom sluškinje kolonijalnih poduhvata, pokušala redefinirati kao „refleksivna antropologija“, „postmoderna antropologija“, „radikalna antropologija“ – postoje časopisi posvećeni „preispitivanju antropologije“. Ipak, aksiomi i pretpostavke ove naučne discipline ostaju netaknuti i, uprkos svim obećanjima da će biti odgovorna prema ljudima koje izučava, antropologija se teško može nazvati humanom naučnom disciplinom. Nedavni zapisi antropologa koji rade među plemenima u oblasti Amazona – gdje je krv ukradena i prodana korporacijama za istraživanja i analizu DNK, zatim ubačeni virusi da se ispita imunitet, a plemena su ohrabrivana da budu nasilna za dobrobit kamera – jasno pokazuju da su sve kolonijalne pretpostavke i kulturološke predrasude ove naučne discipline žive i vitalne. Većina antropologa danas radi za korporacije, gdje pomažu u razvijanju kulturno osjetljivih proizvoda koji bi mogli biti prodani na „novim tržištima“.

Prema tome, zadatak reforme obrazovanja u muslimanskim društvima mnogo je dublji od onoga što smo dosad zamišljali. Taj zadatak ima dvije osnovne komponente: dekonstruirati definirajuću snagu modernog sistema znanja – zajedno s njegovim disciplinama, institucijama i procesima – i njegov zapadni pogled na svijet; kreirati alternativne paradigme oblikovanja znanja, koje u obzir uzimaju historiju, naslijeđe i tradicije islama te nude humaniji i na vrijednostima zasnovan pozitivan odnos prema onome što čini obrazovanje i njegov napredak.

Potreba za novim paradigmama nije samo muslimanska briga. Ustvari, sve veći broj naučnika, na Istoku i na Zapadu, dovodi u pitanje dominantne paradigme – a tako i definirajuću moć

Zapada – i prizivaju humanije paradigme koje u obzir uzimaju raznovrsnost i pluralnost naših društava, kao i potrebe životne sredine i planete u cjelini. Promjene u savremenom kontekstu i ubrzani tempo novih tehnologija i inovacija koje mijenjaju svijet znače da su te potrebe postale urgentni zahtjevi.

## SAVREMENI KONTEKST

Reforma je, po svojoj naravi, aktivnost usmjerena na budućnost. No, ona počinje u sadašnjosti; bez uzimanja u obzir konteksta u kojem živimo i djelujemo smisljena reforma nije moguća. Svijet se mnogo promijenio otkako je prvi put objavljen *Radni plan*. Postao je više globaliziran i uvezan. Stara paradigma prema kojoj Amerika predvodi svijet dovodi se u pitanje kako se moć premješta na Kinu, Indiju i Brazil, te Rusiju, koja se ponovo rađa (ove zemlje poznate su kao blok BRIC). Počinju se javljati ozbiljne pukotine u akademskim disciplinama, višestoljetnim bastionima stabilnosti. Kapitalistički ekonomski sistem ne funkcionira, ili funkcionira samo u slučaju jednog procenta svjetske populacije, ljudi koji gomilaju glavninu svjetskog bogatstva na račun sve veće nejednakosti. Ekonomska teorija napada se unutar i izvan akademske zajednice. Značajan broj u posljednje vrijeme objavljenih knjiga pokušava je odbaciti, kakva je *Capital in the Twenty-First Century* autora Thomasa Pickettyja, u kojoj autor pokazuje kako je nejednakost postala unutrašnje obilježje ekonomskog napretka. Teorija razvoja potpuno je raskomadana. U vremenu Google mapsa, geografija nije više što je nekad bila. Ustvari, niko više ne izučava geografiju – svi izučavaju gradove, prostornu spoznaju, urbane pejzaže, turizam, životnu sredinu, sve i svašta pod rubrikom geografije. Epistemološki posmatrano, prosvjetiteljska ideja modernosti propala je, što je postalo neupitna činjenica. Propast modernosti pripri-



suje se zapadnoj paradigmi, koja je nametala svoje razumijevanje promjene ne obazirući se na druge kulture. Modernost i s njom povezani koncepti napretka, učinkovitosti i razvoja, načinili su od golemih prostranstava naše planete zone pogođene nepogodama – a najočitiji primjer jesu klimatske promjene. „Moderni čovjek“ duboko je umiješan u mijenjanje same planete: ljudsko ponašanje i njegov utjecaj na Zemljinu atmosferu donijeli su toliku promjenu da se nazire nova epoha – što je dovelo do koncepta antropocene, nove geološke epohe koja se mjeri od vremena kada su ljudske aktivnosti počele vršiti utjecaj na Zemljin ekosistem. Pojam postmoderne, reakcije protiv destruktivnog utjecaja modernosti, također je utabao svoj put. Današnji naglasak na apsolutnom relativizmu doveo je do fragmentacije svijeta, te povećanih razdora i neslaganja. I dok odbija veliki narativ, postmoderna je predstavila liberalni sekularizam kao veliku teoriju spasa, što se ispostavilo kao novi oblik imperijalizma. Postmoderna se javlja na globaliziranom poravnavanju razlika koje prijeti potpunom izumiranju kulture u završnoj postkulturi; generirala je duboku krizu identiteta koja je glavni izvor svekolikih sukoba u današnjem svijetu. Teorija i proces globalizacije u kojima se globalizacija posmatra kao jednosmjerna ulica gdje ideje teku u suštini od Zapada ka Istoku, gdje se zapadna kultura, političke institucije i „slobodno tržište“ posmatraju kao injekcija koja se, milom ili silom, mora dati ostatku svijeta, nisu ništa manje katastrofalni. Čak je i koncept multikulturalnosti, ukorijenjen u modernosti i postmoderni, postao isprazan, besmislen i lišen svakog oblika moći. Razliku je pretvorio u fetiš. U osnovi, svi ovi narativi – modernost, postmoderna, globalizacija, multikulturalnost – u privilegiran položaj stavljaju liberalni sekularizam, a tako potiču i prevlast zapadne kulture i zapadnjačkog načina bivstvovanja i djelovanja. Upravo zato Kina i Indija ispadaju više zapadnjačke nego sam Zapad. Sve više se navodi da su za stare paradigme prošla stara dobra vremena.

Dakle, kriza – u svim svojim društvenim, kulturnim i intelektualnim dimenzijama – s kojom se susrećemo nije ograničena na muslimanska društva. Zapad se također nalazi u stanju duboke krize. Ustvari, kriza je po svojoj naravi svjetska. Ona je posljedica većeg broja faktora tokom posljednjih par desetljeća. Naprimjer, promjene se dešavaju mnogo brže. Radna snaga i brzina kompjutera udvostručuju se svake dvije godine – kako je predviđeno Mooreovim zakonom. Jedan pametni telefon sada ima više kompjuterske snage od svih kompjutera upotrijebljenih za slanje čovjeka na Mjesec. Bilo je potrebno trideset i šest godina da se odredi genom muhe, trinaest godina za ljudski genom, a sada se vaš genom može odrediti u jednom danu. Glasoviti futurist Jim Dator ističe da se suočavamo s „cunamijem promjene“. Kako svijet postaje sve više globaliziran, postajemo sve više i više međusobno povezani. Ustvari, cijeli je svijet velika mreža ispresijecana mrežama pojedinaca, grupa, zajednica, institucija, korporacija i nacija, stalno međusobno povezanih Twitterom, Facebookom, Instagramom, *emailom*, interesnim grupama na internetu, mobilnim telefonima, porukama, videokonferencijama i blogovima. Globalne televizijske kuće emitiraju vijesti dvadeset i četiri sata dnevno. Kada su stvari umrežene, one su sklone tome da postanu kompleksnije. Većina problema s kojima se suočavamo po svojoj prirodi su globalni, uvezani u splet mreža, utvrđeni u okolini sve brže promjene, te su stoga visoko kompleksni. Nema više ništa jednostavno u „popravljanju ekonomije“ ili rješavanju problema nedostatka energije, ili borbi protiv pandemija (kao što pokazuje epidemija ebole), u poduzimanju nečega u vezi sa siromaštvom i nepismenošću ili mijenjanju društvenih, obrazovnih ili kulturnih institucija. Kompleksna pitanja obično se nazivaju „opakim problemima“ – kako bi se riješio jedan problem, mora se riješiti čitav niz drugih, međusobno povezanih problema. Jedan kompleksan sistem u sebi ima mnogo logički nestalnih pozicija, problema koji zahtijevaju sukobljene ideje

kako bi se razumjeli a kamoli riješili, te brojne grupe nepomirljivih pogleda. Tako kontradikcije postaju norma.

Sasvim je prirodno za jedan kompleksan sistem, pun kontradikcija i koji prolazi kroz brzu promjenu, da izazove pozitivan povratni efekat i ubrza ka ivici haosa. Zato se stalno nalazimo na rubu krize i katastrofa širokog vidokruga od „propasti tržišta“, turbulentnih političkih promjena, socijalnih nemira, pandemija, masovnih migracija, masovnog izumiranja vrsta, pa čak i krize „standardnog obrasca“ fizike!

Na drugom sam mjestu nazvao trenutna turbulentna vremena u stanju promjene – gdje je naglasak na kompleksnosti, kontradikcijama i haosu – „postnormalnim vremenima“. Funkcija ove teorije jeste naglasiti da se urušavaju uobičajene paradigme što su vodile Zapad i ostale. Ovdje je dovoljno kazati da to uključuje konvencionalne pojmove proizvodnje znanja, njegove strukture utemeljene na naučnim disciplinama, te institucije i procese koji ga održavaju i promoviraju. Da bi bilo koja reforma imala smisla, moramo oblikovati „post-“ paradigme – one koje prelaze granice postojećih „normalnih“ paradigmi.

Kompleksan i dobro uvezan svijet zahtijeva cjelovitu i unificiranu perspektivu znanja i obrazovanja – jedan od „prvih principa“ *Radnog plana* bio je „jedinstvo znanja“. No, trenutna paradigma u biti dijeli znanje u manje i manje izolirane segmente: eksperimentalne nauke odvojene su od društvenih, društvene su nauke izolirane od humanističkih, humanističke su nauke odvojene od umjetnosti; svaka naučna disciplina unutar ove vještačke podjele drži se u hermetičnim odjeljcima, ljubomorno čuvajući svoju moć i teritoriju. Tako svaka disciplina može postići više, ali nije u mogućnosti da se izbori s kompleksnim problemima, povezanim s nizom drugih problema u zajedničku mrežu. Garry Jacob, izvršni direktor Svjetske akademije za umjetnost i nauku (međunarodne organizacije od pet stotina intelektualaca, čiji sam i ja, moram reći u interesu punoga diskursa, član), opi-

suje sadašnji sistem proizvodnje znanja i viskokog obrazovanja „nešto kao vožnju Fordovog modela T iz 1914. godine po modernim autoputevima“. „Moderno sekularno i naučno obrazovanje“, piše on, „umnogome je ograničilo svjesno prenošenje vrijednosti na mentalne, organizacijske i radne vrijednosti, što vodi ka prenošenju temeljnih ljudskih vrijednosti u prostor neformalnog društvenog učenja. Stremljenje ka krajnjoj objektivnosti lišilo je obrazovanje njegove najvrednije suštine.“ Tako smo danas „stigli do kritičkog časa gdje su ovjekovječenje i produžavanje postojeće paradigme u obrazovanju i drugim oblastima potpuno neadekvatni za odgovor na potrebe humanosti“, te „postoji i stalna potreba da se prevaziđu postojeći koncepti i obrasci kako bi se mogao pojmiti i primijeniti sistem sposoban da upotrijebi bogati ljudski potencijal a koji ostaje uglavnom nerazvijen i zanemaren u postojećem sistemu“.

Društvene nauke u „postojećem sistemu“ jedan su od glavnih krivaca za trenutnu paradigmu. Svjetska akademija za umjetnost i nauku desetljećima istražuje probleme proizvodnje znanja, a u jednoj njihovoj studiji navodi se:

U društvenim naukama konzistentnost i ujednačavanje između i preko granica naučnih disciplina predstavljaju rijedak izuzetak. Teorije koje vladaju svim naučnim disciplinama egzistiraju u hermetičkim odjeljcima, svaka u svom zasebnom svijetu principa i fenomena. To je skoro kao da su politička, društvena, ekonomska i psihološka ljudska bića ustvari različite vrste, od kojih svaka ima jedinstven karakter, a ne višestruke uloge i polja izražavanja zajedničke svim ljudima. Uz nekoliko izuzetaka, svaka od društvenih nauka teži razumijevanju i opisu posebne dimenzije društvene stvarnosti s minimalnim pozivanjem na ono što se dešava u drugim dimenzijama. Mikroekonomske teorije pretpostavljaju niz specifičnih uvjeta rijetko vidljivih u stvarnom svijetu, a sve varijacije posmatra kao nametnute izvana, a ne kao prirodne i nezibježne činjenice međuodnosa ekonomskih, društvenih, političkih i psiholoških dimenzija stvarnosti. Ova tendencija do-

stiže vrhunac u neoliberalnom konceptu slobodnih ili nereguliranih tržišta, zasnovanom na premisi da su zakon i regulative ustvari vanjski faktori koji se upliću u pitanja uobičajenog pokreta što teži ravnoteži između ponude i potražnje. U stvarnosti, pak, svega par tržišta – ne računajući crna tržišta i podzemlje – mogu oupće opstati bez zakonskog i regulatornog okvira koji određuje i štiti pravo na vlasništvo i ugovorne odnose. Pored toga, ekonomija zanemaruje golemi nemonetarizirani dio ljudske aktivnosti, sve što ljudi rade bez razmjene novca, samu srž naše egzistencije bez koje nijedno društvo niti kultura ne bi mogli opstati i funkcionirati, a predstavljalo je oko 80% vrijednosti u vremenu Adama Smitha. Podjela i fragmentacija stvarnosti predstavljaju glavno pravilo i način djelovanja u društvenim naukama. Granice između naučnih disciplina i koncepata ne privlače samo pažnju; one koče otkriće i izučavanje procesa koji prelaze te granice i opterećuju razvoj u željenim pravcima.

Prema tome, ni muslimanskim društvima ni Zapadu više ne trebaju društvene nauke koje ne mogu odgovoriti na izazove postnormalnih vremena što „prkose shvatanju i odlukama zasnovanim na prevladavajućim principima i specijaliziranom znanju razvijenom u okviru zasebnih disciplina društvenih nauka“. Kako bi bile sposobne za budućnost, navodi ova studija, društvene nauke moraju se pozabaviti kompleksnošću i međuovisnošću „svih oblika života i njihove fizičke okoline; društvenom kompleksnošću mnoštva interakcija i međusobnih odnosa među ljudima, njihovim institucijama i kulturama; psihološkom kompleksnošću svjesnih i podsvjesnih misli, osjećaja, stavova, potreba, želja, dojmova i poticaja s kojima se suočavamo u nerješivoj misteriji vlastitih ličnosti i ličnosti svih s kojima smo povezani“. „Opaki problemi“ zahtijevaju pristup koji naglašava međusobnu povezanost svega („jedinstvo stvaranja“); višedimenzionalne političke, ekonomske, ekološke, društvene i kulturne izazove koji nas sve pogađaju, na Istoku i na Zapadu („jedinstvo ljudskog roda“), te činjenicu da svi živimo međuovisne živote na Zemlji,

prebivalištu našeg zemnoga putovanja („jedinstvo života“). Prema tome, ispostavlja se da su prvi principi, aksiomi pogrešno u *Radnom planu* nazvani „metodologijom“, od suštinske važnosti za usmjeravanje postnormalnih vremena i opstanak u budućnosti za svekoliki ljudski rod.

Svaki pokušaj proizvodnje znanja koji počiva na ovim aksiomima, iako su ukorijenjeni u islamskoj misli i pogledu na svijet, suštinski je univerzalan. Prvi principi ne fokusiraju se samo na muslimane ili muslimanska društva, već na cjelokupan ljudski rod. Pored toga, prirodna posljedica ovih aksioma jeste to da se ljudska društvenost i individualnost ne mogu valjano razumjeti u okviru modernosti, postmoderne, sekularizma, pozitivizma, redukcionizma, formalizma i naturalizma, te brojnih drugih „izama“ koji su nas uostalom i doveli na rub haosa. Ljudska bića imaju svrhu. Mi izgrađujemo društvene, ekonomske, političke i kulturne institucije ne samo kako bismo odgovorili na određene potrebe i postigli određene ciljeve već kako bismo ostvarili i određene vrijednosti. Tragamo za znanjem ne samo da bismo bolje razumijeli i da bismo učinkovitije djelovali u stvarnome svijetu već i da promoviramo određene principe koji prisajedinjuju znanje s našim poželjnim vrijednostima, naglašavaju međuviznost stvaranja, ujedinjuju ljudski rod, promoviraju jednakost i pravdu, te čuvaju i ojačavaju život. Na to misli Henzell-Thomas kad stalno naglašava „holističko obrazovanje“ i insistira „da moramo govoriti o obrazovanju u univerzalnijem smislu“.

Svaki smislen pokušaj integracije znanja mora uključiti nauku i tehnologiju – a to je dosad ozbiljno zanemarivano u našim diskusijama. Henzell-Thomas izrazio je zabrinutost zbog „široko zastupljenog preneglašavanja primijenjenih nauštrb društvenih i humanističkih nauka u visokom obrazovanju“, ali je prezentirao i protuargument „da je umjesto toga neminovno naglasiti značaj nauke i tehnologije s obzirom na nespornu zaostalost naučnog istraživanja u muslimanskim društvima“. Istraživanje u

dvadeset država članica Organizacije za islamsku saradnju pokazalo je da su ove države trošile sedam puta manje sredstava od svjetskog prosjeka na naučno istraživanje u periodu 1996–2003. To iznosi 0,34 procenta ukupnog domaćeg proizvoda. El-Affendi je stava da se „dobrim dijelom zadovoljavaju osnovne potrebe društva za tehničkim vještinama“. Ibrahim naglašava da su neke bogate arapske države „ubrizgale goleme sume novca u nauku i tehnologiju, ali šta pokazuje napredak u istraživanju? To za sobom povlači pitanje: je li novac od nafte uložen za istraživanje, nauku i visoko obrazovanje ili je upotrijebljen da se kupi nauka i tehnologija?“ Predložio je da naši naponi u vezi s reformom treba da budu „širi kako bi privukli više naučnika i učesnika i fizičkih nauka“. Naveo je da se u „sadašnjem pristupu islamizaciji znanja prevelika pažnja usmjerava na društvene nauke, dok se kriza ummeta u praktičnom pogledu može okarakterizirati kao tehnološko i naučno zaostajanje za nemuslimanskim zajednicama“. Stoga je i predložio da naša nastojanja u pogledu reforme treba da budu proširena kako bismo privukli više naučnika i učesnika iz fizičkih nauka, što će s vremenom dati uravnoteženiju kritičku masu intelektualnoj sili.

Nekoliko stvari treba razjasniti u vezi s naukom i tehnologijom. Kako je Isaiah Berlin istakao prije više od pola stoljeća, nauka i tehnologija „više su od svega drugog oblikovale ljudsku historiju“ u našem vremenu. To je „svakako najuspješnija priča našeg vremena“, te stoga zahtijeva veliku pažnju iz svih uglova. Međutim, nauka se ne može istinski ukorijeniti u društvu gdje se izbjegava filozofija i gdje je upadljivo odsustvo kulture radoznalosti, istraživanja i naučnog pregalaštva. Šta god statistika kaže ili ne kaže, činjenica je da već duže od jednog stoljeća nije napravila pomak u muslimanskim društvima. Bez napredne naučne i tehnološke kulture, muslimani ne mogu igrati nikakvu ulogu u oblikovanju ljudske historije. Pored toga, odvojiti nauku od ostalih aspekata znanja kao da je ona potpuno odvojena aktivnost, kako navo-

di Tayob, znači „nesporno odvojiti tehniku od kulture, što stvara binarne odnose između forme i sadržaja, sredstva i cilja. Takav pristup pretpostavlja da ne postoji ništa što veže (nauku), tehnologiju i etiku, formu i sadržaj. U našem vremenu taj pristup daje opravdanje za okretanje Zapadu i ponovo ojačava ovisnost, iako se čini da se ide ka neovisnosti“. U najmanju ruku, nauku i tehnologiju kao pokretačke snage budućnosti također treba podvrgnuti kritici i dekonstrukciji iz perspektive „prvih principa“. Henzell-Thomas se pita: „Ako muslimanska kultura prepoznaje istinsko znanje s moralnom čestitošću, zar onda ne bi trebalo da istražujemo moralne i etičke posljedice naučnog i tehnološkog napretka?“ Integracija znanja imala bi malo smisla ako bismo važan dio jedinačine ostavili izvan plana reforme. Kako ćemo valjano promovirati jedinstvo stvaranja, ljudskog roda ili života ako dozovlimo nauci i tehnologiji da podriju same te principe?

Tayob ide dalje i ističe da oni koji se zalažu za to da se društvene i humanističke nauke mogu odvojiti od tehnoloških nauka, ustvari govore u prilog tome da će „prve biti izvedene iz intelektualnog naslijeđa islama, dok će druge biti uvezene i razvijene na temelju napretka postignutog u laboratorijama i fabrikama izvana (uglavnom sa Zapada). No, intelektualno naslijeđe islama osigurava nam oboje: bogatstvo naučnih radova i jednako čudesno naslijeđe u oblasti društvenih i humanističkih nauka. Potrebno nam je i jedno i drugo kako bi naša buduća nastojanja bila održiva. Međutim, nije ovo pitanje vraćanja na klasični islamski okvir – iako, kako navodi Ibrahim, znamo da Kuća mudrosti u Bagdadu tokom zlatnog doba islama nije iznjedrila samo filozofe, već i eminentne naučnike, budući da je sveobuhvatno traganje za znanjem dovelo do pojave „filozofa naučnika“ vičnih širokom spektru intelektualnih disciplina. Naše klasično naslijeđe proizvod je jednog drugog perioda, prije više od hiljadu godina, kada je promjena bila spora pa čak i kvazistatična a društvo funkcioniralo na sasvim drugim nivoima kompleksnosti. Naša klasična misao imala je vla-



stite probleme, naročito u vezi s pluralnošću i raznolikošću. Čvrstim vezivanjem za klasičnu misao dovodimo se u opasnost od previđanja pluralnosti i raznolikosti unutar islama, te možemo skončati negirajući vitalne alternativne paradigme koje nisu u potpunosti usklađene s klasičnim pogledom. Ipak, treba da učimo iz nasljedstva, nadograđujemo ga i promišljamo o djelima naših velikih mislilaca kako bismo otkrili koliko su njihove ideje značajne u savremenom dobu, umjesto da – kako je Ibrahim jednom rekao – čuvamo pepeo njihove vatre kako ne bi krenuo dalje zajedno s plamenom.

Nove paradigme ne javljaju se preko noći niti zamjenjuju postojeće paradigme odjednom i niotkuda. Za promjenu paradigme potrebna su desetljeća održive misli i pregalaštva. Često nova paradigma nastaje u sjeni stare. Ovdje se još jednom suočavamo s paradoksom: da bismo generirali novu paradigmu, treba da budemo stručni i izvrsni u staroj! El-Affendi u vezi s tim piše:

Većina istraživačkih ustanova potiče interdisciplinarni i krosdisciplinarni rad. Neki univerziteti, poput Arizona State Universityja, eksperimentiraju ponovnim konfiguriranjem naučnih disciplina (potpuno ukidajući antropologiju u korist nauke o „istraživanju ljudskih bića“, koja spaja biologiju, arheologiju, geografiju, historiju itd.). Neki drugi poduhvati otišli su i dalje, potpuno brišući naučne discipline i prisiljavajući sve akademsko osoblje da rade skupa.

Međutim, u tom slučaju i dalje je potreban neko ko je vičan starijim temeljnim disciplinama, istovremeno razumije posljednje domete analize diskursa i potpuno je svjestan novih metodologija.

I ne samo to, potrebne su i uže specijalnosti. Niko danas više ne može savladati u potpunosti sve ogranke fizike i hemije, a kamoli da je dobar u svim medicinskim specijalizacijama. Stoga nije moguće dokinuti mnoge uže specijalnosti u naučnim disciplinama, a kamoli čitave

discipline iz jednostavnih praktičnih razloga. No, i ako odlučimo dokinuti naučne discipline, tijelo koje poduzima tako nešto mora uključiti i one koji su kompetentni u svim relevantnim disciplinama kako bi se osiguralo da se ništa ne izgubi, a dobije mnogo takvim potezima. Inače, moglo bi se desiti kao s Mongolima koji su bacali knjige u Tigris nemajući pojma šta se nalazi u njima.

Postoji i druga strana mongolske jednačine. Kako Umberto Eco pokazuje u romanu *Ime ruže*, specijalizacija može dovesti do toga da se zna mnogo o određenoj temi, ali se istovremeno sasvim malo zna o kompleksnim obrascima koji sačinjavaju tkaniu znanja. Ili, kako navodi Ibrahim, dok tragamo za specifičnim interesima, naši umovi nikada ne smiju biti „barbarizirani“ specijalizacijom, da parafraziram španskog intelektualca Joséa Ortegu y Gassetu. Moramo ostati otvoreni za ideje iz drugih naučnih disciplina i opću filozofsku narav svoga vremena. Prema tome, na jedan ili drugi način, stare se paradigme zadržavaju dok se razvijaju i rastu nove, i tako postanu nove paradigme – a stare i dalje mogu nastaviti svoj put na neki način. Tako naš projekat reforme obrazovanja treba posmatrati kroz više generacija. Sjeme koje zasadimo u svom vremenu dat će plodove tek u ne tako dalekoj budućnosti.

## PITANJE JEZIKA

Pošto smo odredili o čemu želimo govoriti, treba da odlučimo i kako ćemo o tome govoriti. Upravo smo zato odvojili dosta vremena za pitanja jezika. Jezik je osnovno sredstvo pomoću kojeg učimo, podučavamo, prilagođavamo se promjeni i unapređujemo znanje. On je neodvojiv od načina na koji iskazujemo svoj pogled na svijet, kako se vidimo kao pojedinci i društva, kako formiramo

svoje viđenje svijeta što nas okružuje, te kako se angažiramo u svijetu da bismo ga mijenjali. Ipak, jezik je pun dvosmislenosti te stoga predstavlja plodno tlo za pogrešno razumijevanje i nesporazume. Jezik je nadmoćno pomagalo kulture; kao i kultura, i jezik ima historiju, slojevit u kao golemo arheološko nalazište i spremište stečenog značenja. Witgeinstein je još napisao da je jezik poput labirinta malih ulica i trgova, starih i novih kuća, te od kuća nadograđivanih u različitim periodima; sve je to okruženo mnoštvom novih kvartova s pravim i uređenim ulicama i jednakim kućama. Poput starog ali uspješnog grada, kakvi su Fez ili Istanbul, jezik je živ, utjelovljuje život, prilagođavajući se novim svrhama. No, veza između jezika i društvene promjene nije, niti je kada bila izravna i uniformna. Na drugom sam mjestu napisao:

Tekst je uvijek podložan kontekstu, a kontekst osigurava različite omjere promjene i upotrebe jezika i njegovih višestrukih značenja. Tako je i društvo, poput jezika, uvijek djelo u trajanju, gdje se ideje i stavovi, kao i ponašanja, čuvaju, prilagođavaju, napreduju, liberaliziraju i mijenjaju u skladu s raznolikošću pozadina i vjerovanja stanovništva u cjelini.

Što je društvo kompleksnije, ono razvija specijaliziranije kontekste. To pogoduje nastanku specijaliziranih grupa, profesija i disciplina učenja, kao i interesnih skupina i subkultura, a svaka od njih može razviti vlastiti jezik kako bi međusobno raspravljale o svojim pitanjima. U različitom omjeru i s različitim udjelima, ti specijalizirani jezici i značenja mogu se uliti u glavni tok ili ostaviti traga na ostatak društva općenito. Kompleksnost podrazumijeva da različita, čak kontradiktorna značenja riječi mogu i dalje postojati jedna pored drugih ili se mogu istovremeno koristiti u različitim grupama. Nova značenja i konotacije u jeziku se razvijaju, a ne postoji kruti zakon koji će dokinuti stare konotacije, asocijacije ili ono što se unosi.

Stoga treba da budemo precizni u upotrebi jezika: moramo reći ono što zaista namjeravamo, te biti sigurni da kažemo ono što mislimo. Ili, kako je to kazao Henzell-Thomas, „jedan od naših središnjih ci-

ljeva treba biti da dostignemo nivo terminologije koji osigurava orijentaciju i ravnotežu u načinu na koji upravljamo konceptima“. Moramo razlučiti autentične koncepte od iskrivljenih i lažnih, njihova historijska značenja od značenja koja bismo im željeli podariti kako bismo izbjegli to „da budemo uvučeni u ideološke etikete ili da one manipuliraju nama“. Prema tome, naš prvi zadatak u kretanju ka novim paradigmama jeste razvoj „uravnotežene i nijansirane terminologije zasnovane na različitim nivoima opisa“, što predstavlja „ključno sredstvo rješavanja lakih dihotomija“.

(Ako ništa, kratka zajednička terminologija pomoći će nam da izbjegnemo apsurdne termine kao što je „islamskost, islamicitet“ (engl. *islamicity*), koji u sebi nose konotacije svireposti (*ferocity*) i jetkosti (*causticity*). Tokom diskusije naišli smo na „indeks islamskosti“ opisan kao „mjerjenje zakona i vladanja, ljudskih i političkih prava, međunarodnih odnosa i ekonomskih faktora“, ali u odnosu na promoviranje islamskih vrijednosti. Države koje se nalaze na vrhu liste i smatraju se najvjernijim vrijednostima Kur’ana – Irska, Danska, Švedska i Velika Britanija – bile bi ustvari prestravljene da znaju kako je islamicitet ubačen u njihova društva poput elektriciteta.)

Taj zadatak počinje od samog opisa onoga što smo riješili učiniti, te o čemu želimo razgovarati. Upotrijebio sam termin „reforma“, ali je pitanje da li je to proces reforme, rekonfiguracije, revitalizacije, ponovnog vizioniranja ili transformacije. Traganje za odgovorom, prema mišljenju Henzell-Thomasa, jeste „potraga za zlatnom žilom, pravom mjerom i proporcijom uloženom u stvaranje. To je visoko postavljen cilj, ali zar ne govorimo o „visokom“ obrazovanju?

Henzell-Thomas ljubazno je predložio spisak termina upotrebljivanih u literaturi a koje bismo mogli uzeti u obzir. To su:

1. *Reforma* se često koristi. Naprimjer, koristi se u dokumentu Sjevernoameričkog islamskog svjetskog foruma

„Visoko obrazovanje u arapskom svijetu“, koji zajedno organiziraju Brookings projekat o odnosima SAD-a s islamskim svijetom i državom Katar. Isto tako, *reforma* se koristi u imenu konferencije „Reforme u islamskom obrazovanju“, održane 9. i 10. aprila 2011. godine na Univerzitetu Cambridge. Ovdje treba napomenuti da koncept reformiranja potencijalno može imati negativne konotacije (za tradicionaliste), budući da može ukazivati na radikaln, čak revolucionaran zaokret od tradicionalnih normi i ortodoksnih učenja.

2. *Rekonfiguracija* odaje dojam ponovnog modeliranja, rekonstrukcije, mijenjanja oblika. To je svakako jedan od važnih izazova, kao naprimjer u potrebi da se reformiraju vladajuće strukture i da se potaknu značajne strukturne promjene kako bi se pozabavilo problemima masovnog priliva studenata, koji žele postati dijelom tercijarnog sistema obrazovanja u muslimanskim društvima. Međutim, ne postoji samo očigledna potreba za restrukturiranjem, već i za revitalizacijom sadržaja i vrijednosti.
3. *Revitalizacija*, termin (zajedno s *reformom*) upotrijebljen u prigodnom članku Abdul-Hamida Abu Sulaymana pod naslovom „Revitalizacija visokog obrazovanja u muslimanskom svijetu“ (Revitalizing Higher Education in the Muslim World, IIIT, Februar 2007), kao i kasnijim člancima istog autora. Takva revitalizacija uključuje, prema Ibrahimu, „ponovno oživljavanje islamskog znanja i misli“.
4. *Revizija*, termin upotrijebljen u Izvještaju *Arab Human Development* iz 2002. godine, a ovaj izvještaj poziva na „radikalnu reviziju obrazovnih sistema u arapskom svijetu“ i „program reforme obrazovanja na svearapskom nivou“.

5. *Ponovno vizioniranje* ili *revizioniranje*. Prvi termin upotrebljava se u članku što ga je profesor Paul Smeyers (Univerzitet Ghent) prezentirao na godišnjoj konferenciji Društva za filozofiju obrazovanja Velike Britanije; članak je naslovljen „Ponovno vizioniranje budućnosti: demokratsko građansko obrazovanje i islamsko obrazovanje (Re-envisioning the Future: Democratic Citizenship Education and Islamic Education), a prezentiran je na New Collegeu Univerziteta Oxford na skupu održanom od 30. 3. do 1. 5. 2012. godine. Drugi termin može imati opći dojam ponovne evaluacije, ali potencijalno sa sobom nosi i pejorativne konotacije vezujući se za *revizionizam*, termin koji ne ukazuje samo na kritičko preispitivanje historijskih činjenica ili postojeće historiografije, što uključuje i reviziju temeljnih ideoloških premisa, već može imati negativan prizvuk negiranja općeprihvaćenih činjenica institucionalnih historičara, ili (u slučaju fikcijskog revizionizma) stvaranja znatnih izmjena u karakteristikama ili okolini određene priče. Treba naglasiti da se nijedan od ovih termina ne upotrebljava u studijama budućnosti, gdje se obično koristi termin *vizioniranje* – stvaranje vizije za budućnost.
6. *Reinvencija*, naslov međunarodne konferencije iz oktobra 2002. godine bio je „Reinvencija visokog obrazovanja“, gdje je govoreno da visoko obrazovanje u muslimanskim državama treba „radikalno reinventirati“.
7. *Regeneracija*, termin često korišten u smislu religijskog buđenja i „revivalizma“, ili u urbanom planiranju za razvoj i dodatnu urbanizaciju zajednice.
8. *Transformacija*, termin usko vezan za genetiku, gdje ukazuje na prirodno ili vještačko mijenjanje ćelija, a upotrebljava se u značenju obuhvatnih promjena, kao što ga je Dale Eickelman u junu 1999. godine upotrijebio.

bio na predavanju Fondacije „Templeton“ o religiji i svjetskim pitanjima pod naslovom „Dolazeća transformacija muslimanskoga svijeta“.

9. *Revolucija*, termin što ga favoriziraju radikali i oni koji nastoje preokrenuti *status quo*, a ponekad se upotrebljava u vezi s obrazovanjem. Tako se u jednom članku iz *University World Newsa* navodi: „Saudijska Arabija je među arapskim i muslimanskim zemljama lider u akademskim nastojanjima, a pridružuje se međunarodnoj naučnoj i visokoobrazovnoj revoluciji“.

Svi ovi termini dolaze zajedno sa svojim zasebnim historijatima, nose pozitivne i negativne konotacije, te su stoga problematični. Dodatni se problemi javljaju kad govorimo o „autoritetu“ i vraćanju na „prvobitne izvore“. Jer, ako prihvatimo autoritet onih koji „znaju“, vraćamo se na početak: tu se upravo izvodi legitimitet za autoritet. Šta Henzell-Thomas podrazumijeva pod „autentičnim“ kada traži da „jasno razlučimo autentične koncepte od lažnih i iskrivljenih“? Ko definira šta je autentično? Možemo li nedvosmisleno ustanoviti šta je autentično u historiji? Da li je autentično ostalo statično u historiji ili se mijenjalo? Možemo li jasno odrediti „samu suštinu“ stvari ako se one često definiraju i redefiniraju te tako gube „izvorna“ značenja?

Pitanja poput ovih potiču neke velike teme. No, osnovni problem jeste očigledni naboj između teškoće jasnog ustanovljavanja šta bi trebalo biti „autentično“ (te stoga i definiranja naših termina u vezi s trenutnim uvjetima) i odanosti, koliko je to moguće, „samoj suštini“ stvari. Mnogi mladi muslimani danas pokušavaju otkriti šta to oni smatraju „autentičnim islamom“, čak se vraćajući na prve i primarne izvore, ali opet se vrate na literalističke pristupe. U stvari, oni često prihvataju autoritet onih što znaju na putu do literalističkog tumačenja toga šta znači biti musliman u XXI stoljeću. Kako objašnjava Henzell-Thomas, autentičnost i autori-

tet povezani su tako što je izvorno značenje „autentičnog“ u engleskom jeziku bilo „autoritativno“. Ta riječ dolazi od grčke riječi *authentikos*, a njeno osnovno značenje jeste „imati autoritet izvornog stvoritelja“, dakle ovjereno (ili potpisano) da dolazi iz tog „izvora“, a ne nekog lažnog. Ovdje se suočavamo s jednim paradoksom: kako ostaviti prostor za promjenljiva i nepromjenljiva značenja, što je također suštinska misija izbjegavanja opasnosti hronične neukorijenjenosti i nesnalaženja s jedne, te jalovosti i nepromjenljivosti autoritativne dogme s druge strane.

Postoji također jasna veza između „autentičnog“ i „izvornog“. Biti izvoran, u grčkom, znači biti „u skladu s našom prirodom“. Budući da svako posjeduje tu urođenu sposobnost – čak i jednostavni nepismeni ljudi imaju sposobnost razumijevanja univerzalnih načela – svako može biti „izvoran“. Henzell-Thomas piše: „Sve to vuče porijeklo iz predhistorijskog indoevropskog korijena iz kojeg su u engleskom nastale riječi *same* (isti), *similar* (sličan) i *single* (jedan, jedinstven). *Jednostavan* čovjek jeste *jedinstven*, nepodijeljen, neko ko je uvijek *isti*, vjeran sebi (Šekspir: *To iznad svega, da tvoje biće bude nepatvoreno*). Jednostavnost je kao ogledalo koje odražava božansko jedinstvo u srži svakog ljudskog bića.“ Originalan čovjek može biti autentičan i stoga autoritativan (premda ne i autoritaran), jer je ovjeren osobinama konačnog *autoriteta*, izvornog Stvoritelja. To nas direktno veže s prvim principom jedinstva života i njegovih temelja, islamskog pojma čovjeka kao *halife*, Božijeg „namjesnika“ ili „predstavnik“.

Glavni cilj ovdje jeste zaštititi se od ideoloških konstrukcija islama, kao i od apsolutnog relativizma promoviranog tako snažno u postmodernističkoj misli – te se usmjeriti ka pluralnosti. Izvorno francusko gledanje na ideologiju posmatralo ju je kao nauku o idejama i njihovim istinama i greškama, ali se ovim terminom ubrzo počeo označavati ukupni sistem misli, emocije i stava prema ljudima, društvu i svemu. Islamski pokreti, poput



Muslimanskog bratstva i Jamaat-e-Islami, često su predstavljali islam kao sveobuhvatnu ideologiju, opći i sveukupan sistem koji nijednom neslaganju, alternativnim perspektivama ili pluralnosti ne dozvoljava da uzmu maha. Relativizam je vrijedan kada promovira različite poglede, percepcije i obzire, pa čak i kada sugerira da različita gledišta ne moraju po svaku cijenu biti apsolutno tačna i valjana. Međutim, problem nastaje kada sugerira, kao u postmodernizmu, da uopće ne postoje istine niti išta što nam može podariti smisao. „Tako, isto kao što bismo mogli razlučiti kreativni svijet ideja od apstraktnih konstrukcija ideologije“, navodi Henzell-Thomas, „moramo biti svjesni potencijalne zamke u obliku jedne vrste relativizma koji dokida svako ustaljeno značenje.“

Ustvari, Henzell-Thomas donosi važan spisak termina koje treba jasno međusobno razlučiti:

*Identitet od tribalizma i sektaštva, raznolikost od razdvojenosti, jedinstvo (u različitosti) od jednoličnosti i prokletstva standardiziranih jednokulturnih stavova koji stvarnost podvajaju na jednostrane ili jednopolarne poglede na svijet te tako i na izolirajuće patologije civilizacijske narcisoidnosti i kulturnog autizma. Istovremeno treba da razlučimo autoritet Božije objave koja oslobađa ljudsku dušu od autoritarnosti nametnute uskim ljudskim formulacijama koji dušu stavljaju u okove; zatim postojanje apsolutnih i bezvremenih istina od tiranije apsolutizma koji uništava svekoliki kontekst. Proces se može dalje provoditi razlučivanjem zajednice od komunalizma (ili komunitarizma), srodstva od relativizma, te individualnosti od individualizma i solipsizma – vjerovanje da postoji samo čovjek i njegovo iskustvo; i konačno sekularizma kao ideologije koja teži da marginalizira ili isključi religijske glasove u javnom prostoru od sekularnosti u proceduralnom smislu, koja osigurava vjersku slobodu i daje prava svim manjinama.*

Slično tome, kvalitete *individualnosti* ne treba miješati s *individualizmom*, koji čovjeku ne daje referentnu tačku iza njegovog ega i zadovoljenja njegovih vlastitih želja. Izražavanje individualnosti, koja ne podrazumijeva ništa više od ostvarenja i iskazivanja jedinstvenosti

svakog ljudskog bića, nije u neskladu s potrebama zajednice. Upravo suprotno, u vremenu sve većeg sterilnog konformiteta, jednoličnosti i standardizacije, doprinos kreativnih pojedinaca svjesnih sopstvenog potencijala nikada nije bio potrebniji kao sredstvo obogaćivanja i revitalizacije zajednicâ. *Komunalizam* će uvijek sumnjičiti pojedinca za individualizam, ali će živuća *zajednica* poštovati i njegovati individualnost kao valjan izraz raznolikosti te istovremeno biti u stanju da uspostavi ravnotežu između pojedinačnih potreba i načina izražavanja s jedne i kolektivnih prava s druge strane.

Vodeće načelo u određenju značenja naših termina, prema El-Affendiju, treba biti ravnoteža; treba da se prisjetimo kako nam Kur'an kazuje da nisu isti oni koji znaju i oni koji ne znaju, te poslušamo upozorenje Svetoga Teksta da ne slijedimo slijepo prethodne naraštaje i klasične učenjake. No, poznavanje sebe u postnormalnim uvjetima ograničeno je, odnosno isprepleteno s trima vrstama ignorancije – što ih je tako čudesno popularizirao neoliberal Donald Rumsfeld – poznatim znanim, nepoznatim znanim i nepoznatim neznanim (što ustvari možemo smatrati Nemišlju). Potreban nam je čitav niz različitih i višestrukih perspektiva kako bismo se suprotstavili tim vrstama ignorancije – a ne samo da pretpostavljamo da oni što znaju ustvari znaju bilo šta! Pored toga, moramo pretpostaviti da je svaka perspektiva valjana u svom domenu – drugim riječima, to je poznato znano. No, čak i ovdje postoje elementi ignorancije kojima ćemo se morati pozabaviti. Prema tome, nije baš jednostavno dostići uravnoteženu poziciju u vezi s nekim pitanjem kao što se čini. Tu je i pitanje razlučivanja između ravnoteže i kompromisa, kako naglašava Henzell-Thomas i ilustrira tu distinkciju poredeći ravnotežu s umjerenošću:

Mogli bismo je dobro shvatiti u autentičnom kur'anskom smislu (ili ustvari u Gazalijevom konceptu zlatne sredine kao ideala ljudskog karaktera), ali je vjerovatno ne bismo željeli prihvatiti u značenju jalo-

vog kompromisa ili u smislu kako se često primjenjuje u javnom diskursu i u medijima, gdje je „umjeren musliman“ ustvari dobar (ne previše religiozan) musliman, tih i nevidljiv u javnom prostoru, efektivno ustrojen i discipliniran.

Ravnoteža postaje važna i u jednom drugom pogledu. Ibrahim primjećuje da su muslimanska društva postala „široko“ fragmentirana između ortodoksije i heterodoksije. On navodi:

Ističem riječ „široko“ jer to nije bipolarna podjela zato što se mogu vidjeti različite i promjenljive sjenke, sive u međuprostoru. Na jednom kraju tog spektra imamo ultrakonzervativne tradicionaliste koji predstavljaju ono za što tvrde da je „pravi“ islam. To su selefije, koje su godinama stekle semantičke srodnike poput vehabija, fundamentalista, pa čak talibana i al-Kaide (Posljednja dva jesu politički pokreti, ali ko može reći gdje završava religija, a počinje politika?). Sada, naravno, imamo majku svih fundamentalista zvanu ISIL, s njihovim brendom islamske države, koji će se pozivati na sve i svašta kako bi dokazali svoj legitimitet. Na drugom kraju spektra imamo ultraliberalne naprednjake, koji predstavljaju sve dijametralno suprotno drugoj strani. Oni potpuno odbijaju Šerijat, hadise smatraju pukim izmišljotinama, Kur'an posmatraju općenito samo kao knjigu parabola, dok u procesu postoji sistemski nesklad u formi i strukturi o pitanju obreda, poprilično odvojenim od krize postulata vjere. Između ta dva ekstrema nalaze se različite nijanse sive boje, a u sredini su umjereni. Ustvari, ove oznake upotrebljavam proizvoljno. To je tema koja ne zaslužuje samo da se dalje istražuje, već – po mome mišljenju – treba biti integrirana u diskurs s veoma jasnim planom: kako premostiti ovaj ponor koji nastavlja razdvajati ne samo muslimane i nemuslimane već duboko i muslimane međusobno. Ovim ne želim kazati da su moralna čestitost i etičnost u obrazovanju nevažni, već da se to mora posmatrati na djelu, a ne u objavljivanju namjera.

Pri bilo kojem pokušaju reforme moraju se priznati i prepoznati ove distinkcije. Upravo u takvom procesu – uključujući semantičku analizu islamskih termina kao što su *halifa*, *emanet* i brojni

drugi koje dosad nismo spominjali, poput *šure*, *istislaha*, *zulma*, *ihšana* itd. – krenut ćemo naprijed ka pluralističkoj kur'anskoj viziji jedinstva u raznolikosti. Pluralnost nije samo puko priznavanje raznolikosti, ili tolerancija Drugoga, već slijeđenje naloga „međusobnog upoznavanja, s ciljem eksploatacije najbolje među svim tradicijama putem suživota, međusobnog priznavanja, aktivnog učešća i dostizanja ljubavi“, kako veli Henzell-Thomas.

Jedan termin koji zaista jesmo prigrlili bio je polilog, upotrebljavan u značenju široke razmjene mišljenja koja uključuje različite tradicije, perspektive i gledišta. On naglašava činjenicu da su više od dva glasa, perspektive i pozicije uključene u rješavanje kompleksnih problema; zatim da moramo cijeliti druge „istine“, neprobavljive druge pozicije, čak i ako nismo zadovoljni njima, kako bismo došli do pozicije konsenzusa, što se smisleno može nazvati „jedinstvom u različitosti“. Kako navodi Henzell-Thomas, „polilog je ništa ako se ne tiče odnosa. Mislim da je veoma važno naglasiti da to ne podrazumijeva samo govorenje, već i slušanje, široku vježbu slušanja.“ Polilozi, kojima ćemo se ubrzo vratiti, jedan su način upravljanja kontradikcijama i dihotomijama s kojima se stalno srećemo.

## KONTRADIKCIJE I DILEME

U našim raspravama više je puta istaknuto da bi za izgradnju čvrstog konceptualnog okvira za vizioniranje reforme visokog obrazovanja trebalo da razriješimo temeljne dihotomije s kojima se stalno i iznova suočavamo, a takve su tradicija i modernost, tekst i kontekst, stabilnost i dinamizam. Stablo reforme ne treba samo imati grane visoko prema nebu, već i čvrst korijen. U vezi s tradicijom i modernošću, naprimjer, istaknuto je da treba da zauzmemo uravnotežen pristup – obje imaju dobre i loše

strane, a obje su nam potrebne. Naprimjer, treba da prevaziđemo tradicionalističku paradigmu, tako čvrsto postavljenu u muslimanskim društvima, koja s prezirom gleda na modernost; ili da upotrijebim riječi Henzell-Thomasa, koja stalno svira o „mitu progresu“, hororima „individualizma“, „sekularizma“ i „modernosti“, te posmatra svekoliku ljudsku historiju kao silaznu putanju nakupljene entropije što čovjeka sve više odvaja od njegove „prvotne“ i „iskonske“ prirode. Međutim, u isto vrijeme moramo priznati da modernost nipodaštava tradiciju, podriva kulturno naslijeđe koje održava tradiciju i teži tome da tradiciju zamijeni modernim sekularizmom. Ne iznenađuje to što je društvena strana svakodnevnog života muslimana u opasnosti od izumiranja. Slično tome, ne treba da uljepšavamo tradiciju i da pretpostavljamo da je sve što je utemeljeno na tradiciji, ili na historiji i naslijeđu, po definiciji dobro. „U potrazi za alternativnom paradigmom s vlastitim integritetom“, naglašava Henzell-Thomas, „muslimani moraju kanalizirati želju za univerzalnošću u islamskim vrijednostima kako bi postavili temelj islamskog humanizma, budući da on određuje nešto od presudne važnosti za cjelokupan ljudski rod. U skladu s tim, vitalnost tradicije oslonjena je na univerzalni integritet koji može potvrditi vjerovanje da je takva muslimanska tradicija u stanju proizvesti neophodnu smjelost u njenoj primjeni i, u isto vrijeme, ponuditi obrazac za šire univerzalno opravdanje u komunikaciji sa sekularnom ili bilo kojom drugom tradicijom koja traži pažnju muslimana.“

Henzell-Thomas je načinio kraći spisak kontradikcija i dihotomija s kojima se moramo izboriti, a Ibrahim je taj spisak proširio, te on sadrži:

- znanje i vrijednosti;
- sekularizam i religiju;
- korisnost i beskorisnost;
- kvanitet i kvalitet;
- relativizam i transcendentnu stvarnost;

- efikasnost i moralnu izvrsnost;
- racionalno i animalno;
- pravdu prema sebi i nepravdu.

Mnoge od ovih dihotomija međusobno su povezane. Naprimjer, izazov pomirivanja znanja i vrijednosti može se predstaviti kao i izazov jednake zastupljenosti efikasnosti i moralne izvrsnosti, ili kvantiteta i kvaliteta. No, osnovna poenta u vezi s kontradikcijama, koje se često javljaju u kompleksnim sistemima, jeste to da su one po svojoj definiciji opozitni i nepomirljivi pogledi koji se ne mogu zamijeniti – mogu se samo prevazići. Drugim riječima, treba napraviti sintezu kontradikcija u novoj poziciji, koja u sebi uključuje većinu nekongruentnih elemenata različitih pozicija. Henzell-Thomas to objašnjava ovako:

U zapadnjačkoj oblasti razvojne psihologije K. Riegel identificira sposobnost prihvatanja kontradikcija, konstruktivnih suočavanja i nesinhroniziranosti kao najviši stepen kognitivnog razvoja, dok James Fowler povezuje dijalektičko mišljenje s razvojem vjere. Ovdje vrijedi napomenuti da dijalektički proces nije ni kompromis niti labavi relativizam, već kreativni naboj koji konačno transformira kontradikcije u komplementarnost, oslobađajući tako otvorenog mislioca ukorijenjenih navika i uvjetovanih obrazaca misli, uspostavljenih pripadnosti, straha od promjene i nestabilnosti, te odbijanja da pristupi bilo čemu što može biti prijetnja za njegovo 'ja'. Lažna sigurnost proistekla iz takvog uvjetovanja nije isto što i 'jamačno uvjerenje' (*jekin*), koje Gazali smatra proizvodom 'kušanja' (*zevk*) ili neposrednog iskustva.

Na vlastitom putovanju prema prevazilaženju kontradikcija i dostizanju „najvišeg stepena kognitivnog razvoja“, treba da počnemo od najveće među svim kontradikcijama: kontradikcije između „Nas“ i „Drugih“, koju veoma jasno artikulira Tayob.

Prema Tayobu, ta dihotomija počinje jasnom podjelom između onoga što se zove islamsko s jedne i neislamsko s druge

strane, a završava s politikom identiteta. Svi prethodni pokušaji reforme obrazovanja, uključujući i *Radni plan*, poklapaju se u koncepciji identiteta:

Oni vide sebe kao različite od Drugoga. Drugi se određuje kao jasno različit, bez obzira na to je li izvor opasnosti ili vrijednosti. Za neke je vlastito „ja“ u opasnosti od filozofije u humanosti, koji su pozivali na radikalno djelovanje u jednom ili drugom obliku. Za druge, pak, „ja“ može imati koristi od drugoga. Općenito, politike identiteta podržavale su ove projekte. Te su politike utemeljene i ukorijenjene na sebi i Drugome, u osnovi međusobno različitim i neskladnim. Bilo je malo zajedničkog između sebe i Drugoga: bez zajedničke historije, zajedničkih vrijednosti ili zajedničke sudbine.

Ova demonizacija i dehumanizacija Drugoga – ne samo Zapada, već i hinduističke Indije, autohtonih kultura i jezika; ne samo drugih sekti, već i drugih načina saznavanja, ustvari svih drugih načina bivanja čovjekom – dominantno je obilježje muslimanskog mišljenja. Oni koji odbijaju moderno obrazovanje, navodi Tayob, ne vide nikakvu vrijednost u Drugom; neki bi rado ubili Drugog, vjerovatno kako bi pokazali superiornost vlastite verzije islama! Tayob nastavlja:

Taj spisak Drugih nastavlja se širiti – počinje s *kafirima*, nastavlja sa šiijama, ali potom uključuje bliske saveznike koji se razlikuju u sitnim pitanjima. Oni koji podržavaju grananje također čuvaju granice između sebe i Drugog na stalnoj osnovi. Ironija, čak i tragedija, naravno leži u činjenici da bi jedinstvo ljudskog roda tako bilo izgubljeno. A oni koji predlažu integraciju bore se s temeljnim jedinstvom bivanja čovjekom, postavljenog naspram određenog „ja“. Oni naglašavaju vrijednosti Drugog kao izvora vrijednosti – ali ne drugoga kao Sebe.

Tayob ukazuje na to da smisljena reforma zahtijeva inkluzivniji i hrabriji pristup identitetu. Muslimani često pretpostavljaju da se suočavaju s jedinstvenim problemima te kreiraju programe i

institucije istraživanja ekskluzivno pogodne muslimanima. To je krnjav pristup kompleksnom i međusobno uvezanom svijetu. Problemi religije i sekularizma, kao i etička i tehnološka pitanja koja svjedočimo na Zapadu, u isto vrijeme predstavljaju i probleme muslimanskih društava – oni su odraz naših vlastitih problema. Način na koji je religija pretvorena u instrument, naprimjer, nije jednostavno problem kolonijalne historije i zapadnih društava, kako navode brojni muslimanski naučnici. Muslimanska su društva također pretvorila religiju u instrument. Evaluacija religije, njenog smisla, vrijednosti i pogleda na svijet stoga treba biti dio obrazovne reforme. Slično tome, svi problemi s kojima se suočavamo na svjetskom nivou ujedno su i problemi muslimana – pogodit će muslimane koliko i bilo koju drugu skupinu ljudi na svijetu. Nove paradigme treba da budu zasnovane na aksiomima da se „ja“ ne reflektira samo na Drugog, već je i projekcija neintegriranog „ja“, odnosno Jungovim jezikom, „sjenke“, neistraženih i nesvjesnih aspekata sebe, „tamne“ strane te stoga i goriva za demonizaciju svih koji su drugačiji od nas. Prema tome, glavni moralni, etički, politički, društveni, naučni, tehnološki i kulturni izazovi koji pogađaju svijet moraju biti integralni dio programa reforme.

Zanimljivo je da Tayob koristi Rumijeva shvatanja u razvijanju argumenata sličnih onima u teoriji postnormalnih vremena, zasnovanih na analizi istraživanja trendova, kompleksnih sistema u nastanku, teorije haosa, predviđanja i studija budućnosti. To je jasan pokazatelj da nam naše naslijeđe može biti od velike pomoći u ovom vremenu. S obzirom na to da se moć pomjera sa Zapada, ili kako Tayob navodi, „sutra se seli u Indiju, Brazil i Kinu“, treba da razvijamo partnerstva s onima „koji brinu za budućnost ljudskog roda i života na Zemlji“.



## RANGIRANJA I BUDUĆI NARAŠTAJI

U svjetlu sinteze naših promišljanja i ukupne analize ponuđene ovdje, diskusija o rangiranjima univerziteta čini se nepotrebnom. No, to zaista nije slučaj, jer El-Affendi navodi da je u sređenim industrijaliziranim društvima većina važnih debata o općem pravcu kretanja društva već razriješena. Te su debate ustvari ponovo izbile na površinu s većim zamahom, što se može iščitati iz mnoštva novih knjiga; pravac u kojem se kreću zapadna društva, ostatak svijeta i planeta u cijelosti danas se smatra štetnim po svekoliki život na Zemlji. To podstiče čitav niz pitanja o, da upotrijebimo Ibrahimove riječi, „zasljepljujućem pitanju svjetskih rangiranja“, gdje muslimanski univerziteti redovno prolaze izuzetno loše. Stoga treba da učinimo nešto kako bismo popravili taj položaj i uhvatili korak za drugima. Ali, za čim hvatamo korak? Za sistemom visokog obrazovanja koji se već raspada? Sistemom koji fragmentira znanje, učvršćuje strukturu zasnovanu na pojedinačnim naučnim disciplinama koje opravdavaju prevladavajuću paradigmu, sistemom što je generalno doprinio planetarnoj krizi s kojom se suočavamo? Želimo li se takmičiti s tim sistemom prema pravilima važećim u njemu i u istoj paradigmi kako bi naši univerziteti napredovali na ljestvici? Hoće li slijeđenje i dostizanje „kvaliteta obrazovanja“ na Zapadu, u svijetu u kojem prevladava monolitna paradigma kulturne dominacije, iskorijeniti osjećaj kulturnog beskućništva što ga imaju muslimanski studenti? I gdje bismo došli ako „uhvatimo korak“? Na mjesto gdje se, da upotrijebim riječi Harryja Lewisa u knjizi *Excellence Without a Soul* (često citiranoj u našim diskusijama), koledži i univerziteti „plaše govoriti o istini, smislu, svrsi i tome šta uopće znači biti ljudsko biće“; tamo gdje je „od ideala liberalnog obrazovanja ostalo jedino ime“, a niko ne podučava „stvarima koje će osloboditi ljudski um i duh“. Naravno, izbjegavanje sistema rangiranja ne znači da se odobrava postojeće sta-

nje stvari u visokoobrazovnim institucijama u muslimanskom svijetu. Kako je stalno naglašavano u našim raspravama, kvalitet obrazovanja na muslimanskim univerzitetima izuzetno je nizak, ne postoji sloboda istraživanja i propitivanja, a posljedica toga jeste da većina naših sjajnih studenata traga za postdiplomskim studijima na zapadu skoro prema rutini. Počinjemo priznavanjem trenutne stvarnosti, ali primamo i kritike zapadnih institucija jer su one, kako navodi Henzell-Thomas, „važan korektiv za pretpostavku da je lijek za obrazovanje u muslimanskom svijetu nekritička imitacija zapadnih modela, budući da je glavni kriterij za ‘uspjeh’ i ‘hvatanje koraka’ među slabašnim muslimanskim institucijama ustvari napredovanje na svjetskoj listi definiranoj po međunarodnim kriterijima i sistemima rangiranja.“ Poenta je u tome kako skupa – Zapad i muslimanski svijet – stvaramo novu paradigmu obrazovanja koja ne promovira samo kritičku misao i duh istraživanja, već podstiče na razgovor o istini, smislu, svrsi i tome šta znači biti ljudsko biće u današnjem kompleksnom i uvezanom svijetu.

Bolja diskusija razvila se o inkluzivnosti i mladom naraštaju. El-Affendi je naglasio da naše djelovanje treba biti empirijski utemeljeno, što vjerovatno znači da se moramo pozabaviti sadašnjim grupama studenata. U svom odgovoru El-Affendiju, Henzell-Thomas bio je eksplicitniji: „Možda će nam biti potrebna vodeća paradigma, ali je to konkretan empirijski angažman koji će nam dati mogućnost da preradimo privremene hipoteze u posljedičnom procesu dijalektike. Po mome mišljenju, za to moramo imati određeni uvid u to šta mladi (muškarci i žene) imaju kazati o vlastitom iskustvu“. Osnovna maksima studija budućnosti, pa tako i svih napora za reformu orijentiranih ka budućnosti, jeste to da „mladi ljudi *jesu* budućnost“ (ironija leži u tome što mali dio istraživanja budućnosti uključuje mlađe naraštaje). Sami reformatori nikada ne uživaju u plodovima svojih reformi (niti će iskusiti noćne more koje su oslobodili). Upravo sljedeća

generacija mora živjeti s reformama i pomjerati ih naprijed. Zato je od suštinske važnosti ne samo da uključimo mlade ljude u našu diskusiju, već treba da ih učinimo sastavnim dijelom našeg ukupnog projekta.

No, da bismo bili istinski inkluzivni, u diskusiju treba da uključimo sve one kojih se ona potencijalno tiče; naš empirijski pristup treba uključiti, kako veli Henzell-Thomas, „široku vježbu slušanja“. Za to postoje dva osnovna razloga. Prvo, ako djelujemo na osnovu jedinstva života i ljudskog roda, očito je neophodno imati što je moguće više predstavnika ljudskog roda u našim promišljanjima. Drugo, budući da se bavimo kompleksnim pitanjima i situacijama, važno je shvatiti da njihove višestruke dimenzije možemo dokučiti samo iz kompleksnih perspektiva. U kompleksnim sistemima u nastanku to je poznato kao Ashbyjev zakon neophodne raznolikosti: jednom kompleksnom sistemu potreban je drugi kompleksan sistem da bi se razumio i da bi se njime upravljalo. U istraživanju postnormalne nauke (*postnormal science* – PNS), gdje se analizi podvrgavaju sofisticirana naučna pitanja s kompleksnim etičkim, društvenim, kulturnim i okolišnim posljedicama, koristi se mehanizam nazvan „proširena zajednica saradnje“. On podrazumijeva široke konsultacije sa svima kojih se može ticati rezultat nauke – uključujući i kritičare koji se ne zalažu za istu paradigmu, potom novinare, laike. U postnormalnim će vremenima to teorija nazvati polilogom, u kojem su stručnjaci, kritičari, feministi, studenti, mladi istraživači i naučnici, kao i laici, izabrani svjesno i namjerno unutar strukturirane diskusije s ciljem postizanja pluralističke sinteze. Stvari se ne mijenjaju nabolje samo sa „starijom postavom glumaca“ kada se drugi, kojih se vjerovatno više tiče a svakako mogu više doprinijeti, osjećaju isključenima. Pozitivna, poželjna promjena, to smo naučili u posljednjim desetljećima, postiže se jedino inkluzivnim, otvorenim i transparentnim promišljanjem. To znači da svjesno treba da uključimo ljude različite životne dobi, spola,

sljedbi i perspektiva u naše sastanke – a onda da im damo dovoljno prostora da iskažu svoja gledišta. U najmanju ruku, moramo njegovati mlade neposrednim shvatanjem njihovih potreba, strahova i težnji. Nedostatak takvoga poštovanja i angažmana s mladim glasovima sigurno je jedan od glavnih razloga za mnoge probleme što pogađaju muslimanska društva.

## KRETANJE NAPRIJED

O čemu ustvari govorimo kad govorimo o reformi visokog obrazovanja? Odgovri koji se naziru iz naših dosadašnjih promišljanja mogu se zaokružiti kao izokretanje „neugodnih pitanja“, što ih je Henzell-Thomas postavio na kraju svog dugoga komentara na El-Affendijev članak, u pozitivne iskaze. Govorimo o „holističkom obrazovanju“ u univerzalnijem smislu. Cilj nam je kreirati novu paradigmu zasnovanu na prvim principima, kako su postavljene u *Radnom planu*, gdje se znanje, stvaranje, život i ljudski rod posmatraju integrirani u univerzalnom okviru. Prema tome, najmera nam je da prevaziđemo držanje za postojeće paradigme i modele (koji su po svojoj suštini dihotomni i međusobno suprotstavljeni) u shvatanju da je put prema naprijed ustvari novi modalitet svijesti, integrativan i inkluzivan, te podrazumijeva da se prigrli Drugi. U tom nastojanju želimo spriječiti da se vrijedni koncepti i kritike degeneriraju i postanu osakaćene ideologije i okamenjeni okviri misli – kako ne bismo ponavljali greške naših prethodnika. Namjera nam je da od zaborava otrgnemo dostignuća islamske civilizacije, pokažemo njihov značaj u savremenom dobu i da ih odvojimo od arhaizma i nostalgije, koji su osobenost civilizacijske propasti. Namjera nam je uravnotežiti kritičko mišljenje i etičke vrijednosti. Budući da želimo postati svjetionik izvrsnosti za svekoliki ljudski rod, sve-

sni smo potrebe da se takav potencijalno transformativan prilog objasni u terminima što su općenito razumljivi širem auditoriju. Mi to zamišljamo kao prilog razvoju obrazovanja u svim društvima, bez obzira na to jesu li muslimanska ili nemuslimanska. No, naš važniji cilj jeste generirati proces misli u kojem muslimani mogu misliti kao muslimani, te smisliti izlaz iz svojih savremenih kriza. Namjeravamo započeti proces koji će utrti stazu za preporod misli i duha istraživanja u muslimanskim društvima, pomjeriti muslimanska društva iz pozicije politike identiteta prema poželjnim vrijednostima, ohrabriti muslimanski angažman u savremenom svijetu sa svom njegovom kompleksnošću i kontradikcijama, te stvoriti građanstvo potpuno opremljeno da preuzme vodeću ulogu u modernom svijetu.

Ipak, možemo napraviti greške. Međutim, one će opet biti nove greške!

### *Šta treba da učinimo da bismo uspjeli u svojoj viziji?*

Moramo se uhvatiti u koštac s pitanjem reforme visokog obrazovanja s više različitih stajališta. Potreban nam je empirijski rad, ali i teoretska analiza, uključujući i ono što Henzell-Thomas naziva „sistematskim mapiranjem trenutnih diskursa, filozofija i teoretskih polazišta kako bismo potaknuli razvoj paradigme ukorijenjene u empirijskom istraživanju“. Moramo ponovo sagledati svoje filozofsko i intelektualno naslijeđe te ponovo otkriti ideje i pojmove značajne u savremenom dobu. Moramo shvatiti gradivni materijal proizvodnje modernog znanja i cijiniti snage što oblikuju savremeni svijet: „to se upravo čini priznavanjem i shvatanjem stanja svijeta u ovom vremenu u kojem se može odgovoriti na izazov vjerskog i kulturnog pluralizma“, kako navodi Henzell-Thomas. Stalno se moramo čuvati od onoga što bi se moglo nazvati „terminološkom entropijom“, te degrada-

cije i iščezavanja značenja u konceptualnim vokabularima: „to ne znači dati prednost vremenskom svijetu nad duhovnim svijetom, niti ih postaviti kao međusobno suprotstavljene, već shvatiti da su ljudski umovi različito uvjetovani u svakom vremenu, te da tradicija treba biti dinamično samoobnovljiva i odgovoriti na nove uvjete i nova pitanja, a sve kako bi ostala živa tradicija“. Treba da razlučimo dezorijentiranu intelektualnu radoznalost (bez obzira na to koliko je „otvorena“, „originalna“ i „kreativna“) od intelektualnog nastojanja utemeljenog na najvišim etičkim i duhovnim vrijednostima, što karakterizira istinsku veliku civilizaciju. Treba da budemo inkluzivni, da uključimo mlade naučnike, bolje predstavljamo različite spolove i sljedbe, te da se posebno slušamo. I treba da istražimo čitav obim metodologija uz čiju pomoć um može biti oslobođen krutih okvira misli, otpornih na modifikaciju i mijenjanje.

Cjelovitija slika javlja se kada kombiniramo ono što želimo postići s onim što treba da postignemo. U suštini, govorimo o tome da svijet ne postoji samo da bi se o njemu razgovaralo; on se mora stvoriti na osnovu aksioma i principa koje njegujemo. U procesu stvaranja novoga svijeta počinjemo razumijevati sebe, svoju historiju, naš međusobni odnos i odnos spram Drugih, te svoje mjesto u odnosu na Druge u svijetu. Prema tome, namjeravamo kreirati novi diskurs: sistem znanja, nove paradigme, koncepte, terminologiju, iskaze što imaju značenje i smisao za nas, a tako dekonstruiramo moć i ideologije te aktivno mijenjamo svijet.

Projekat zamišljen *Radnim planom* tako sada mijenja brzinu, pomjera se od „islamizacije znanja“ i postaje diskurs o „integraciji znanja“. Da bi novi diskurs u nastanku postao višegeneracijsko nastojanje u trajanju, a ne jednokratni pokušaj, potrebna mu je uspješna diskursna zajednica koja dijeli svoje aksiome i principe, djeluje zajedno s ciljem razvoja i ekspanzije diskursa koristeći njegove koncepte i terminologiju, te stalno preispituje svoja dostignuća i ciljeve. Nijedno ne može postojati bez onog

drugoga; tu dolazimo do El-Afendijevog „cirkularnog problema“ i rješavamo ga: „da bismo bili u stanju generirati novo znanje, potrebne su nam vitalne institucije; a da bismo imali vitalne institucije, potreban nam je novi oblik znanja, kao i kapaciteti proizvodnje i upijanja tog znanja. Prema tome, gdje i kako počinjemo?“ Djelujemo s obje strane istovremeno.

Predlažem da počnemo s mrežom diskursne zajednice koju gradimo od temelja prema gore. Kako se mreža – a tako i zajednica – slaže i razvija, proizvest će novo znanje, a to novo znanje uvest će u diskurs i pokrenuti ga. Treba da kreiramo formalnu, svjetsku mrežu pojedinačnih naučnika, intelektualaca, studenata postdiplomskog studija i aktivista koji prihvataju našu premisu da je hitno potreban diskurs „integracije znanja“. Važno je shvatiti da članovi te mreže ne mogu biti samo muslimani; trebaju nam ulazni podaci iz drugih kultura, i to ne samo sa Zapada već i iz Indije, Kine i Latinske Amerike. Ipak, u prvoj fazi, kada se uspostavljaju konture diskursa, vjerovatno će biti bolje da većina članova mreže bude iz reda muslimana. Mreža je „formalna“ u tom smislu da su njeni članovi izabrani na osnovu određenih kriterija, da je koordinirana i finansirana, da svi skupa rade unutar diskursa, te da svi učestvuju u održavanju i razvijanju tog diskursa. Istraživači rade u grupama, lokalnim ili međunarodnim, kao – kako se to naziva u mrežnoj teoriji – čvorovi. Svaki čvor, interdisciplinarni tim, hvata se u koštac sa specifičnim temama unutar općeg okvira – koristeći istu terminologiju i koncepte kao gradivni materijal svoga istraživanja. Svaki čvor bira svog voditelja, koji je odgovoran za djelovanje čvora i komunikaciju s koordinatorima. Tokom godine članovi mreže raspravljaju o svome poslu i traže ulazne podatke iz drugih čvorova putem digitalne tehnologije. Međutim, svi se čvorovi okupljaju na jednom mjestu jednom godišnje kako bi prezentirali nalaze svoga istraživanja, kako bi ih ocijenili i kritikovali ostali ravnopravni učesnici, te kako bi postavili plan za narednu godinu. Godišnja konferencija, vjerovatno jednosedmično oku-

pljanje, služi i kao podij za poduku budućih naučnika putem specifičnih radionica i predavanja o metodologiji, kritičke analize novih pitanja i izazova u budućnosti. Svaki član ima pristup cjelokupnom projektu integracije znanja, rezultatima istraživanja i njegovoj naučnoj zajednici. Rezultati projekta dijele se s muslimanskim i zapadnim institucijama visokog obrazovanja s vremena na vrijeme kako bi se čuli njihovi stavovi i kritike te kako bi se odgovorilo na njihova pitanja i brige. Čvorovi eventualno postaju El-Affendijevi dragocjeni „centri za izvrsnost“, smješteni na „više lokacija u muslimanskom svijetu i na Zapadu“. Međutim, njihova pažnja nije usmjerena na društvene nauke, već na specifične teme koje su sastavni dio diskursa „integracija znanja“. Povrh toga, ovi centri nisu nametnuti s vrha, utemeljeni na nekim planovima što smo ih iscrtali, već se razvijaju i sazrijevaju organski u uspješna mjesta misli i proizvodnje znanja.

Na osnovu dosadašnjih promišljanja, možemo identificirati četiri potencijalna čvora koje treba uspostaviti tokom prve faze projekta.

Prvo, kako je Tayob argumentirao toliko snažno, treba da počnemo s vrijednostima, što znači da moramo „ponovo otvoriti pitanja postavljena prvo u teologiji (*kelam*) kao reakciju na izazov racionalizma u historiji islamske misli“. Prvi principi osiguravaju nam opći okvir generalnih vrijednosti, ali da bismo krenuli dalje ka pojedinačnim pitanjima i temama, moramo razriješiti o kojim vrijednostima zapravo govorimo i koje vrijednosti promoviramo u kojim kontekstima. Nema jasno određenog odgovora na pitanje šta je dobrota: jezero svježe vode dobro je i osigurava zdrav napitak, ali isto jezero postaje loše kada okolina i drugi faktori zagade njegovu vodu. Pitajući: Koje vrijednosti treba promovirati u savremenom svijetu obilježenom naukom, kapitalizmom, raznolikošću, medijima i globalizacijom? Koje se vrijednosti trebaju promovirati u obrazovnim institucijama u odnosu na Drugog kao neprijatelja, komšiju, stranca i kao okoli-



nu? – Tayob postavlja opaka pitanja koja imaju kompleksne odgovore, koji se opet sami mogu mijenjati s napretkom nauke, pojavom novih tehnologija, promjenom naravi kapitalizma i kako sve brža promjena transformira društvo i društvene odnose. Čak i pitanje da li su te vrijednosti potpuno određene objavom zahtijeva snažan angažman kompleksne misli. Naš problem dijelom leži u tome što je filozofija zapravo iščezla iz muslimanskog svijeta – što je bilo jedan od razloga nazadovanja muslimanske civilizacije – a kao rezultat toga nemamo tradiciju bavljenja dubokim filozofskim i etičkim pitanjima. Pored toga, u kompleksnom, uvezanom i globaliziranom svijetu, često na ivici haosa, nije lahko odrediti, čak i za kulture sa živom filozofskom tradicijom, šta je dobro, bolje ili najbolje. Problem je postao još kompleksniji u vremenima sve brže promjene, kada ono što je dobro zapravo ne mora ostati dobro zadugo. Prema tome, problem se neće riješiti jednostavno pozivanjem na *kelam* ili filozofsku tradiciju mu'tezilija ili sufija. U nekim slučajevima, možemo pronaći relevantne i žive odgovore, kao što Tayob pokazuje na primjeru Rumija. Međutim, velika i dobra muslimanska civilizacija nije riješila sve probleme ljudskog roda; sva naša savremena pitanja etike i moralnosti, koja su duboka, kompleksna i imaju dinamične odgovore, ne mogu se riješiti pozivanjem na naše intelektualno i duhovno naslijeđe. Stoga moramo učiniti oboje: revidirati filozofsko naslijeđe islama i razviti savremenu filozofsku tradiciju islama, aktivno se uključujući u savremene filozofske trendove drugih tradicija koje se također bore s kompleksnim pitanjima etike i pokušavaju se ishrvati s moralnim i etičkim pitanjima s kojima se danas suočavamo. Stoga naglasak treba biti na savremenom kontekstu, a grupa treba biti istinski interdisciplinarna s predstavnicima iz drugih kultura.

Drugo, potreban nam je čvor koji će raditi na dekonstrukciji definirajuće snage sistema modernog znanja, uključujući i ono što Henzell-Thomas artikulira kao „sistematsko mapiranje sa-

dašnjih diskursa, filozofija i teoretskih polazišta“, te ispitati trenutnu paradigmu znanja i obrazovanja u muslimanskim društvima, a s namjerom kreiranja novih paradigmi oblikovanja znanja. Cilj je proizvesti alternative koje će biti inkluzivnije i humanije, ali istovremeno utemeljene na intelektualnoj historiji i tradiciji islama te istraživanju savremenih muslimanskih vrijednosti, provedenih u prvom čvoru.

Treće, stalno se vraćaju pitanja i teme naslijeđa i naše intelektualne historije. Naprimjer, Sachedina tvrdi da se „muslimanski mislioci moraju pozabaviti reaktualizacijom izvornog impulsa islamske tradicije, to jest težiti oblicima intelektualnog i duhovnog angažmana islamskog naslijeđa u višereligijskim društvima“. Međutim, on taj zadatak ograničava na „davno zaboravljeni islamski teološki diskurs što je bio snažan temelj pravno-etičke metodologije“, koja „se treba oživjeti kao javni religijski diskurs da bi se povećala neophodna primjenljivost teorije u praksi, teksta u kontekstu i konkretnom prostoru“. Naravno, „javna uloga religije nije ograničena na javne obrede koji se obavljaju pojedinačno i kolektivno“, ali svakako ne može biti ograničena ni na teologiju. (Usudio bih se reći da je dobar dio naše klasične teologije ujedno i dio našeg trenutnog problema.) Treba da posmatramo svoje naslijeđe u svojoj njegovoj sofisticiranoj raznolikosti – uključujući historijske diskurse o znanju u njegovoj klasifikaciji, filozofske rasprave i diskusije, historiju i historiografiju, naučna i tehnološka dostignuća, obrazovni napredak, planiranje gradova, okolišne i ekološke brige, društvenu i političku kritiku, umjetnost i književnost, te ostala ljudska dostignuća. Drugim riječima, treba da posmatramo muslimansku civilizaciju kao ljudsku civilizaciju – kao što je, naprimjer, prikazuje Marshall Hodgson, a ne samo kao krnjavu cjelinu opčinjenu teološkim pitanjima. Potrebna nam je grupa naučnika, uključujući stručnjake iz oblasti islama i islamske historije kao i historičare i filozofe nauke i tehnologije, umjetnike i književnike kao i

književne kritičare i historičare umjetnosti, kako bismo stvorili jasniju i cjelovitiju sliku svoga naslijeđa kao ljudskog dostignuća. Ili, kako bi rekao Hodgson, kao univerzalne „svjetske historije“ a ne samo kao historije islama. Funkcija ovoga čvora jeste osigurati relevantnu analizu naslijeđa koja će dati ulazna saznanja čvorovima jedan i dva.

Četvrto, potrebna nam je grupa sociologa, kritičara i futurologa da rade na savremenim trendovima – na tome kako oni utječu na muslimanska društva, kako mijenjaju društveno, ekonomsko i kulturno ponašanje, te kreiraju želje i težnje – i da istraže njihov utjecaj na buduće naraštaje muslimana. Smisljena aktivnost reforme može se jedino provesti s pogledom ka budućnosti. Nove paradigme koje namjeravamo razviti, promjena koju tražimo, mogu nastati jedino u budućnosti. Stoga moramo razumjeti svijet u kojem ćemo se možda naći za deset ili dvadeset godina: šta će nova preraspodjela moći značiti za muslimanska društva, s kojim će se novim zahtjevima suočiti muslimanske kulture i šta će biti potrebno muslimanima da opstanu u čak kompleksnijem i čvršće uvezanom svijetu budućnosti. Ta aktivnost uključuje shvatanje dinamike koja oblikuje savremeni svijet, kao i razumijevanje snaga promjene koje vode ka koloniziranijoj ili slobodnijoj budućnosti. Jednako je važno i to kako se različiti dijelovi istraživanja sastavljaju u opći diskurs, te kako se nova paradigma koju namjeravamo razviti uklapa u okvire što ih mogu proizvesti alternativni vidovi budućnosti. Ako bi se u jednoj rečenici trebalo formulirati šta namjeravamo uraditi, ona bi glasila: oblikovati življu budućnost islama, muslimana i svijeta. Tako ovaj čvor koristi rezultate prva tri čvora da razvije pozitivnu viziju muslimanskih društava i da oblikuje politiku, strategiju i procedure koje nas odvođe odavde – iz sadašnjosti pogođene krizom – tamo, u živu i uspješnu budućnost.

I dok ova četiri čvora imaju zasebne oblasti u kojima djeluju, oni ujedno djeluju interdisciplinarno i na integriran način

kako bi oblikovali novi diskurs integracije znanja. Naravno, pojavit će se i druge oblasti istraživanja, a u okviru njih i drugi čvorovi kako budemo napredovali. No, mislim da je ovo minimum s kojim treba da pokrenemo mrežu i diskursnu zajednicu integracije znanja. Dobar dio djelovanja mreže može biti baziran oko časopisa *American Journal of Islamic Social Sciences*: diskursnoj zajednici potreban je časopis koji zauzvrat postaje platforma oko koje se zajednica razvija i sazrijeva. Potrebno je vrijeme da se pronađu odgovarajući naučnici za naše početne čvorove; predlažem da ostavimo najmanje dvije godine kako bismo identificirali pojedince, dobili njihov pristanak i okupili ih na prvoj konferenciji.

Međutim, vrijeme do toga važno je iskoristiti za terenski rad. Postoje tri specifična projekta koji se moraju provesti kako bi se mreži *integracije znanja* osigurao temelj za početak djelovanja; oni se moraju započeti odmah.

1. Da bismo naučili nešto iz nedavne prošlosti i, kako veli El-Affendi, pojмили „šta je pošlo krivo“, potrebna nam je kritička studija iskustava IIUM-a u Kuala Lumpuru, kao i drugi eksperimenti poput Gülenovog pokreta, koji je osnovao niz univerziteta, te brojnih ismailijskih inicijativa što ih je predvodio Agha Khan, koji je osnovao katedre na raznim zapadnim univerzitetima, izgradio institucije visokog obrazovanja u Pakistanu i na drugim mjestima. Studija može također ispitati uspješne eksperimente u vezanim kontekstima (npr. izabranih institucija iz Singapura, Indije i Južne Koreje), gdje se primjećuje određeni uspjeh. Taj zadatak može preuzeti nekoliko istraživača i on se može izvršiti za godinu dana.
2. Potrebno je da svaki član grupe upotrebljava iste koncepte i terminologiju, to jest isti jezik u razvijanju diskursa. To zahtijeva izradu detaljnog leksikona engleskih i

islamskih termina i koncepata kako bi se izbjegle konfuzija i iskrivljivanje (od muslimana i nemuslimana jednako), te kako bismo ih definirali na naš poseban način, dali im savremeno značenje i inkorporirali ih u diskurs *integracija znanja*. Naprimjer, šta *mi* podrazumijevamo pod slobodom, ljudskim pravima, demokratijom, sekularizmom itd? Kakav je savremeni značaj termina kao što su *halifa*, *šura*, *idžma'*, *istislah* ili *ihsan*? Fizičar Niel Bohr jednom je kazao svom kolegi: „Ne. Ne, ti ne razmišljaš, samo si logičan“. Razlog je to što ne razmišljamo samo logički; mi također mislimo prema i u konceptima. Termini i koncepti osnovni su gradivni materijal pomoću kojeg se oblikuje svijet i koji oblikuje svijet. Raymond Willimas znao je to dobro: njegove *Ključne riječi* nisu samo razvile, kako naslov kazuje, vokabular za kulturu i društvo, već su postavile temelj disciplina kulturoloških studija, postkolonijalnih studija i imale golem utjecaj na nastanak postmoderne. Stoga nam je potrebno više od rječnika pojmova. Taj leksikon mora biti istraživanje mijenjajućeg značenja termina i koncepata, historijska i moralna kritika, te pokušaj savremene formulacije koja ima značenje u skladu s našim prvim principima – sredstvo za razvijanje nijansiranijeg shvatanja nezaobilaznih termina i koncepata koji postaju gradivni materijal diskursa *integracija znanja*. Funkcija mu je da postavi temelje novog integrativnog i inkluzivnog „modaliteta svijesti“ što nas približava novoj paradigmi. Ovaj zadatak može izvršiti jedan naučnik, stručan u oblasti lingvistike, ali se o leksikonu mora raspravljati i diskutirati u kolektivu da bi mogao biti široko prihvaćen.

3. Kako bismo osigurali da su svi članovi mreže *integracija znanja* svjesni suštinskih djela našeg intelektualnog i

književnog stvaralaštva, te kako bismo potakli poštovanje našeg bogatog naslijeđa među mladima, potreban nam je tekst o muslimanskim kanonima. To su djela univerzalnog značaja, nastala u islamskom djelokrugu, a treba da ih stalno i iznova iščitavamo. Kanoni služe kao repozitorij našeg pamćenja: ne samo da nas prosvjećuju o prošlosti, već da nam daju nadu i za budućnost. Stoga nam je potrebno više od pukog spiska autora kanonskih djela – treba da znamo ponešto o njihovom univerzalnem i sjevremenom sadržaju, kao i o savremenom značaju. Šta nam ta djela govore *sada*? U tom smislu, zanimljivo je sagledati utjecaj što ga je na akademsku zajednicu ostavila knjiga *The Western Canon* autora Harolda Blooma. S namjerom je napisana u vremenu kada su se počela postavljati pitanja o statusu i upotrebi korpusa uglavnom američkih filozofskih i književnih tekstova što su ih trebali pročitati studenti dodiplomskog studija – ne samo u SAD-u već skoro svugdje. Multikulturalnost je bila u modi i pitanja o svjetskoj književnosti i filozofskim tradicijama nezapadnih društava isplivala su na površinu; počeli su se javljati zahtjevi da se i nezapadni klasici predaju na zapadnim univerzitetima. Ustvari, brojne institucije mijenjale su svoje nastavne planove i programe. Bloomovo djelo nastalo je kao posljedica njegove brige da se napuštaju filozofski ideali, historijska dostignuća i književni klasici zapadne civilizacije. Međutim, nije to bilo samo pitanje toga šta studenti treba da čitaju, već i, još važnije, pitanje moći. Skoro samostalno promijenio je pravac i sve doveo u red! Dvadeset godina poslije, nove promjene odnosa moći u svijetu još jednom modificiraju formu kulture, umjetnosti i književnosti, kao i načina na koji se oni doživljavaju i izučavaju. Zato je ovo dobar trenutak da se napiše djelo koje će ponuditi cjelovitu per-

spektivu o muslimanskim kanonima, pokazati njihov univerzalni značaj, osigurati da ih članovi mreže *integracija znanja* budu svjesni i potaknuti studente da ih čitaju i da se bave njima. Bloom je godinama mukotrпно radio na svojoj knjizi, ali ovaj projekat može se izvesti u par godina ako se radi u interdisciplinarnom timu naučnika.

4. U našim je promišljanjima opetovano naglašavano da treba da slušamo mlade i da ih uključimo u naše diskusije. Određeni koraci u ostvarivanju tog cilja već su napravljeni, a naši budući sastanci i konferencije planirani su u vrijeme održavanja ljetnih škola IIT-a u Istanbulu, Sarajevu i na drugim mjestima. Učesnici sastanaka mogu se udružiti, a mladi naučnici mogu biti dovedeni kako bi jednakopravno učestvovali u našim debatama. Međutim, trebalo bi napraviti i jedan određeniji korak: naručiti istraživanje „dobne skupine“ kako bismo uvidjeli probleme, potrebe, strahove, težnje i nade ove generacije, te kako bismo shvatili koje će vrste vrijednosti i briga donijeti sa sobom u vezi s visokim obrazovanjem kada zasjednu na pozicije moći i utjecaja otprilike za jedno desetljeće. To ne mora biti razrađena aktivnost, iako može biti. Strukturiran pregled reprezentativnog broja trebao bi biti dovoljan!

Kralj je mrtav: „Islamizacija znanja“, kao i većina ideja, kreće dalje. Ona je bila proizvod svoga vremena i konteksta. Međutim, ostavila je naslijeđe: ako ništa, u artikulaciji briga o turobnom stanju muslimanske misli i obrazovanja, skretanju pažnje na eurocentričnu narav društvenih nauka i proglašavanju prvih principa. Idemo dalje s „integracijom znanja“. Neka dugo živi kralj. Nadamo se da je novi kralj propisno odjeven.

## BILJEŠKE I LITERATURA

- Citati Abdelwahaba El-Affendija, Abdulkadera Tayoba, Abdulaziza Sachedine i Anwara Ibrahima preuzeti su iz njihovih doprinosa simpoziju IIIT-a od 8. 10. 2014. godine o reformi visokog obrazovanja: Abdelwahab El-Affendi, „The Reconfiguration of Muslim Higher Education: Some Points for Reflection“; Abdulkader Tayob, „Identity and Islamic Educational Reform“; Abdulaziz Sachedina, „Reform of Education in the Muslim World“; Anwar Ibrahim, „Reflections on Abdelwahab El-Affendi’s ‘The Reconfiguration of Muslim Higher Education: Some Points for Reflection’ and Jeremy Henzell-Thomas’s ‘Comments’“.
- Citati Jeremyja Henzell-Thomasa navedeni su iz njegovih dugačkih komentara putem *email*a.
- Riječi indijanskog glasnogovornika navodi Benjamin Franklin u dokumentu „Remarks concerning the savages of North America“, London, 1784; citira ih Thomas Lambo, „Relevance of Western education to developing countries“, *Te-ihard Review* 2 (1) str. 2–4 (1976).
- Ismail Raji al Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1982); moji su navodi iz drugog izdanja ove knjige objavljenog 1989. godine. Citira se i članak Abdulhamida Abu Sulaymana pod naslovom „Revitalizing Higher Education in the Muslim World“ (IIIT, February, 2007).
- The 2003 Arab Human Development Report: Building a Knowledge Society (New York: UNDP, 2003).
- O naučnim disciplinama vidjeti: Vinay Lal, „Unhitching the disciplines: history and the social sciences in the new millennium“, *Futures* 34 (1), str. 1–14 2002; Vinay Lal, *Empire of Knowledge* (London: Pluto Press, 2002); Ziauddin Sardar, „Development and the Location of Eurocentrism, u: Ronaldo Munck and Denis O’Hearn (ur.), *Critical Holism: (Re)Thinking Development* (London: Zed Books, 1998).
- O trenutnoj krizi misli, paradigmi i naučnih disciplina vidjeti: James Galbraith, *End of Normal: The Great Crisis and the Future of Growth* (New York: Simon and Schuster, 2014); Susan Greenfield, *Mind Change* (London: Rider, 2014); Michael Harris, *The End of Absence: Reclaiming What We’ve Lost in a World of Constant Connection* (New York: Current, 2014); David Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism* (London: Profile Books, 2014); Richard Heinberg, *The End of Growth: Adapting to Our New Economic Reality* (West Sussex: Clairview Books, 2011); Henry Kissinger, *World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History* (London: Allan Lane, 2014);



Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction* (London: Bloomsbury, 2014); Michael Lewis, *Flash Boys* (London: Allan Lane, 2014); Evgeny Morozov, *To Save Everything Click Here* (London: Penguin, 2013); Naomi Klein, *This Changes Everything* (New York: Simon and Schuster, 2014); Richard, Slaughter, *The Biggest Wakeup Call in History* (Brisbane: Foresight International, 2011); i naravno: Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, prijevod na engleski jezik: Arthur Goldhammer (Boston: The Belknap Press, 2014).

- O krizi visokog obrazovanja u Evropi vidjeti: Adrian Curaj et al. (ur.), *European Higher Education at the Crossroads*, 2 toma (Heidelberg: Springer, 2012).
- O postnormalnim vremenima vidjeti: Ziauddin Sardar, „Welcome to Postnormal Times“, *Futures* 42 (5), str. 435–444, (2010); Ziauddin Sardar, „Postnormal Times Revisited“, *Futures* 67 (mart), str. 26–39, (2015); Ziauddin Sardar, „The Future of Arab Spring in Postnormal Times“, *American Journal of Islamic Social Sciences* 30, str. 125–136 Jesen (2013); John Sweeney, „Signs of Postnormal Times“, *East-West Affairs* 1 (3–4), str. 5–12 (2013); Jordi Serra, „Post-normal Governance“, *East-West Affairs*, Oktobar, str. 5–13 (2014); zatim specijalni broj časopisa *Futures* na temu „Postnormal Times“, urednik: Merry Wyn Davies, *Futures* 43 (2), str. 136–227 (2011). Postoji golema literatura o postnormalnoj nauci, vidjeti npr.: J. R. Ravetz i S. O. Funtowicz (1994), „Emergent complex systems“, *Futures* 26 (6), str. 568–582; J. R. Ravetz i S. O. Funtowicz (1999), „Postnormal science: an insight now maturing“, *Futures* 31 (7), str. 641–646; Jerry Ravetz (2004), „The post-normal science of precaution“, *Futures* 36 (3), str. 347–357; J. R. Ravetz (2013), „The Structure of Science in Postnormal Age“, *East-West Affairs*, 3. i 4. juli.
- O tome kako izučavati i istraživati budućnost, vidjeti: Ziauddin Sardar, *Future: All That Matters* (Hodder and Stoughton, London, 2013). O polilogu, vidjeti: „Beyond difference: cultural relations in a new century“, predavanje povodom 70. godišnjice British Councila, gdje je koncept prvi put predstavljen, u: *How Do You Know: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*, izabrao, napisao uvod i uredio Ehsan Masood (London: Pluto Press, 2006).
- Garry Jacob, „Towards a new paradigm in education“, *Cadmus* 2 (2), str. 116–125 (2014); Garry Jacobs, Winston P. Nagan i Alberto Zucconi, „Unification of social sciences: search for science of society“, *Cadmus* 2 (3) (2014) – dostupno na internetskim stranicama [www.cadmusjournal.org](http://www.cadmusjournal.org).
- O pitanju jezika, vidjeti: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* 18 (Oxford: Blackwell, 1953); Ziauddin Sardar, *The Language of Equality* (London: Equality and Human Rights Commission, 2008); Jeremy Henzell-Thomas, Predgovor (*Foreword*) knjige *Wholeness and Holiness in Education: An Islamic Perspe-*

ctive by Zahra Al Zeera (London: International Institute for Islamic Thought, 2001); Jeremy Henzell-Thomas, Pogovor (Epilogue) knjige: Ahmed Moustafa and Stefan Sperl, *The Cosmic Script: Sacred Geometry and the Science of Arabic Penmanship* (Inner Traditions International, forthcoming October, 2014); Jeremy Henzell-Thomas, „Beyond the Tower of Babel: A Linguistic Approach to Clarifying Key Concepts in Islamic Pluralism; u: *Citizenship, Security and Democracy: Muslim Engagement with the West*, uredila Wanda Krause (Richmond: AMSS UK, 2009); Jeremy Henzell-Thomas, „The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam“, u: *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, uredio Roger Boase (Aldershot: Ashgate, 2005); Jeremy Henzell-Thomas, „The Power of Words and Images“, rad predstavljen na konferenciji *Acknowledging a Shared Past to Build a Shared Future: Rethinking Muslim and Non-Muslim Relations*, organizatori: British Council i Centar za islamske studije (The Centre of Islamic Studies) Univerziteta Cambridge, 29–31. mart 2012.

- Drugi citirani izvori jesu: Harry Lewis, *Excellence Without a Soul* (New York: Public Affairs, 2007); Jean Gebser, *The Ever-Present Origin*, na engleski jezik preveli Noel Barstad i Algis Mickunas (Athens: University of Ohio Press, 1985, 1991); J. W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco: Harper and Row, 1981); Michel Foucault, *The Order of Things: Archaeology of the Human Sciences* (London: Routledge, 2001), 2. izdanje; Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1974), četiri toma, novo izdanje, 1977; Marshall Hodgson, *Rethinking History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity* (London: John Murray, 1959).





JEREMY HENZELL-THOMAS

## Integracija koju tražimo

Kojom stazom treba da krenemo kroz krajolik visokog obrazovanja, posebno u muslimanskim društvima? Kao osvjedočeni ljubitelj hodanja u prirodi, imajući u vidu to da sam prešao velike razdaljine u različitim predjelima „divljine“, mogao bih predložiti da tom zadatku pristupimo kao napornom putovanju, postavljajući sebi za cilj da pređemo što je moguće veću razdaljinu u svim vremenskim uvjetima i hvatajući svaki vidik na putu što se može zamisliti.

U tom pogledu, mogao bih napraviti opći uvid u stanje, koji se sastoji od što više mogućih pogleda i perspektiva, sintetizirajući i analizirajući što je moguće više dokaza. Korisno bi bilo početi od eseja objavljenih u časopisu *Critical Muslim*, kao što je „Educational Reform“ (br. 15, 2015). Marodsilton Muborakshoeva, naprimjer, istražuje evoluciju univerziteta u muslimanskim kontekstima. „Muslimani su u ranom periodu“ – piše ona – „aktivno tragali za tim da usklade poruku islama ne samo s postojećim kulturama već i s ranijim civilizacijama.“ Institucije visokog obrazovanja razvijene u klasičnom periodu, poput al-Azhara u Kairu, el-Karavijjina u Fezu i Zejtune u Tunisu, imale su „jedinственu arhitekturu, strukturu finansiranja i organizaciju znanja, a uvele su i studentske stepene (*idžaze*) i akademska zvanja“. Njihov pristup znanju bio je cjelovit; postali su „obrazac prema ko-

jem su kršćani u Evropi ustrojili svoje univerzitete“. No, to je historija. Modernim univerzitetima u muslimanskom svijetu, navodi Muborakshoeva, „nedostaje kreativan i originalan pristup usvajanju i proizvodnji znanja“, zbog čega mogu „sasvim malo doprinijeti na polju naučnog i tehnološkog napretka ili kulturoloških i religijskih studija“. Na isto ukazuje Martin Rose u detaljnom opisu univerziteta u Sjevernoj Africi. Egipat, Libija, Alžir, Tunis i Maroko su „među najvećim potrošačima na svijetu, odvajajući dobrih 5% nacionalnog dohotka i oko 20% vladinih sredstava na obrazovanje u posljednje pola stoljeća“. Ipak, žali se Rose, „učinak je poprilično slab“.

Krenuvši drugim putem, mogao bih se upustiti na kontroverznu teritoriju medresa. Kao što pokazuje istraživanje Ebrahima Moose pod naslovom *What is a Madrasa?* ili simpozij zasnovan na broju 15 časopisa *Critical Muslim*, krajolik se drastično izmijenio i njime dominiraju nisko rastinje, močvare i opasnosti na samoj stazi, ali i izvan nje. Mogao bih se povući na opustošeni vidik ispred sebe i uzeti to kao neoboriv dokaz hitne potrebe za reformom, kako navodi El-Affendi. Ili bih mogao kritički ispitati takmičarske modele i paradigme koje pretendiraju na to da definiraju prirodu i svrhu univerzitetskog obrazovanja.

Sve je to bezvrijedno. Želio bih ovome zadatku pristupiti ne kao geometar koji mjeri teritoriju, pa ni planinar što gleda u kartu tražeći izlaz iz kaljuže, već kao istraživač što traga za novim vidicima.

Stoga mi dozvolite da počnem s jednom pričom.

## NIJANSE ZNAČENJA

U studiji o pogledima na svijet nativnih stanovnika Amerike, fizičar F. David Peat (1994) tvrdi da zapadna kultura posjeduje

prirodnu tendenciju da upozorava, pomaže, podučava, daje instrukcije i traga za poboljšanjem umjesto da dopusti ljudima da uče iz svoga iskustva. Pod naslovom „Priča o znanju i saznavanju“ (A Story about Knowledge and Knowing), on navodi pripovijest što ju je ispričavao Joe Couture, tradicionalni vidar i terapeut, u kojoj istražuje posljedice tih dvaju načina usvajanja znanja i sukob između zapadnog obrazovanja i svog porijekla iz indijanskih plemena Crne Stope. Pripovijest pokazuje kako tradicionalni narod podučava pričajući priče utemeljene na svom konkretnom iskustvu više nego saopćavanju činjenica ili primjene apstraktnog logičkog rezoniranja. U ovom slučaju starac, opisujući iskustvo svoga unuka u jednoj lokalnoj školi, nije osjetio potrebu da analizira obrazovnu filozofiju škole niti da raspravlja o komparativnoj vrijednosti različitih pogleda na svijet. Jednostavno je ispričao priču koja je u prvi plan izbacila stvari koje su ljudi osjećali o utjecaju škole na lokalnu zajednicu.

Starčeva priča bila je o vremenu kada je on kao dječak morao krenuti na dugačko putovanje tokom rijeke Yukon do Dawson Cityja. Njegov stari kamionet se pokvario, a pred njim je bio naporan put od preko stotinu milja u nepovoljnim uvjetima. Na kraju je uspio. Starac je potom rekao da njegov unuk zna čitati i pisati, ali nije sumnjao u to da se, ako bi sam krenuo na isto putovanje, nikada ne bi vratio.

Na prvu reakciju i bez valjanog razmišljanja, mogli bismo lahko odbaciti obje priče kao nevažne u znatnoj mjeri. Uostalom, možete se pitati postoji li uopće potreba u modernom svijetu za očuvanjem kulture tako ovisne o muževnim vještinama trčanja, života u šumi i ratovanja, premda bismo se mogli složiti da je druga vještina hvalevrijedna kod Indijanaca iz Šest nacija – savjetovanje – neophodna, posebno u modernim društvima ophranim sve većim tegobnim problemima mentalnog zdravlja. Koliko će se često javiti potreba za vještinama koje će iziskivati od jednog dječaka da prelazi razdaljinu od stotinu milja po nerav-

nom terenu u nepovoljnim uvjetima, sve kako bi stigao kući? Ovih dana djeca jedva da idu pješke u školu, tako da je takvo putovanje opasno što se tiče njihovih roditelja.

Sardarov komentar o anegdota sa Šest nacija u drugom poglavlju ove knjige (Od islamizacije ka integraciji znanja) oblikuje temeljni paradoks koji pokazuje srž problema pred nama, ne samo konkretno u oblasti obrazovanja već i šire promjene paradigme i njenog utjecaja na napredak i propadanje civilizacija. Sardar tvrdi da ova anegdota ukazuje na nepriliku. Dok su Indijanci ispravno sudili da nove paradigme usvajanja znanja nisu bile pogodne za njihovo društvo u tom vremenu, taj izbor nije pomogao očuvanju njihovih kultura niti ih je spasio katastrofalne propasti. Indijanci, kao i muslimani koji su slijedili sličan put kasnije, nisu učinili ništa dobro za sebe tako što su ignorirali stanje stvari, budući da je razlika u moći što ju je učvrstio kolonijalizam „prve dovela do izumiranja, a druge do pokoravanja“. Kako bismo se suočili s ovim paradoksom, navodi Sardar, moramo uravnotežiti drugu stranu jednačine i pogledati u oči činjenici da naše duhovne i etičke vrijednosti ne mogu opstati bez moći koja će zaštititi naša društva od pokoravanja. Zatim dolazi do neizbježnog zaključka da muslimanska društva jednostavno moraju „cijeniti i dostići nivo izvrsnosti u savremenom znanju“.

Analiza ističe najznačajnije koncepte koji nas vode do novih vidika što treba da ih otvorimo. To treba biti stajalište koje će obuhvatiti široki panoramski vidik, odakle se pogled pruža na sve strane i u daljinu, te dubinu polja što nam daje oštar fokus kada nam je potreban. Kako bismo to postigli, prije svega treba da razumijemo da postoje različiti i u isto vrijeme komplementarni nivoi opisa u višeslojnoj i višestranost stvarnosti, gdje je raznolikost bila beskonačna i stalno promjenljiva, ali koja istovremeno ima svoj izvor i središte, nepromjenljivu suštinu koja je izvor svega i gdje svekolika raznolikost i višeslojnost pronalaze konačno jedinstvo i pomirenje.

Kako bismo obuhvatili to jedinstvo u raznolikosti u oblasti

obrazovanja, treba da kritički ispitamo (u idealnom slučaju i raščistimo) masivnu prepreku uzrokovanu ljudskom sklonošću razdjeljivanja stvarnosti na međusobno suprotstavljene i isključive ideje, pristupe i paradigme misli što generiraju i održavaju neprijateljske pozicije. Naravno, ta je sklonost ukorijenjena u nama u domenu dvojnosti jer, kako nam govori Kur'an, „Mi smo sve u paru stvorili“ (51:49). U eseju o moći obrazovanja objavljenom u časopisu *Critical Muslim* pod naslovom „Power“ (broj 14), naveo sam da su binarno razmišljanje i dihotomizacija ugrađeni u nas kao jedno od glavnih obilježja jednostavnog „narativa“ ili „pisma“ koje nam daje sredstvo da prosuđujemo i djelujemo brzo i odlučno. „Mi, i „oni“ predstavlja moćan poziv što potiče na djelovanje, sud i neprijateljstvo. Nasuprot tome, filozof koji detaljnoj analizi podvrgava logičke detalje svake pozicije, prihvata svaku kvalifikaciju, poštuje svaku poziciju, traži i najmanji dokaz i muči se sa svakom nesrazmjernošću i nijansom možda nikada neće ustati sa svoje stolice. Ta paraliza neodlučnosti jeste, naravno, krajnja pozicija na jednoj strani spektra, baš kao što na drugom kraju stoji uvjetovani refleks instant-mišljenja ili ukorijenjene predrasude, odražavajući našu sklonost ka „narrativnoj zabludi“, toj jednostavnoj priči što daje osjećaj utjehe u sve kompleksnijem svijetu. Dobro je poznato, naprimjer, da će u vremenu ekonomskog stresa, društvenog nazatka ili propasti civilizacije ljudi često kriviti „imigrante“ kao izvor endemskih problema u svom društvu. Krivljenje „drugoga“ karakteristično je jednostavno objašnjenje koje otklanja svaku potrebu za samopropitivanjem.

No, dilema predstavljena tim dvjema vrstama razmišljanja nije ograničena na ekstremne vrijednosti. Pojednostavljena doktrina „sukoba civilizacija“ (Huntington 1996), naprimjer, ne doživljava se općenito kao ekstremna. Upravo suprotno, uprkos tome što Fred Halliday (1997) njene „zapaljive banalnosti“ naziva „opasnim“ i tipičnim za pristup „širokog zamaha“, koji „ne vodi računa o činjenicama, zanemaruje historiju i ravnodušan je



spram čitavog spektra društvene teorije koja je, s dužnom pažnjom, ta pitanja posmatrala kao kulturu, socijalizaciju i tradiciju“, njene glavne zablude uporno su vezane za širok obim javnog mišljenja, političku kulturu i medije. Sve su nam to objektivne lekcije što pokazuju koliko smo ranjivi u brzom razmišljanju te kako dihotomizacija, često ključna osobina takvog razmišljanja, može brzo prerasti u normu i postati navika i standard.

Vrijedilo bi ispitati termine *dihotomizacije* i *dijalektike*. Dok prvi termin označava razdvajanje stvarnosti prihvatanjem polariziranog i opozitnog držanja koje odbija „drugoga“ te ne može uskladiti suprotstavljene pozicije, drugi termin u idealnom slučaju teži tome da oplemeni postojeću poziciju i unaprijedi znanje i civilizaciju putem kritičkog odnosa prema širem spektru dokaza i pluralnosti drugačijih perspektiva, kao i putem otvorenog dijaloga zasnovanog na poštovanju te poliloga sa širom zajednicom učesnika u komunikaciji. Kažem „u idealnom slučaju“ jer „diskusija“ općenito predstavlja kontinuum. Na jednom je kraju polarizirana „debata“ u kojoj svaka „strana“ želi odbraniti svoju „poziciju“, predlažući ili odbijajući „prijedlog“ i jednako (ili više) se oslanjajući na retoriku kao razuman argument i dokaz. Kao takva, „debata“ može tek učvrstiti prednost dihotomizacije i zacementirati postojeću hipotezu ili narativ. Na drugom kraju kontinuuma nalazi se napredni način mišljenja, posvećeno pregalaštvo „dijalektike“, u isto vrijeme strogo logično i otvoreno usmjereno na uspostavljanje veze.

Pozivanje na jednostavne priče također je sasvim jasno jedino u popularnosti i utjecaju etnocentričkih polemika Samuela Huntigtona (1996), Nialla Fergusona (2011) i Dinesha D'Souze (1995), u kojima se svaki izdvojeni glas odbacuje kao zalaganje za „kulturni relativizam“. „Relativizam“ je korisno strašilo tradicionalističkih ideologa i kulturnih supremacista koji ukazuju na hroničnu dezorijentaciju i moralnu labavost. Kao što je Jacques Barzun (2001) naglasio u svom monumentalnom pregledu zapadne civilizacije, fan-

tomska riječ *relativizam* postala je „kliše kojim se opisuje uzrok svake nepostojanosti“ i „sklizak teren lukavog opravdavanja i sotonjskih šapata, koji nas sve više udaljavaju od sigurnosti u vječne istine i neprolazne vrijednosti“. No, korijen riječi „relativizam“ korisnije je posmatrati kao kontinuum od „bilo kakvog“ mentaliteta lišenog vrijednosti, koji ustvari može biti bez korijena u negativnom smislu, do veoma pozitivne sposobnosti izgradnje „odnosa“ s idejama i ljudima podjednako. Knjiga o civilizaciji koja ima podnaslov *Zapad i ostatak svijeta (The West and the Rest, Ferguson 2011)* nedvojbeno zauzima poziciju u kojoj je nemoguće razmrsiti semantiku „relativizma“ s jedne i „odnosa“ s druge strane.

Još jedan tematski primjer miješanja različitih nijansi značenja jedne riječi ili njenog korijena jeste upotreba riječi *multikulturalizam*. Ovom se riječju mogu označavati najmanje tri različita pojma: prvo, postojanje pluralnosti ili raznolikosti (multikulturalnost); drugo, model multikulturalizma koji promovira toleranciju između različitih zajednica u pluralnim društvima (ponekad se naziva i „pluralni monokulturalizam“); treće, pluralizam kao aktivni proces konstruktivnog angažmana među različitim zajednicama (ponekada se naziva i „interkulturalizam“). Dok neki s pravom mogu kazati da se društvena kohezija i gradnja zajedničkog narativa ne postižu pukom tolerancijom među izoliranim taborima unutar društva, duboka je zabluda tvrditi da je multikulturalizam u svom kritički važnom osjećaju aktivnog interkulturalnog angažmana zapravo mrtav. Neopreznost u razlučivanju takvih koncepata može imati duboko negativne posljedice ne samo za manjinske zajednice već i za šire društvo. Važno je također razdvojiti pluralizam u najkreativnijem smislu (kao aktivni susret traganja za istinom) od *sinkretizma*, koji pravi instant mješavinu od dijelova različitih tradicija, promovira razvodnjeni univerzalizam ili služi za opravdavanje plitkoumnih stavova o zajedničkom tlu na međuvjerskom doručku.

Važno je istaknuti i problematičnost termina *modernost* i ten-

denciju „tradicionalističkih“ perspektiva da svemu modernom daju pejorativni smisao. To se stapanje često dalje prenosi u jednačini modernosti s tzv. „mitom progresa“ i istovremenog združivanja „sekularnog“ i „relativnog“ nijekanjem nepromjenljivih istina i neprolaznih vrijednosti. Termin „sekularno“ dolazi od latinske riječi *saeculum*, u značenju „ovo doba“ ili „sadašnje vrijeme“; a sam koncept označava prilike u svijetu u ovom, jasno određenom periodu, dobu ili vremenu. U ranim je kršćanskim tekstovima upotrebljavan za označavanje vremenskog svijeta, opozitnog duhovnom svijetu.

Može se, međutim, ustvrditi da upravo prepoznavanjem i razumijevanjem prilika u svijetu baš u ovom vremenu možemo odgovoriti na izazov vjerskog i kulturnog pluralizma. To ne znači dati prednost vremenskom svijetu nad duhovnim svijetom, niti ih međusobno suprotstaviti; to znači shvatiti da se ljudski umovi nalaze u različitom stanju u svakom vremenu, kao i da tradicija mora biti dinamično samoodnavljajuća te odgovoriti na nove prilike i nova pitanja ako će ostati živuća tradicija. Drugim riječima, vrijeme, mjesto i ljudi ne mogu se ignorirati u razvoju ljudskog razumijevanja. Kako Richard Tarnas (1996) navodi komentirajući „promjenu epohe“, za koju vjeruje da „zapadni um“ kroz nju prolazi u ovome vremenu, „svaka generacija mora ispitivati i promišljati iznova, iz vlastite povoljne tačke, ideje koje su oblikovale njeno razumijevanje svijeta“. Ili, kako Panjwani (2015) jezgrovito objašnjava u zaključku svoga eseja u časopisu *Critical Muslim* (broj 15), „tradicija se ne može pasivno naslijediti. Svaka je generacija mora usvajati iznova i vlastitim zalaganjem.“ Taj imperativ da se udahne nov život u ono što je bilo na samrti primjenjuje se, naravno, na sve kulture i civilizacije, uključujući i veliki projekat prosvjetiteljstva. Pankaj Mishra (2015) veoma nas je snažno podsjetio nakon masakra na novinare časopisa *Charlie Hebdo* u Parizu da ćemo „možda morati ponovo oteti prosvjetiteljstvo, jednako kao i religiju, od fundamentalista“. Ako je, prema Kantovom naučavanju, pro-

svjetiteljstvo „čovjekov izlazak iz njegove samonametnute nezrelosti“, onda, veli Mishra, „taj zadatak i obaveza nikada nisu ispunjeni dokraja; prosvjetiteljstvo se stalno mora obnavljati u svakoj generaciji u stalno mijenjajućim društvenim i političkim prilikama... Zadatak onih koji gaje slobodu jeste ponovo je izumiti – putem etosa kritičnosti pomiješanog sa samilošću i neprestane samosvijesti – u našim nepovratno izmiješanim društvima obilježnim nejednakošću i u širem ali usko isprepletenom svijetu.“ U najkraćem, „moramo prevazići umornu debatu koja koči i ometa moderni Zapad te ponovo oživjeti prosvjetiteljski ideal rigorozne samokritičnosti“.

## OBIM INTEGRACIJE

Raspravljajući o potrebi pravljenja jasne distinkcije u upotrebi terminologije, uveo sam sintagmu „integralna perspektiva“ u vezi s tim kako očitu opoziciju možemo transformirati u komplementarnost; želio bih riječ „integralna“ (i njegovu vezu s riječima „integracija“ i „integritet“) uzeti kao ključnu za novi vidik koji želimo otvoriti. Ove riječi dolaze od latinskog *integer*, u značenju „cio, potpun, čitav“, te sasvim jasno imaju veze s idejom „holizma“ i njegovih različitih ostvarenja u oblasti „holističnog obrazovanja“. Očito je da postoji veza i s principom božanskog Jedinstva ili Jednosti (*tevhid*), te s pokušajima da se ovaj princip ostvari u domenu obrazovanja putem projekta „Islamizacija znanja“.

Poučan je u tom smislu rad švicarskog filozofa Jeana Gebsera (1985) u opisu strukturnih promjena ili transformacija u ljudskoj svijesti tokom vremena. Temeljeći svoje zaključke na dokazima široko postavljene studije ljudskog nastojanja, Gebser vjeruje da je ljudski rod u fazi tranzicije iz „mentalne“ prema „integralnoj“ strukturi svijesti. Manjkavi oblik „mentalne“ struktu-

re nazvao je ontologijom racionalnog materijalizma lišenom vrijednosti, ali je ostao pri stavu da se ova struktura u izumiranju ne može obnoviti vraćanjem „vrijednostima“; umjesto toga je potrebna tranzicija ka „integralnom“ modalitetu svijesti koji nije uspostavljen na dualistično opozitnim kategorijama, jednostranim perspektivama, fiksnim okvirima, suprotstavljenim paradigmatama i tome slično.

Jasno je da postoje dodirne tačke između Gebserovog „integralnog“ modaliteta svijesti i procesa dijalektike. Neki stručnjaci iz oblasti razvojne psihologije opisali su dijalektiku kao najviši stepen kognitivnog razvoja, koji obuhvata sposobnost prihvatanja kontradikcija, konstruktivnih suočavanja, paradoksa i neusklađenosti. To nije proces traženja kompromisa, labavog relativizma ili izbjegavanja teških pitanja, već kreativnog naboja koji na kraju kontradikcije pretvara u komplementarnost oslobađajući otvorenog mislioca njegovih ukorijenjenih navika i uvjetovanih obrazaca misli, odranije uspostavljene pripadnosti, straha od promjene i nestabilnosti, lažne sigurnosti i odbijanja da se pristupi bilo čemu što može biti prijetnja čovjekovom osjećaju vlastitosti.

Ipak, usklađenost između dijalektičkog procesa kao naprednog modaliteta ljudske misli i ideje o integralnom modalitetu svijesti u nastanku tek je djelimična. U kojem je smislu ideja integralne perspektive kao „svijesti u nastanku“ ili, Gebserovim riječima, tranzicije ka novoj „mentalnoj strukturi“, ustvari različita od dijalektike? Posmatrajmo dijalektiku u smislu diskursa između dvojice ili više ljudi različitih pogleda o nekoj temi koji žele druge ubijediti u istinitost vlastite pozicije ili oplemeniti tu istinu uz pomoć razumnih argumenata i kritičko sagledavanje argumenata drugih. To je sokratovski ideal, koji dijalektiku vidi kao sredstvo ubjeđivanja što je nemjerljivo superiorno nad retorikom koja koja emocionalno manipulira ili sofistikom koja zavodi podižući oratorstvo na stepen umjetnosti. Taj je ideal došao do nas kao jedno od temeljnih načela zapadne civilizacije, a

umnogome je usklađen i s kulturom intelektualnog propitivanja i razmjene znanja što su obilježili islam na vrhuncu njegove snage. Ta je kultura osigurala točak za ponovno otkrivanje i prenošenje klasične civilizacije, ali je svakako bila i mnogo više od toga. Ustvari, kako nas Muhammad Asad (1980) rječito podsjeća, to je bio viši intelektualni i duhovni poticaj izveden iz božanski objavljenih učenja Kur'ana, koja su potakla taj „duh intelektualne radoznalosti i neovisnog istraživanja“ te „nebrojenim putevima i stazama prodrila u um srednjovjekovne Evrope i potakla preporod zapadne kulture što ga nazivamo renesansom, te tako s vremenom u znatnoj mjeri postala zaslužna za rađanje onoga što se naziva dobom nauke: dobom u kojem mi živimo“.

Niko ne poriče koristi što nam ih je donijelo „doba nauke“ (ukoliko ga odvojimo od *scijentizma*), kao ni ukupni napredak znanja što se izvodi iz racionalne argumentacije, dijalektike, kritičkog mišljenja, logičke analize, intelektualnog propitivanja i kroskulturalne razmjene. No, ostaje pitanje načina na koji svaki navodni „integralni“ modalitet svijesti u nastanku može dalje usmjeriti sintezu koja se može postići putem metodologije u velikoj mjeri utemeljene na analitičkim sredstvima.

Po mome mišljenju, odgovor već leži u konceptu *tevhida* i onoga što je Sardar nazvao „osnovnim aksiomima islamskog pogleda na svijet“. Referirajući se na projekat „Islamizacija znanja“, on objašnjava kako nas, počevši od Božijeg jedinstva, „prvi princip islama“ u *Radnom planu* „sistematski vodi ka jedinstvu stvarjenja (kosmičkom poretku i međusobnoj povezanosti svega), jedinstvu znanja, jedinstvu života (ljudske egzistencije kao svete dužnosti, *emaneta* od Boga, s čovjekom kao povjerenikom, *halifom* na prebivalištu našeg zemaljskog putovanja), jedinstvu ljudskog roda, te konačno komplementarnosti objave i razuma. Skupa, ovi nam aksiomi nude odličan okvir za traganje za znanjem ali i reformu muslimanskog obrazovanja.“

Ali, kako Sardar dalje veli, put naprijed u ovom sveobuhvat-

nom okviru jedinstva, predstavlja „reinvenciju“ tog zadatka, napredujući od „islamizacije“ ka „integraciji znanja“. U ranijoj kritici islamizacije, on jezgrovito navodi da je „islamiziranje naučnih disciplina već obilježeno materijalističkom metafizikom i zapadnom, sekularističkom etikom ravno kozmetičkim epistemološkim promjenama i ničemu drugome. U najboljem slučaju, to će uvijekovječiti dihotomiju sekularnog i islamskog znanja“, što se projektom tako jako željelo izbjeći.

Svim srcem slažem se s ovom temeljno kreativnom promjenom kursa od islamizacije ka integraciji, kao i njenim implikacijama za jedno istinski holistično obrazovanje, bez obzira na to nazivamo li ovu promjenu „reformom“, „reinvencijom“ ili drugim terminima korištenim u dosadašnjoj literaturi, a takvi su „rekonfiguracija“, „revitalizacija“, „ponovno oživljavanje“, „ponovno vizioniranje“, „regeneracija“, „transformacija“ pa čak i „revolucija“. Potreba za „reinvencijom“ ovoga zadatka jeste hitna, jer, kako objašnjava Sardar, svaki pokušaj proizvodnje znanja koji počinje ujedinjujućim aksiomima u *Radnom planu*, „čak i ako su ukorijenjeni u islamskoj misli i svjetonazoru, jeste suštinski univerzalan. Prvi principi nisu usmjereni samo na muslimane ili muslimanska društva, već na svekoliki ljudski rod.“ Farid Panjwani (2015) podsjeća nas da su, zadržavajući svoje ideale i vrijednosti, muslimani radili s ljudima drugih vjera i kultura kako bi se pozabavili problemima svoga vremena, ali ipak „dobar dio literature o islamskom obrazovanju doprinosi produbljavanju razlika između islama i Zapada. Oslikavajući zapadnu civilizaciju kao duboko problematičnu, a ekskluzivistički ‘islamski’ pristup kao rješenje, ta literatura stvara dihotomije i oslikava doktrinu sukoba civilizacija“. Abdulkader Tayob (2015) uzima Rumijeve ekplikacije o „sebi i drugom“ i navodi da je „vrijeme da se reforma islamskog obrazovanja odredi jasnije u komparativnoj perspektivi“. Postavljajući pitanje „Šta je univerzitet?“, Richard Pring (2015a) referira se na Johna Newmana i njegovu viziju univerzi-

teta kao „mjesta podučavanja univerzalnom znanju“, te na tvrdnju Johna Stuarta Milla da univerzitet nije suštinski mjesto profesionalnog obrazovanja „koje prenosi znanje potrebno ljudima za neki poseban način stjecanja sredstava za život“, već mjesto za stvaranje „sposobnih i kultiviranih ljudskih bića“. Vraćajući se na rane univerzitete muslimanskog svijeta iz X i XI stoljeća, Prings se poziva na rad Muborakshoeve opisujući njihovu orijentaciju ka „univerzalnom znanju“ i „oblikovanju pogleda na svijet s pluralističkim konceptom znanja i epistemologije, ali unutar općeg okvira objave“.

Odgovarajući na izmijenjenu stvarnost svoga društva u kojem je moć prelazila iz ruku muslimana u ruke kršćana, andaluzijski filozof i jurist iz XIV stoljeća po imenu eš-Šatibi naučavao je da, iako pojedinci i zajednice mogu pripadati različitim kulturama što su ih oblikovala posebna i specifična historijska iskustva, svi oni dijele određene univerzalne i suprahistorijske principe i moralne vrijednosti koji nisu isključivo vlasništvo bilo koje religije ili kulturne grupe. Ipak, specifično formuliranje takvih univerzalnih principa i vrijednosti ne dešava se u vakuumu, već neizbježno ovisi o kontekstu što ga osiguravaju posebna iskustva ljudskih bića. Posljedično tome, postoji stalna potreba da se izazove i ispita način na koji se formuliraju (i formaliziraju) takvi principi, posebno onda kada se ljudi s različitim običajima i navikama iznova sreću i stupaju u interakciju.

Identificirajući „prirodne posljedice“ aksioma na kojima se temelji *Radni plan*, Sardar tvrdi:

Ljudsko društvo i individualnost ne mogu se valjano razumjeti u terminima modernosti, postmoderne, sekularizma, pozitivizma, redukcionizma, formalizma, naturalizma i brojnih drugih „izama“ koji nas i jesu doveli na ivicu haosa. Ljudska bića imaju svrhu. Mi stvaramo društvene, ekonomske, političke i kulturne institucije ne samo kako bismo zadovoljili određene potrebe već kako bismo ostvarili i određene vrijednosti. Tragamo



za znanjem ne samo da bismo bolje razumjeli i učinkovitije djelovali u stvarnom svijetu već da bismo promovirali određene principe koji integriraju znanje s našim dragocjenim vrijednostima, naglašavaju međuovisnost svekolike egzistencije, ujedinjuju ljudski rod, promoviraju jednakost i pravdu, te čuvaju i unapređuju život.

## PREKO GRANICE DIHOTOMIJA

Vratimo se onda gorućem pitanju: u kojem nas smislu integralna perspektiva može odvesti dalje od lijekova koji se tako često propisuju u vezi s reformom visokog obrazovanja? Kako možemo proširiti svoj pogled preko granice dihotomnog posmatranja „vesternizacije“ ili „islamizacije“ kao lijeka za sve? Kako ćemo prevazići „hromi“ mentalitet koji odgovor posmatra isključivo u „hvatanju“ zapadnih modela proizvodnje znanja, profesionalizma, osiguranja kvaliteta, kritičkog mišljenja, istraživanja, liberalnih vještina i svih drugih faktora koji, čini se, osiguravaju prevlast zapadnih univerziteta u svjetskim rangiranjima? Istovremeno, kako možemo izbjeći mentalitet bježanja od problema prema kojem je lakše stvari posmatrati iz svog lokalnog ugla, u kojem se sve što nije „islamizirano“ posmatra kao prijeteće i iskrivljeno? Moramo stalno biti na oprezu spram onoga što možemo nazvati „terminološkom entropijom“, tom degradacijom i osiromašenjem značenja u konceptualnim vokabularima. Islamizacija je, naprimjer, reducirana i banalizirana do ideje da treba da postoje „islamski bicikli“, „islamski vozovi“ i tome slično. S tim sam se mentalitetom suočio mnogo puta propagirajući veće uključivanje muslimana u aktivnostima na otvorenom i u svijetu prirode, budući da sam više puta pitan gdje muslimani mogu učestvovati u „islamskom pješačenju“, kao da je to neka posebna

vrsta hodanja i pješačenja, različita od svih ostalih. Konačno, kako možemo kreirati obrazovnu kulturu koja će biti svjetionik izvrsnosti za svekoliki ljudski rod? U najboljem slučaju, muslimanski edukatori uradit će što je potrebno da uhvate korak, i to nije lahak zadatak, ali će u isto vrijeme biti potpuno svjesni važnije i uzvišenije misije. Islamska civilizacija može ponuditi više od apologetskih imitacija najgorih aspekata koristoljubivih obrazovnih sistema, a čak i najbolji aspekti bilo kojeg sistema mogu služiti tome da podsjetite muslimane šta je to njihovu civilizaciju učinilo velikom. Moramo biti skromni i shvatiti da zaista možemo oživjeti i preporučiti zaboravljene aspekte islamske tradicije putem dinamičnih kontakata s drugim pedagoškim i intelektualnim tradicijama koje su dijelom prenijele fundamentalni kur'anski duh propitivanja u moderno doba.

Međutim, to „oživljavanje“ mora biti istinski kreativan proces, a ne monotono evociranje postignuća iz zlatnog doba islamske civilizacije, te nostalgije gledanja unazad kao iluzorne nadoknade za nestašicu novih ideja što ih je Malik Bennabi (1954) vidio kao znak „civilizacijskog bankrota“. Ono mora ispitati kako vrijednosti i načela koji su iznjedrili takvu civilizaciju mogu biti obnovljeni, reinterpretirani i primijenjeni u savremenom svijetu. Bennabijeva analiza do određene mjere slaže se sa zaključkom Arnolda Toynbeea (1934–1961) u njegovoj monumentalnoj studiji iz historije da je „arhaizam“ (uporna idealizacija stare slave) jedan od ključnih znakova civilizacijskog nazatka. Dok se to oživljavanje treba provoditi pažljivo izbjegavajući „spektar interpretativnog relativizma“, iznad svega ono mora prigrлити *vezu* – s tekstovima, fikcijom i ne-fikcijom, sa svekolikim ljudskim rodom i ljudskim znanjem, sa svim stvorenjima i kosmičkim poretkom, i s Bogom.

Kur'an nam kazuje: *Mi smo vas učinili različitim plemenima i narodima da biste se međusobno upoznavali* (49:13).

Upravo je ta spasonosna milost „veze“ bit stvari. Kako bude-

mo dostizali integralnu perspektivu, bez obzira na to zamišljamo li je kao novu svijest, promjenu ka novoj „mentalnoj strukturi“ ili jednostavno novu paradigmu, vidjet ćemo da to zahtijeva svekolike ljudske kapacitete, „sluh, vid i srce“ što su nam, kako nas Kur’an podsjeća, darovani i na čemu „treba da budemo zahvalni“ (16:78, 23:78, 46:26, 67:23). Ogroman raspon naših kapaciteta obuhvata sve ono što nas čini ljudima: u najmanju ruku osjetila koja nam omogućuju da učimo neposrednim posmatranjem i iskustvom; savjetodavni ili racionalni kapaciteti utemeljeni na jeziku koji nam omogućuju da mislimo, istražujemo, analiziramo, definiramo, diskriminiramo, konceptualiziramo, teoriziramo i argumentiramo (*fikr*, ‘*akl*’); naša sposobnost pamćenja; i moralni kapaciteti koji osiguravaju kriterij (*furkan*) za razlučivanje istine od laži i ispravnog od pogrešnog. Samo to, još bez pokušaja da se istraže afektivna dimenzija osjećanja, „emocionalna inteligencija“ i empatija, kao i „više“ sposobnosti povezane s duhovnom sviješću, ukazuju na mnoge od ključnih ciljeva obrazovnog procesa, što uključuje znanje i vrijednosti.

Svijest o ukupnosti ljudskih kapaciteta omogućuje nam da započnemo uravnoteženu kritiku stanja visokog obrazovanja u svim društvima. Uzmimo jednu tipičnu dihotomiju, ideju da su na Zapadu u opasnosti vrijednosti a znanje u opasnosti u muslimanskim društvima. Ipak, ne manjka ni glasova koji nam govore da se na zapadnim univerzitetima podrivaju i znanje i vrijednosti, uprkos dominaciji anglofonih institucija visokog obrazovanja u svjetskim rangiranjima. Henry Giroux (2015), naprimjer, tvrdi da je „u Sjevernoj Americi znanje otuđila korporativna elita“. On se žali da je „javni prostor, koji je nekada osiguravao svjetlo progresivnih ideja, udahnjivao prosvjetiteljski duh u socijalnu politiku, nekomercijalizirane vrijednosti te kritički dijalog i razmjenu, sada sve više komercijaliziran – ili zamijenjen privatnim prostorom i korporativnim sistemima koji su vjerni jedino uvećavanju profita“. Navodi da je u ovome vremenu „važnije

nego ikada vjerovati da je univerzitet javno i društveno dobro. U najboljem slučaju, to je kritička institucija ispunjena obećanjem kultiviranja intelektualnog promišljanja, imaginacije, radoznalosti, preuzimanja rizika, društvene odgovornosti i borbe za pravdu.“ Nije teško uvidjeti da su Girouxove brige posljedica duboke obrazovne krize u širem obrazovnom sistemu na Zapadu.

Sam koncept kvalitativnog obrazovanja uređen tako da gaji i promovira puni zamah ljudskog potencijala uzurpirali su izokrenuti, nenadahnjujući, koristoljubivi režimi, okovani uskim opsegom propisanog sadržaja i opčinjeni kvantitativnim evaluacijskim pristupima izvedenim iz tiranske kulture menadžmenta kojim upravlja cilj, a koji ljudska bića svodi na zupce u industrijskoj mašini sklone povinovanju i izvršavanju zadataka. Postoji mnoštvo sposobnosti i vrlina koje bi univerziteti trebali gajiti i nadahnjivati, ali su zanemarene čak i na univerzitetima koji se nalaze na samom vrhu svjetskih rang-lista.

## HOLISTIČKI UNIVERZITET

Kako onda možemo proširiti funkciju jednog univerziteta kao „kritične institucije“ prema kultiviranju ne samo onih konvencionalnih analitičkih pomagala racionalnosti ili „kritičkog mišljenja“ (i njihove primjene u profesionalnom razvoju), već mnogo više i od pragmatičkog i utilitarističkog fokusa do poticanja svih onih kapaciteta i vrlina što su ih vizionarski odabrali brojni savremeni teoretičari obrazovanja i društveni i kulturni kritičari čiji strastveni glasovi kao da plaču u divljini? Ponovimo ih: „intelektualno razumijevanje, imaginacija, radoznalost, preuzimanje rizika, društvena odgovornost i borba za pravdu“, kao i oslobađanje ljudskog uma i duha, potraga za dubljim smislom i svrhom, te vizija toga šta znači biti ljudsko biće u punom smislu.

Dodajmo i kreativnost, neovisno mišljenje i, naravno, širinu i osjetljivost otvorenog srca i uma koji mogu i slušati i govoriti, te sa stvarnim zanimanjem i dubokom radoznalošću dosegnuti „drugoga“, ne samo putem dijaloga i diskusije već i transformacijom ljubavi. Ovome se može dodati shvatanje Ronalda Barnetta (1990) da istinsko visoko obrazovanje „dovodi do nemira“ tako što „ruši svijet studenta koji sve uzima zdravo za gotovo“, te „unosí nespokoj jer, na kraju, student uviđa da stvari uvijek mogu biti drugačije nego što jesu. Iskustvo visokog obrazovanja potpuno je samo kada student shvati da, bez obzira na to koliko je truda uloženo ili rada u biblioteci provedeno, ne postoje konačni odgovori.“ Richard Pring (2015b) to neophodno rušenje svijeta dovodi u novu fazu, pitajući se da li visoko obrazovanje mora narušiti svijet drugih koji ga uzimaju zdravo za gotovo – roditelja, vlada i drugih zainteresiranih strana, kao i uvriježene percepcije onih koji su odgovorni za njegovo provođenje.

Namjerno uključujem „um i srce“ u svom pristupu proširenom nizu kapaciteta (a tako i istinski integralnoj perspektivi), budući da na kombinirani organ „um-srce“ (*fu'ad*) ukazuju kur'anski ajeti koji nas potiču da budemo zahvalni na datim nam blagodatima. Muhammad Asad objašnjava da ovaj koncept obuhvata i intelekt i osjećaje, nudeći različite prijevodne ekvivalente u različitim ajetima, poput 'um', 'srce' ili 'znanjem obdareno srce'. U isto vrijeme, premda se često koristi u značenju razuma u smislu lokalnog mišljenja, blagodat intelekta (*'akl*) ustvari predstavlja višeslojni koncept koji, kako naglašava Cyril Glassé (2001), u svom najvišem i metafizičkom smislu, kako se koristi u islamskoj filozofiji, odgovara terminima *intelekt* ili *nous*, onako kako se oni shvataju u platonizmu i neoplatonizmu. To je transcendentni Intelekt pomoću kojeg čovjek može prepoznati Stvarnost. U pravoslavnoj kršćanskoj tradiciji, to je najviša sposobnost u čovjeku, a čovjek pomoću nje spoznaje Boga, unutrašnju esenciju ili načela (*logoi*) stvorenoga neposrednim razumijevanjem ili duhovnim opažanjem. On

obitava u dubini duše i sačinjava najdublji aspekt Srca, organa kontemplacije. Rumi prepoznaje ta dva osjetila u svom tipično konkretnom i metaforičkom jeziku nazivajući intelekt „ljuštrom“, dok je „Intelekt intelekta“ ustvari „srčika“.

Važno je također shvatiti da višedimenzionalna koncepcija *'akla* ne obuhvata samo razum i duhovnu inteligenciju, ili racionalnost i sposobnost poimanja, već uključuje i moralnu dimenziju, umnogome isto kao što koncepcija „izvrsnosti“ iskazana u arapskoj riječi *husn* prevazilazi smisao ličnog ovladavanja ili postizanja vještine ili znanja, te podrazumijeva i vrlinu i dobrotu. Karim Crow (1999) pokazao je da je jedna od ključnih komponenti koncepta „inteligencije“ iskazane terminom *'akl* ustvari „etičko-spiritualna, koja uči kako popraviti integritet i potaknuti humane impulse, sposobnosti i skrivenu moć procvata, s pročišćenim emocijama što promoviraju djelovanje više inteligencije“. Takva je analiza usklađena s modernim napretkom u oblasti kognitivne psihologije, gdje se dovodi u pitanje konvencionalno svodjenje ljudske inteligencije na jednu dimenziju ili faktor G u značenju „generalne inteligencije“ što se mjeri testovima inteligencije, te umjesto toga ukazuje na „višestruke inteligencije“. Gardner (2006) ih identificira sedam: jezičku, vizualno-prostornu, logičko-matematičku, tjelesno-kinestetičku, muzikalno-ritmičku, interpersonalnu i intrapersonalnu. Prema Crowu, kombinacija znanja i razumijevanja, te emocionalne, društvene i moralne inteligencije tradicionalno se iskazuje terminom „mudrost“, a manifestira se u „ličnom integritetu, savjesti i učinkovitom ponašanju“. Guy Claxton (1997) daje izvještaj o ljudima što rade kao hendikeperi na američkim trkalištima, koji su „u stanju napraviti kalkulacije prema veoma zamršenom obrascu koji uključuje čitavih sedam različitih varijabli; ipak, ta njihova sposobnost nema nikakve veze s rezultatima testova inteligencije“ (Ceci, Liker 1986).

Činjenica da se jezička i logičko-matematička inteligencija najviše cijene u zapadnim obrazovnim sistemima dijelom oslika-

va veliki utjecaj Piageta u oblasti razvojne psihologije. Piaget je učinkovito spustio intuitivnu, praktičnu inteligenciju do infantilnog nivoa „senzomotorne inteligencije“, koja prevladava u prvim dvjema godinama života, da bi je kasnije nadmašili i transformirali moćniji, apstraktniji, intelektualni načini saznavanja – posebno „formalne operacije“ hipotetičko-deduktivnog mišljenja i izvođenja teorija. Claxton (1997) naglašava da u Piagetovoj „teoriji faza“ razvoja postoji implicitna pretpostavka da je najviši oblik inteligencije ustvari djelovanje razuma i logike, a njegov utjecaj na nekoliko generacija podučavatelja obezbijedio je da „škole, čak i osnovne škole i vrtići, svojom obavezom smatraju odvikavanje djece od oslanjanja na vlastite osjećaje i intuiciju, te da potiču djecu da počnu objašnjavati što je ranije moguće“. Claxton ovaj tip mišljenja naziva „d-mode“, tip svjesnog i namjernog mišljenja koje funkcionira dobro kada se problem s kojim se suočava lahko može generalizirati i uredno konceptualizirati; on je mnogo zanimljiviji u pronalaženju nedvosmislenih odgovora i rješenja nego u ispitivanju i pretpostavkama što se nalaze iza pitanja, a koje mogu implicirati neugodne kompleksnosti; taj tip inteligencije vidi određenu situaciju onakvom kakva zaista i jeste, a to što ne prepoznaje lahko grešku može biti uvjetovano načinom na koji se situacija percipira ili „uokviruje“; teži jasnoći i preciznosti putem doslovnog i eksplicitnog jezika i preferira takvoj jasnoći i preciznosti, a ne voli miješanje vrijednosti niti nedorečenost; odlikuje ga svrha i nastojanje više nego igra i operacije sa smislom hitnosti i nesrpljivosti; te radi dobro kada se bori s problemima koji se posmatraju kao skup jasno određenih sastavnih dijelova što ih jezik lahko može razlučiti, segmentirati i analizirati.

U vraćanju svojih viših ciljeva iz ruku korporacije ili bilo kojeg drugog narušavanja svojih idela, visoko obrazovanje može prigrliti neke od tih naprednih kritičkih kapaciteta i društveno odgovornih vrijednosti što su ih identificirali Giroux i drugi. Međutim, kako će neko, naprimjer, razviti duhovne težnje, čak i ako

s time povezani kapaciteti volje, intencije i odlučnosti mogu biti uže vezani za „trud“, koji je neizbježan za intelektualni razvoj? Kako će neko podučavati kontemplativnom razmišljanju (*tefekkur*), razmišljanju o znakovima stvaranja (*tevessum*), koje (putem „kreativne imaginacije“ u svom najdubljem smislu) ukazuju na postojanje Stvoritelja ili na duhovno prisustvo (*murakaba*) pomoću kojeg pojedinac bdije nad svojom dušom ili duhovnim srcem, na stanje Božijeg prisustva u kojem čovjek iza sebe ostavlja sve druge misli i brige? Kako će neko podučavati konceptu *takva* u njegovom najdubljem smislu „svijesti o Bogu“, duhovnoj intuiciji, pronicljivosti (*firasa*) ili jasnom razumijevanju (*basira*)? Neki od ovih koncepata mogu se naći u kurikulumu pojedinih škola u formi „meditacije“ (premda će i tada biti svedeni na „sredstvo“ za relaksaciju, smiraj, sreću, postizanje veće učinkovitosti ili neki drugi „koristan“ cilj), ili ih neke osjetljive duše mogu dotaći ili evocirati putem „prirodnog obrazovanja“, ili mogu postojati u okviru nekih drugih holističkih i kreativnih aktivnosti. No, kako ih ugraditi u specijaliziranu oblast univerzitetskog kursa? To nije nešto što se može gajiti u ukupnosti koncepta *terbija*, tog višeznačnog obrazovnog procesa koji, pored formalnog obrazovanja, uključuje i ono što se uči u porodici, od prijatelja, mentora, u dodatnom obrazovanju, rekreativnim aktivnostima, kulturi i na putovanju (čak i do Kine)? Može se isto tako dodati da dobar učitelj ne treba biti samo *muallim*, prenositelj znanja, već i *murabbi*, onaj koji odgaja duše i razvija karakter.

No, vratimo se iz visina na zemlju i do vidika za koji se možemo nadati da ćemo ga dosegnuti kroz obrazovnu reformu utemeljenu na integraciji znanja i vrijednosti te transformativnoj snazi veze. Abdulkader Tayob (2015) pokazuje taj put u svom komentaru jednog od Rumijevih obraćanja, u kojem Mevlana opet i iznova usmjerava svoju pažnju na bol i patnju što se osjećaju u susretu između „sebe i drugoga“ i prekidanju veza između njih. Kako komentira Tayob, Rumi se okreće od „svog *ja* odvoje-



nog i protivnog drugome“ i „usmjerava svoje *ja* prema jedinstvu s drugim“. To ne znači zanemariti bol, „taj osjećaj otuđenja i ovisnosti što je duboko pogodio“ one koji se bave reformom islamskog obrazovanja u modernim vremenima. I, tvrdi Tayob, tu bol sigurno „ne treba zamijeniti nekomplikiranim osjećajem jedinstva i univerzalnosti. Bol kolonijalizma, destrukcije zajednica i životnih dobara putem razgoropađenog kapitalizma i drugih disfunkcionalnih sistema u modernom svijetu, također ne mogu biti zanemareni.“

Pa ipak, Rumijevo zalaganje za jedinstvo i raznolikost u svijetu, te njegovo duboko opažanje da „staza do sebe vodi preko drugoga“, otvara put ka modernoj obrazovnoj reformi koja može prevazići privrženost razlikama i različitostima što ih možemo vidjeti u trima osnovnim „pravcima“ kako ih identificira Tayob. Privrženost dihotomizaciji jedina je isuviše očigledna u pravcu antizapadnog „odbijanja“ i „procjepu“ koji je doveo do prekidanja veze između religijskog i sekularnog obrazovanja, ali Tayob tvrdi također da je ona prisutna i u trećem pravcu, predstavljenom uglavnom u pokretu „islamizacije“. Premda je prividno usmjeren ka integraciji, on pravi jedan korak u pravcu univerzalnosti i jedinstva tek „da bi drugim korakom krenuo prema razlikama i različitostima“. U tom pogledu, pristup islamizaciji može se okarakterizirati kao lažna zora, ili slijepa ulica koja prividno vodi ka integraciji, ali se u konačnici fokusira jedino na sebe i ne uči ništa iz načina na koji „Drugi nudi savršen odraz sebe“. Na to posredno ukazuje i Mohammad Nejatullah Siddiqi (2015), koji, nakon što je proveo život radeći i istražujući u oblasti islamske ekonomije, sada zaključuje da su „i teorija i praksa islamske ekonomije manjkavi, puni anomalija, te da su u osnovi propali kao projekti. Sve što možemo učiniti to je čestitati sebi što smo ponovo izumili kapitalizam koristeći se islamskim pravom!“ Tvrditi da su muslimani na neki način imuni na „sekularizam, individualizam i etičku slabost“ znači biti u stanju poricanja, budući

da problemi politike, društva i etike jasno vidljivi na Zapadu, u Drugome, „pozivaju na ozbiljno preispitivanje u samome sebi“, a takvi problemi osiguravaju stvarnu polaznu tačku za obrazovnu reformu. Na isti način, i možda i odsječenije, muslimani iluzorno tvrde da su imuni na „trivijalnost, pustošenje i nefunkcionalnost“, za što bivši nadbiskup Canterburyja, Rowan Williams (2007), tvrdi da je sve očiglednije u savremenom britanskom društvu. Ovdje možemo dodati i pitanje Isusa i njegove Besjede na gori, koji pita zašto vidimo trun u oku svoga brata, a ne osvrćemo se na gredu u svom oku (Matej 7:1–5). Poznata i kao „diskurs o osuđivanju“, njena kratka metafora o međusobnoj vezi između sebe i drugoga izražena je također u jeziku moderne psihologije „dubine“, u konceptima „sjenke“ i „projekcije“. Zanemarujući gredu u vlastitom oku, mi je nesvjesno projiciramo u drugoga, na isti način kao što projiciramo bolesti vlastitog društva na imigrante, žrtvovanje jaraca pa čak i na demoniziranje „stranoga“. U tom smislu, drugi se doživljava kao „tama“, projekcija naše „sjenke“, te podzemne oblasti psihe koju ne uspijevamo prepoznati u sebi kao dio vlastitog identiteta. Mogu se navesti brojne maliciozne posljedice te nesvjesnosti, uključujući i smrtonosne pohode Boko Harama i Andresa Breivika o kojima raspravlja Sindre Bangstad (2015) u članku o islamofobiji u Norveškoj, u njihovoj demonizaciji „Zapada“ (Boko = zapadne knjige) ili „multikulturalizma“ koji za ksenofobe podstiče skardni spektar „islamizacije“ Evrope.

Tayobov zaključak da „vrijednosti“ moraju imati prednost nad „identitetom“ u zauzimanju novog kursa prema „radikalnom jedinstvu“ potrebnom za obrazovnu reformu čini se kontradiktornim Gebserovom uvjerenju da „mentalna struktra na umoru“ ne može biti obnovljena vraćanjem na „vrijednosti“, već samo prelaskom na „integralni“ modalitet svijesti. No, oba ova shvatanja neizmjereno su vrijedna, a jedan način kretanja ka rješavanju bilo koje kontradikcije jeste krenuti „radikalno“ u smislu

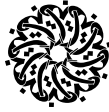
vraćanja „korijenima“ i izvorima, a ne u kasnije pridodatom smislu prema kojem ta riječ referira na politički aktivizam ili inovativnu reformu i promjenu. Isuviše je očigledno kako je terminološka entropija dodatno suzila značenje ovoga termina, budući da se radikalizacija danas veže za ekstremiste.

Biti „radikalan“ u smislu vraćanja vlastitim izvorima znači izbjеći iskrivljeno vidno polje, tunnelsku viziju, ne usmjeravati se usko prema naprijed (zaveden „progresivizmom“ koji odbija svekoliku tradiciju) niti prema nazad (zatvoren u regresivni dogmatizam ili prizivajući nostalgiju za prošlim vremenima), već se uvijek okretati prema Središtu, „izvornoj tačci“ na koju ukazuje značenje riječi „revolucija“. Na isti način možemo govoriti i o korijenu riječi „identitet“. Izvorno značenje te riječi najbolje je očuvano u izvedenici „identičan“, koji odražava značenje latinske riječi *identitas*, doslovno „istost“, izvedene iz druge latinske riječi, *idem*, u značenju „isti“. Postoji zajednički „identitet“ u svim ljudskim bićima koji obitava u primordijalnom stanju ili samoj prirodi (*fitra*), Božijem daru za nas. Riječ „jednostavan“ (engl. *simple*), izvedena iz indoevropskog korijena u značenju „isti“ (engl. *same*) odražava fundamentalni smisao „istovjetnog“ (engl. *same-fold*) – to jest ne-raznolikog. Semantička povezanost onoga što je jednostavno (*simple*) s jedne i onoga što je jedinstveno (*single*) s druge strane jasno se primjećuje u latinskoj riječi *simplicis*, izvedenoj iz istog korijena kao i engleska riječ *single*. „Jednostavan“ čovjek tako se može posmatrati i kao „jedinstven“, nepodijeljen čovjek, onaj koji je uvijek „isti“, vjeran sebi. Jednostavnost je u tom smislu poput ogledala koje odražava Božiju jedinstvenost u srži svih ljudskih bića.

Veza između riječi „izvor“ (engl. *origin*) i „orijentacija“ također se može izvesti iz zajedničkog korijena. Obje riječi dolaze iz latinskog korijena *oriri*, u značenju „ustati, dići se“. Glagol „orijentirati se“ izvorno je značio „okrenuti lice prema istoku“, u pravcu iz kojeg se diže Sunce. Orijehtacija je suštinski duhovni

koncept, bilo da govorimo egzoterijski u smislu fizičkog okretanja (kao što je slučaj s kiblom, tačkom prema kojoj se muslimani okreću u namazu, ili okretanju prema istoku u pravcu oltara kod kršćana) ili ezoterijski kao svjetlu od Boga, „niti istočnom niti zapadnom“ (Kur'an 24:35), tački Jedinstva u Srcu, nedimenzionalnoj tački u Središtu iznad dvojnosti i suprotnosti. Da bismo se usmjerili ka središtu u tom unutarnjem pravcu i da bismo shvatili da „gdje se god okrenete – tamo je lice Božije“ (2:115), moramo se stalno prisjećati svog izvorišta tačke s koje smo ustali i tačke svog neizbježnog povratka: „Mi Allahu pripadamo i Njemu se vraćamo“ (2:156).

U svim ovim semantičkim iskopavanjima možemo raspoznati primordijalni jezik koji atrikulira fundamentalno jedinstvo i međusobnu povezanost u korijenu svega što postoji. To „radikalno jedinstvo“ u svom najdubljem smislu mora biti u srcu radikalne obrazovne reforme potrebne u svim društvima. Ukorijenjeni u živoj povezanosti između „sebe i drugoga“, naši raznovrsni identiteti, orijentacije i vrijednosti pronalaze zajedničko izvorište i središte što otapaju rigidne suprotnosti potaknute dvojnošću. Sardar stoga zaključuje da je „Islamizacija znanja, kao i večina ideja, krenula naprijed. Ona je bila proizvod svoga vremena i konteksta. Međutim, ostavila je naslijeđe.“ Proklamovanje njenih prvih principa usredsređenih na Božije jedinstvo (*tevhid*) stoji kao trajni okvir za obrazovnu reformu. Sada, međutim, krećemo dalje s „Integracijom znanja“, kako bismo bili sigurni, ali i s tom panoramskom integralnom perspektivom koja se može obuhvatiti jedino ukupnošću ljudskih kapaciteta. To je svijest u nastanku koja nam nudi nadu za budućnost.



## Literatura

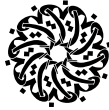
- Ovaj esej Jeremyja Henzell-Thomasa prvi put je objavljen kao uvodni tekst u časopisu *Critical Muslim*, "Educational Reform", broj 15 (London: Hurst, 2015).
- Asad, Muhammad. 1980. *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar Al-Andalus, i Bath: The Book Foundation, 2004), str. vi.
- Bangstad, Sindre. 2015. 'Researching Islamophobia in Norway'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', broj 15 (London: Hurst), str. 99–110.
- Barnett, Ronald. 1990. *The Idea of Higher Education* (Buckingham: Open University Press and SRHE).
- Barzun, Jacques. 2001. *From Dawn to Decadence. 1500 to the Present: 500 Years of Western Civilisation* (London: HarperCollins), str. 760–761.
- Bennabi, Malik. 1954. *The Question of Culture* (novo izdanje, Islamic Book Trust, 2003).
- Ceci, S. J. and Liker, J. 1986. 'A day at the races: a study of IQ, expertise and cognitive complexity', *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 115, str. 255–266.
- Claxton, Guy. 1997. *Hare Brain Tortoise Mind: Why Intelligence Increases When You Think Less* (London: Fourth Estate).
- Crow, Karim Douglas. 1999. 'Between Wisdom and Reason: Aspects of 'Aql (Mind-Cognition) in Early Islam'. *Islamica*, 3:1.
- D'Souza, Dinesh. 1995. *The End of Racism* (New York City: The Free Press).

## Integracija koju tražimo

- El-Affendi, Abdelwahab. 2015. 'Thinking of Reconfiguration'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', broj 15 (London: Hurst), str. 49–58.
- Ferguson, Niall. 2011. *Civilisation: The West and the Rest* (New York: Penguin Books).
- Gardner, Howard. 2006. *Multiple Intelligences: New Horizons in Theory and Practice* (Basic Books).
- Gebser, Jean. 1985. *The Ever-Present Origin*, preveli Noel Barstad i Algis Micunas (Athens: University of Ohio Press).
- Giroux, Henry. 2015. 'Higher Education and the Politics of Disruption' datirano 17/03/2015 at <http://truth-out.org/news/item/29693-higher-education-and-the-politics-of-disruption> (pristupljeno 20/03/2015).
- Glassé, Cyril. 2001. *The Concise Encyclopaedia of Islam* (London: Stacey International), str. 55.
- Goldman, Daniel. 1995. *Emotional Intelligence* (New York: Bantam).
- Halliday, Fred. 1997. 'A new world myth', *New Statesman* (april), str. 42–43.
- Henzell-Thomas, Jeremy. 2015. 'The Power of Education'. *Critical Muslim*, 'Power', broj 14, (London: Hurst), str. 65–86.
- Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilisations and the Making of the New World Order* (New York: Simon and Schuster).
- Kahneman, Daniel. 2012. *Thinking, Fast and Slow* (London: Penguin Books).
- Lewis, Harry. 2007. *Excellence Without A Soul: Does Liberal Education Have a Future?* (PublicAffairs).
- Mishra, Pankaj. 2015. 'After the Paris Attacks: It's time for a new Enlightenment'. *The Guardian*, 20. januar.
- Moosa, Ebrahim. 2015. *What is a Madrasa?* (Edinburgh: Edinburgh University Press), diskutovano na *Symposium in Critical Muslim*, 'Educational Reform', broj 15, (London: Hurst), str. 213–241, prilozi Iftikhara Malika, Shanona Sha-ha, Mohammeda Mousse i Merryl Wyn Davies.
- Muborakshoeva, Marodsilton. 2015. 'Universities in Muslim Contexts'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', broj 15, (London: Hurst), str. 37–48.
- Panjwani, Farid. 2015. 'Facing Muslim History'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', broj 15, (London: Hurst), str. 121–133. Ovo je nova i doradena verzija

njegovog rada 'The "Islamic" in Islamic Education: Assessing the Discourse', *Current Issues in Comparative Education* 7:1 (2004).

- Peat, F. David. 1994. *Blackfoot Physics: A Journey into the Native American Worldview* (London: Fourth Estate), str. 57.
- Pring, Richard. 2015a. 'What is a University?' *Critical Muslim*, 'Educational Reform', broj 15, (London: Hurst), str. 25–35.
- Pring, Richard. 2015b. 'The Changing Nature of Universities: economic relevance, social inclusion or personal excellence?' na <http://www.learning.ox.ac.uk/iaul/ProfPring.pdf> (pristupljeno 28/3/2015).
- Rose, Martin. 2015. 'The Sheepskin Effect'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', broj 15, (London: Hurst), str. 73–87.
- Rumi, Jalaluddin. *Mathnawi III*, str. 2527–2528 i *IV*, str. 1960–1968.
- Sardar, Ziauddin. 2004. *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim* (London: Granta Books), str. 194–203.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat* (Dawlat Al-Tunisia, 4 toma, 1882).
- Siddiqi, Nejatullah. 2015. 'My Life in Islamic Economics'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', broj 15, (London: Hurst), str. 143–158.
- Taleb, Nassim Nicholas. 2007. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable* (New York: Random House).
- Tarnas, Richard. 1996. *The Passion of the Western Mind* (London: Pimlico), str. 445.
- Tayob, Abdulkader. 2015. 'Reforming Self and Other'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', broj 15, (London: Hurst), str. 59–73.
- Toynbee, Arnold. 1934–1961. *A Study of History in 12 volumes* (Oxford University Press).
- Williams, Rowan. 2007. 'Is our society broken? Yes, I think it is'. *Daily Telegraph*, 17. septembar.



JEREMY HENZELL-THOMAS

## Ka jeziku integracije

Siguran sam da je većini nas poznata neka verzija priče o Babilonskoj kuli iz Knjige postanka (11:1–9), a čak i oni kojima nije poznata znaju za metaforičku upotrebu riječi „Babilon“ u značenju mješavine bučnih glasova ili buke međusobno nerazumljivih govora.

Neki će od nas, također, biti upoznati barem s jednom slikom građevine Babilonske kule u zapadnoj umjetnosti, među kojima su vjerovatno najpoznatija dva djela u ulju na platnu Pietera Bruegela Starijeg (oko 1563). Bruegelova slika kule svjesno je naslikana po uzoru na Rimski koloseum, simbol uobraženog ponosa i arogantne samouvjerenosti (Rima kao vječnog grada, izgrađenog da traje zauvijek). Prema biblijskom navodu, Babilonsku kulu podigli su Noini (Nuhovi) potomci predvođeni Nimrodom, kraljem Šinara, u drskom pokušaju da dosegnu nebo. Kažnjavajući ih za njihovu oholost, Bog ih je zbunio tako što je učinio da se graditelji međusobno više ne razumiju; tako je, prema legendi, došlo do „miješanja jezika“ – fragmentacije ljudskog govora na različite jezike svijeta – razilaženja ljudskog roda po licu Zemlje.

Kur'an, međutim, ne podržava ideju da su različiti jezici i rase kazna za drskost i hvalisavost, ili nepodnošljivo breme na plećima ljudskoga roda, raspad monolitnog identiteta i jednojezične i jednokulturne neizmiješanosti i kohezije. Upravo suprot-



no, Kur'an od Boga donosi jedinstvo u različitosti, ne samo u pogledu kulture, jezika i rase, već i religije. Kako objašnjava Mahmoud Ayoub, ljudski je rod počeo kao jedno i mora ostati jedno, ali predstavlja jedinstvo u različitosti. Ta raznolikost, pak, nije nastala postepenom degeneracijom ljudskog društva od savršene ili utopijske države. To nije ni rezultat nedostatka božanskog vodstva ili ljudskog razumijevanja. Umjesto toga, vjerska je raznolikost obično ljudsko stanje. Ona je posljedica raznolikosti ljudskih kultura, jezika, rasa i različitih životnih uvjeta. Prema riječima Rabbija Abrahama Heschela, „Objava uvijek predstavlja prilagođavanje sposobnostima čovjeka. Ne postoje dva ista uma, kao što ne postoje ni dva ista lica. Božiji glas dolazi do čovjekovog duha na više različitih načina, u višestrukosti jezika. Jedna istina izražava se na mnogo načina razumijevanja.“ Prenosi se i da je poslanik Muhammed sam rekao: „Razilaženje među mojim sljedbenicima jeste milost.“

Ključni kur'anski ajeti koji podržavaju pluralizam i vrijednost raznolikosti dobro su poznati, ali ih stalno treba ponavljati:

Jedno od znamenja Njegovih je to što Nebesa i Zemlju stvori, što se razlikuju boje i jezici vaši – u tome zaista jesu znamenja za one koji su učeni (30:22). Svaki poslanik koga smo poslali govorio je jezikom svoga naroda da bi im dao pojašnjenje (14:4). Svima vama smo zakon i put propisali, a da Allah hoće – učinio bi da u jednoj zajednici budete svi, ali onim što vam daje On vas hoće iskušati – zato se natječite u dobrim djelima (5:48). Ljudi, od jednog muškarca i jedne žene Mi smo vas stvorili, te vas narodima i plemenima učinili da biste se međusobno upoznawali (49:13).

Komentirajući dva od ovih ajeta, Ziauddin Sardar dodaje da je „raznolikost ljudskih jezika, kultura, rasa i naroda ustvari jedan od ciljeva stvaranja“, a Muhammad Asad navodi i druge ajete koji potvrđuju da, kako sam navodi, „stalno i neprestano razilaženje u pogledima i stavovima ljudi nije slučajno, već predstavlja Božiju volju, osnovni faktor ljudske egzistencije“. Ukratko, Kur'an

nam kazuje da je raznolikost dar, element čovjekovog primordijalnog uvjeta, znak za razumom obdarenog, prilika da se međusobno upoznamo i da se natječemo u činjenju dobrih djela.

U raspravi „Od Adama do miješanja jezika (From Adam to *Confusio Linguarum*)“, Umberto Eco referira se na shvatanje Jürgenja Trabanta o priči o Babilonskoj kuli:

Ova je priča čin propagande utom što je ponudila djelimično objašnjenje porijekla i različitosti jezika predstavljajući ga *jedino* kao kaznu i prokletstvo. Budući da različiti jezici univerzalnu komunikaciju među ljudima u najmanju ruku otežavaju, to je svakako bila kazna. Međutim, ona je označila i napredak izvorne kreativne moći Adama, umnožavanje i uvećanje te snage koja je dozvolila imenovanje stvari zahvaljujući božanskom nadahnuću.

Osvrćući se na kur'anski proglas o religijskom pluralizmu, Khalid Abou El Fadl donosi važan navod:

Klasični komentatori Kur'ana nisu u potpunosti iscrpili implikacije potvrđivanja ove raznolikosti, odnosno ulogu mirnog rješavanja sukoba promoviranjem i ovjekovječenjem društvene interakcije koja će rezultirati međusobnim upoznavanjem ljudi. Kur'an ne određuje posebna pravila niti instrukcije o tome kako „različita plemena i narodi“ treba da steknu takvo znanje. Ustvari, postojanje raznolikosti kao primarne svrhe stvaranja... nije dovoljno razrađeno u islamskoj teologiji. Predmoderni muslimanski naučnici nisu imali snažan poticaj da istraže kur'ansku potvrdu te pohvalu raznolikosti i kroskulturnih interakcija. Razlog je dijelom bila politička prevlast i superiornost islamske civilizacije, koja je muslimanskim naučnicima davala osjećaj samodovoljne uvjerenosti. Ipak, pravedno je kazati da je islamska civilizacija bila pluralistična i neobično tolerantna na raznovrsne društvene i vjerske skupine. Razrada tih implikacija privrženosti ljudskoj raznolikosti i međusobnom upoznavanju u savremenim uvjetima zahtijeva moralni osvrt i usmjeravanje pažnje na historijske okolnosti – a to je upravo ono što nedostaje puritanskoj teologiji i doktrini.

## ŠIRENJE OBZORA LJUDSKOG ZNANJA

Zlatna prilika za napredak znanja i razumijevanja što ju pruža raznolikost također je obuhvaćena simbolizmom pera u Kur'anu. Komentirajući prve objavljene kur'anske ajete – „Čitaj u ime Gospodara svoga Koji stvara, stvara čovjeka od zakvačka; čitaj uz najplemenitijeg Gospodara svoga, Koji peru poučava; onome što nije znao poučio je čovjeka“ (96:1–5) – Muhammad Asad navodi da je pero, čijoj je upotrebi čovjeka podučio Bog, „simbol za svekoliko znanje koje se bilježi pisanjem. Čovjekova jedinstvena sposobnost da pisanim tragom prenosi misli, iskustva i shvatanja od jednog do drugog pojedinca, iz jedne generacije na drugu, te iz jedne kulturne sredine u drugu – cjelokupnom ljudskom znanju daruje kumulativni karakter; tako, zahvaljujući ovoj bogomdanoj sposobnosti, svako ljudsko biće učestvuje na svoj način u stalnoj akumulaciji znanja ljudskog roda. Sardar jezgrovito ističe: „Stvoreni smo kao bića darovana znanjem sa sposobnošću da učimo. Učenje i zanje su po svojoj prirodi kumulativni, stoga uzimam kao nepobitnu činjenicu da imamo potencijal kao i odgovornost da napredujemo u razumijevanju.“

Taj je napredak također ovisan o različitim izvorima i obalama ljudskog znanja te njihovoj razmjeni, međusobnim utjecajima i sinergiji u razvoju ljudske civilizacije. Upečatljiv historijski primjer jeste izum proporcionalnog pisma od vezira i glavnog pisara Ibn Muklea u X stoljeću u Bagdadu. Zašto su morala proći tri stoljeća od smrti Poslanika islama prije pojave „Poslanika pisanja“ (Ibn Muklea), čija će ostavština u izumu geometrijskih proporcija za izvođenje oblika arapskih slova odrediti ono što će se kasnije smatrati vrhuncem pisarstva, najfinijeg stila oblikovanja svetog teksta Kur'ana u pisanju? Ahmed Moustafa i Stefan Sperl nude odgovor na to pitanje: „Izum proporcionalnog pisma morao je čekati vrijeme kada su se obzori znanja obuhvaćeni propagatorima islamske kulture proširili dovoljno da uključe i

inkorporiraju napredak drugih, ranijih civilizacija.“ Ta je ekspanzija svakako obuhvatala i predstavljala nadgradnju dostignuća Grka u domenu nauke geometrijskih oblika. Na taj proces rastuće svijesti ukazano je u kur’anskom ajetu: „Dokaze Svoje ćemo im pokazati na obzorjima i u njima samima, da bi im bilo jasno kako je Kur’an Istina“ (41:53). Interpretirajući ovaj ajet, Muhammad Asad ukazuje na „progresivno produbljivanje i širenje čovjekovog znanja o čudima Univerzuma, kao i dublje razumijevanje svoje vlastite psihe“, dok Moustafa i Sperl objašnjavaju da se „riječ ‘obzori’ (*afak*) može razumjeti kao ukazivanje na širenje ljudske percepcije i na različite oblasti ljudskog znanja, bez obzira na njihov izvor“. Kur’an stalno naglašava da takvo dubinsko razumijevanje može doći tek nakon određenog vremena rasta i sazrijevanja svijesti. Vrijedi spomenuti da Asad „duh intelektualne radoznalosti i neovisnog istraživanja“ povezanih sa „širenjem obzora“ eksplicitno pripisuje „insistiranju na svijesti i znanju u Kur’anu“.

## MOĆ DIJALEKTIKE

Glavni pokretač napretka znanja i sazrijevanja svijesti jeste proces dijalektike. U trećem poglavlju ove knjige kontrastirao sam to s ljudskom sklonošću ka dihotomizaciji, koja se nalazi u korijenu tako brojnih nesporazuma i konflikata. Dok je dihotomno mišljenje „često organizirano tako da dijeli stvarnost prihvatanjem polariziranih i opozitnih stavova koji odbijaju ‘drugoga’ i ne može doprinijeti zajedničkom stavu niti slaganju između suprotstavljenih pozicija“, s druge strane nalazi se proces razgovaranja i mišljenja koji nastaje iz shvatanja da je svekoliko ljudsko znanje privremenog karaktera. Putem razgovora i mišljenja čovjek nastoji oplemeniti postojeću hipotezu ili poziciju te unapri-

jediti znanje kritičkim uprežanjem niza dokaza i pluralnosti alternativnih pogleda, argumenata, perspektiva i paradigmi misli, a putem „otvorenog i na poštovanju utemeljenog dijaloga i poliloga sa širom zajednicom sagovornika“. Nedavno objavljena knjiga pod naslovom *Tetralogue* filozofa Timothyja Williamsona ima podnaslov *I'm Right: You're Wrong* (Ja sam u pravu: ti griješiš). Ustrojena po uzoru na sokratsku tradiciju dijaloga, to je proširena rasprava između četvero ljudi u vozu. Svako od njih polazi od toga da je upravo on ili ona upravu; no, pošto se konverzacija razvija, krećući se od mirnog logičkog rezonovanja do zagrijane lične konfrontacije, svi na kraju shvataju da moraju revidirati svoje stavove o određenim ključnim konceptima, uključujući istinu, pogrešnost, dogmu, relativizam, nauku i sujevjerje. Unutar orbite muslimanskih društava nalaze se rasprave o gorućoj potrebi revidiranja i primjene valjane islamske etike i etiketiranja (*adab el-ihtilaf*) s ciljem angažmana u učtivoj i uljudnoj debati i neslaganju u pluralnom svijetu i pluralnom islamu. To uključuje humanu raspravu o savremenim pitanjima koja mogu proizvesti kontroverze i neslaganje, ali ipak ulaze u okvir pluralnog diskursa u kojem mogu biti legitimno izražena oprečna mišljenja.

Nedavno provedeno istraživanje na Univerzitetu Chicago također je otkrilo da grupna rasprava sa sobom nosi znatnu i skoro misterioznu moć da se odredi šta je pogrešno te „da se namiriše ono što je autentično“. Ustvari, ljudi će u grupi „prije identificirati laži nego i najbolje obučeni pojedinac“. Drugim riječima, može se reći da polilog aktivira diskriminatorni kapacitet, taj kriterij ili standard (*furkan*) što nam omogućava da razlučimo istinu (*hakk*) od laži (*batil*) i tačno od pogrešnog. To, međutim, pokreće neka teška pitanja, kao što je samo pitanje šta je ustvari „autentično“, ili ono u čuvenim riječima kojima počinje esej Francisa Bacona o istini: „Šta je istina? – upita šaljivi Pilat, i ne ostade da čuje odgovor“. Tetralog između putnika u vozu ne

donosi nikakve zaključke o tome ko je u pravu, a ko nije, već ostavlja čitatelju da sam odluči. Međutim, izgleda da istraživanje provedeno na Univerzitetu Chicago sugerira da je pravac puta kojim upravlja dijalektika usmjeren ka sudbini koja se može nazvati „istinom“ i koja ima pečat „autentičnosti“. Proširimo ovaj kontrast do krajnjih granica: imamo trajno prolaznu, relativističku i dvosmislenu stvarnost na jednom kraju, a na drugom kraju imamo apsolutnu, autoritativnu i nedvosmislenu distinkciju između istine i laži. U tom kontekstu možemo se pozvati na navod Muhammada Asada o ulozi Pera u kojem potvrđuje osnovnu ulogu Božanske objave (i Kur'ana kao *Furkana*) u duhovnom i moralnom obrazovanju ljudskog roda: „Osim toga, Božije podučavanje čovjeka označava također akt Njegove objave, putem Njegovih poslanika, duhovnih istina i moralnih standarda koji ne mogu biti nedvosmisleno uspostavljeni samo ljudskim iskustvom i upotrebom razuma – i na taj način zaokružuje fenomen Božije objave kao takve“.

## TENZIJA IZMEĐU „AUTORITETA“ I „INTERPRETACIJE“

Sardar ispravno identificira jedno od glavnih pitanja pred nama kao „očiglednu tenziju između teškoće ustanovljavanja šta bi trebalo biti ‘autentično’ (a tako i definiranja naših termina prema trenutnim uvjetima) i vjernosti ‘izvornoj suštini’ stvari koliko je to moguće“. On ističe važnu stvar da „mnogi mladi muslimani danas pokušavaju otkriti šta je za njih ‘autentični islam’, vraćajući se čak na primarne izvore i osnove, što opet dovodi do literalističkog pristupa. Ustvari, oni često prihvataju ‘autoritet’ onih koji ‘znaju’ dolazeći do doslovnog shvatanja toga šta znači biti musliman u XXI stoljeću.“

To za sobom povlači jedno od najkritičnijih pitanja kojima treba da se pozabavimo u istraživanju terminologije. Kako možemo razriješiti potencijalnu dihotomiju između onoga što je „izvorno, autentično i autoritativno“ s jedne, te onoga što je otvoreno za tumačenje i kontekstualizaciju s druge strane? Kako u jeziku koji upotrebljavamo možemo smjestiti božansko i ljudsko, objavu i razum, jedinstvo i mnoštvo, savršeno i nesavršeno, sigurno i nesigurno? Morat ćemo se vratiti tom pitanju iz različitih uglova, a u nastavku ću ukazati na neke principe koji bi mogli biti korisni u pokazivanju puta prema naprijed.

Pometnju jezikâ i dublju ispodpovršinsku lekciju jedinstva u različitosti lijepo ilustrira Rumijeva pripovijest o putnicima i grožđu. Četiri putnika – Perzijanac, Turčin, Arap i Grk – svađaju se oko toga kako je najkorisnije utrošiti jedan novčić, koliko su imali svi skupa. Svi žele grožđe, ali to ne shvataju zato što svaki od njih upotrebljava zasebnu riječ za to voće. Jedan ih putnik čuje kako se prepiru, shvata kako svi žele istu stvar i nudi se da zadovolji želje svih četverice jednim novčićem što ga imaju. Odlaži i kupuje im svežanj grožđa, a oni su zapanjeni jer otkrivaju da su različitim riječima svi ukazivali na isto.

Kao mnoge druge parabole, ova je priča također višeslojna. Na površini su neslaganje uzrokovale jezičke razlike, a bio je potreban putnik koji je znao različite jezike, prevodilac, da razmrsi jezičku pometnju. Taj doslovni nivo predstavljen je također tumačenjem priče o Babilonskoj kuli, gdje je međusobno nerazumijevanje posljedica činjenice da svi govore različitim jezicima. Suština ove priče svakako je mnogo dublja od toga. Svi mi žudimo za božanskim jedinstvom (*tevhidom*, jednim novčićem), ali ga imenujemo različito i imamo različite koncepcije o njemu. Samo mudrac, ovdje predstavljen kao višejezični putnik, može nam pokazati da je ono za čime svi žudimo, u dubini, ista stvar.

## JEZIK, KONCEPTUALIZACIJA I ODGOVORNOST

Kontekst Sardarovog podsjećanja na božansku svrhu sadržanu u različitosti ljudskih jezika nalazi se u kur'anskoj priči o tome kako je Bog podučio Adema „imenima stvari“ (2:30–39), a to uvodi jednu drugu ključnu ideju u naše uvodno istraživanje do-sega, snage i funkcije ljudskog jezika. U komentaru kur'anskog ajeta 20:31, Muhammad Asad upućuje na djelo *Arabic-English Lexicon* autora E. W. Lanea i objašnjava da arapska riječ za „ime“ (*ism*), prema svim filozofima, implicitno ukazuje na „prenošenje znanja o nekoj stvari“ i označava „supstancu, slučaj ili osobinu, s ciljem razlikovanja“, ili, kako objašnjava Asad, „koncept u filozofskoj terminologiji“. On dodaje da se „stoga legitimno može zaključiti da znanje svih imena ovdje označava čovjekovu sposobnost logičkog definiranja i, prema tome, konceptualnog mišljenja“. Moglo bi se dodati ovdje da ovu sposobnost na jednom nivou označava termin *akl* (razum, intelekt), koji se izvodi iz korijena u značenju „vezati“ ili „držati“, što ukazuje na ljudsku sposobnost odvajanja, definiranja i diferenciranja značenja s ciljem određivanja preciznih i jasno određenih koncepata. Usvari, zahvaljujući toj sposobnosti konceptualnog mišljenja putem „slova“, čovjek je na višem nivou čak i od meleka, koji posjeduju samo ono znanje što im ga je Bog neposredno udahnuo i kojima je Bog zapovijedio da padnu ničice pred Ademom priznajući njegovo postavljanje za *halifu*, onoga ko će „naslijediti Zemlju“.

Međutim, ta sveta dužnost na ljudski rod stavlja teško breme odgovornosti. Božanski dar jezika, zajedno sa slobodnom voljom (*ihitjar*), dao nam je štap s dva kraja: on može pokriti, zamračiti, unijeti pometnju, obmanuti, pokvariti i potaknuti na zlo, ili može razjasniti, prosvijetliti i nadahnuti da se čini ispravno i dobro. Metafora lijepa riječi u Kur'anu (14:24–26) plastično to objašnjava: lijepa riječ je kao lijepo stablo, čiji je korijen čvrsto u zemlji a grane se izvijaju prema nebu, ona daje plodove u



svakom vremenu s Božijim dopuštanjem; a loša riječ slična je nezdravom drvetu, iščupanom iz tla, posve nesposobnom da traje. Doslovno značenje riječi *karar* jeste „biti sasvim nestalan“, nestabilan i kratkotrajan, bez obzira na to koliko se snažnim i ubjedljivim čini utjecaj nečega na umove ljudi koji mu se predaju. Ispravna upotreba jezika sastavni je dio i mnogih etičkih načela postavljenih u drugim kur'anskim ajetima. On može „pozivati na put dobra, zahtijevati ono što je dobro, a zabranjivati zlo“ (3:104), dok čovjek s ljudima različitih vjera treba govoriti „kako je najljepše“, pozivajući ih „mudro i lijepom poukom“ (16:125). S druge strane, „čovjek je, u većini stvari, najsvadljiviji“ (18:54), čvrst u sporenju, spreman da se prepire za svoju stvar i brani „poziciju“ prije nego da se angažira u konstruktivnoj raspravi, prihvatljivoj iz više perspektiva, koja vodi ka napretku znanja. Čovjek je sklon „raspravljanju“ o stvarima o kojima „uopće nema znanja“ (3:66); lahko ga je uvući u skaredne tračeve i „uzaludan, besposlen govor“ što nikome ne donosi dobro (9:69); sklon je ruganju, uvredama i klevetama (49:11), te hipokriziji „izgovaranja jezikom onoga što nije u srcu“ (48:11).

Jezik se nalazi u korijenu mnogih stvari o kojima mislimo i koje činimo, te je čvrsto povezan s višom etičkom i duhovnom dimenzijom naših nastojanja. „Imena“ nisu tek sredstvo logičkog mišljenja i izvođenja tanahnih distinkcija. Iz islamske perspektive, slova i riječi sama su supstanca stvorenog Univerzuma, koja isijava iz Božije Riječi, koja je opet izvor svekolikog stvaranja i u kojoj svi koncepti pronalaze jedinstvo i pomirenje. Zato je sveta dužnost upotrebljavati riječi koje su poštene, odgovarajuće, uravnotežene, nepristrane i pravedne, riječi „u potrebnoj mjeri i proporcijama“. U ovoj koncepciji jezika, slovo nije neživa komponenta nekog apstraktnog koncepta, već živući entitet; riječi što nastaju od ovih slova, sintagme, proste i proširene rečenice i paragrafi imaju moć da umanje ili uvećaju našu ljudskost. Riječ je ustvari djelo, čin po sebi, koji nosi istu odgovornost kao i činje-

nje i djelovanje. Mi koristimo izraz „riječju i djelom“, a to upravo okviruje ovu mudrost, taj sklad između riječi i djela.

Najbolji govor prevazilazi samu rječitost, jer kao što „vrag svira najljepše melodije“, on može upotrebljavati i najljepše i najpametnije riječi. Uostalom, riječ *dedždžal* (varalica, lažni poslanik) dolazi iz arapskog korijena s konkretnim značenjem „mazanja katrana po šugavoj kamili“ s ciljem pokrivanja onoga što je kvarno ispod zdrave vanjštine, te da se bolje proda. Ispravan diskurs ne pokriva, ne izvrće niti uljepšava istinu, a najmanje od svega jeste sredstvo za nanošenje štete. Biti pedantan i minuciozan u našem značenju nije samo pitanje intelektualne preciznosti i konceptualne jasnoće, već i odgovornog društvenog djelovanja u službi ljudskosti. U detaljnoj studiji o različitim komponentama blagodati *akla*, u skladu s temom naslovljenom „Between wisdom and reason“ (Između mudrosti i razuma), Karim Douglas Crow referira se na trenutno preispitivanje pojma ljudske inteligencije u polju kognitivne psihologije i primjećuje ponovnu pojavu termina „mudrost“, koji označava „kombinaciju društvene i moralne inteligencije ili, u tradicionalnom smislu, one mješavine znanja i razumijevanja manifestirane u ličnom integritetu, svijesti i učinkovitom ponašanju“. On zaključuje da je jedna od ključnih sastavnica koncepta „inteligencije“ izražene terminom *akl* bila „etičko-duhovna“.

## PARADOKS JEDINSTVA I MNOŠTVA

Na ovom mjestu moramo odati počast jednom nesavladivom paradoksu. Nije Poslanikova „pismenost“ ta koja ga kvalificira za poslaničku ulogu, već to što je „nepismen“ i njegovo očišćeno srce osiguravaju da ne zamagli niti izvrne Božansku poruku, prenoseći je s nepogrešivom vjernošću i jasnoćom. Mistik iz X

stoljeća po imenu en-Niffari veli da je „slovo“ – uključujući i smisao konceptualnog mišljenja kojim upravlja moć govora (*nutk*) – zastor što nas odvaja od Prijestolja upravo zato što je ono sredstvo beskrajnog umnožavanja, diverzifikacije i multipliciranja, a sve to odvraća pažnju od Božanskog jedinstva (*tevhid*) ka „drugacijem“, nestalnom i prolaznom. Ibn Arebi također ima mnogo reći o tome kako nečija svijest o otkrivanju Božije prirode ili aktivnosti u svijetu stalno dovodi do novih implikacija, a putem toga čovjek dolazi do shvatanja da, kako on veli, „ta stvar nema kraja na kojem bi se mogla zaustaviti“. Kur'an opisuje tu bezgraničnu božansku kreativnost, putem koje se Božija objava neprestano obnavlja u svakom času, u upečatljivoj metafori: „Da baš svako stablo na zemlji pero je i da je još sedam mora uz svako more, riječi o Allahu ne bi se ispisale...“ (31:27). Paradoksalno, kako objašnjava Šejh el-Ekber, nepromjenljiva božanska Esencija (*huvijja*) „ne može se obznaniti“ i nadilazi opise; to je, ipak, „Duh (*ruh*) svakog Božijeg javljanja“. „Slovo“ je vidljiva manifestacija Božijeg prisustva, te stoga istovremeno pokriva i otkriva. To je *berzeh*, tjesnac između „dvaju mora“ suštine i forme, unutrašnje i vanjsko, transcendentno i imanentno. Kažimo to na drugi način, vanjsko je bez unutrašnjeg prazno, ljuštura bez srčike, dok je unutrašnje bez vanjskog, premda puno potencijala, nije mo, nema oblika, nema pokretača, nema sfere djelovanja, nema razumljivog jezika u koji bi se odjenulo.

U pokušaju da izrazi neiskazivo, jezik mistika može biti duboko suptilan, teško razumljiv i čak neshvatljiv, ali ne treba da se sramimo tenzije između suštine i forme, jer je taj paradoks sama srž izazova pred nama. On također oslikava kritička pitanja postavljena ranije: kako razriješiti potencijalnu dihotomiju između onoga što je „izvorno“, „suštinsko“, „autentično“ i „autoritativno“ s jedne, te onoga što je otvoreno za propitivanje, tumačenje i kontekstualizaciju s druge strane; kako u jeziku što ga upotrebljavamo smjestiti božansko i ljudsko, objavu i razum, jedinstvo i mnoš-

tvo, sigurnost i nesigurnost. Suočavanje s ovim izazovom neodvojivi je dio naše namjere da nađemo ono što se najbolje može opisati kao iskonski jezik, a sve kako bismo aktivirali, uobličili i pokrenuli nov i dinamičan diskurs integracije znanja s ciljem revitalizacije obrazovanja u muslimanskim društvima. Unutar te praktične sfere, kako ćemo znati koja su značenja nepromjenljiva, a koja promjenljiva? Kako ćemo se držati načelnog kompasa u potrazi za znanjem koje izbjegava opasnost hronične neukorijenjenosti i dezorijentiranosti, a ipak nam pomaže da izbjegnemo krutost i pustaru lažne sigurnosti što je osigurava zatvoreni um u svom uskom razumijevanju zatvorene knjige? Svaki put vodi ka brodolomu. Ako je prvi vrtlog relativizma što nam ne daje nikakvo uporište, drugi je ustvari začarana stijena autoritarne dogme i „skripturalizma“, proučavanja tekstova podložnih ljudskom tumačenju ali čvrsto ukalupljenog i odvojenog od konteksta i prilika, što će nas zatvoriti u okove željeznih formalizama i rigidnog konzervativizma, u jalove rasprave o pravu, zabranama, propisima, pravilima, prohibicijama i tabuima, te konačno dovesti do svođenja islama na bradu i mahramu te hrpu drugih detalja s kojima se poredi gledanje na islam kroz krivu stranu pozorišnih naočala.

## PROLAZAK IZMEĐU ZAČARANIH STIJENA: OPASNOSTI BINARNOG MIŠLJENJA

Metafora brodoloma priziva u sjećanje mitološku potragu dvojice antičkih grčkih heroja, Jasona i Odiseja. Među najvećim opasnostima s kojima su se suočili Jason i Argonauti u pohodu na Zlatno runo bile su Začarane stijene ili Simplegade, koje su štitele ulaz u Crno more poput gigantskog para kliznih vrata što su se zatvarala i uništavala lađe među sobom. Ananda Coomaraswamy o tome pripovijeda na sljedeći način:

Veslajući pored Bosfora, Argonauti su mogli čuti zastrašujući zvuk udaranja stijena i grmljavinu zapljuskujućih talasa. Oslobodili su jednu golubicu i posmatrali kako leti pred njima. Stijene su se obrušile na golubicu otkinuvši joj rep i perje, ali je ptica uspjela proći kroz njih. Potom, kada su se stijene razdvojile, Argonauti su zaveslali punom snagom. Pravovremena pomoć od božanske ruke boginje Atine progurala je lađu između stijena časak prije nego su se ponovo zalupile otkinuvši maskotu s krme na lađi Argo. Argo je tako postao prva lađa koja se provukla između stijena i ostala čitava. Nakon toga su začarane stijene ostale odvojene.

Mnogi drugi primjeri istoga motiva mogu se uzeti iz drugih kultura i tradicija – to jest, motiva „aktivnih vrata“ što razdvajaju poznati svijet od nepoznatog Onostranog, kroz koja junak ili traagač mora proći kako bi uspio u svom pohodu, a taj pohod je u suštini ništa drugo do povratak svom izvornom domu. Proći između stijena ustvari znači proći kroz „tijesni prolaz“ ili „iglene uši“, između suprotnog para opozita i preko granice polarnosti, koja karakterizira uvjetovani svijet. To znači biti vođen svjetiljkom „što se pali od blagoslovljenog maslinovog drvceta, ni istočnog ni zapadnog“ (Kur'an 24:35). U pogledu našeg pohoda ka integraciji znanja, to znači stremiti rješavanju ukorijenjenih dihotomija i potpunih dualnosti što karakteriziraju binarno mišljenje u svim njegovim oblicima i što podupiru te snažne suparničke paradigme koje održavaju plemenski duh. „Sukob civilizacija“ prvorazredan je primjer. Možemo to uokviriti u dugo prisutnom diskursu orijentalizma, koji, kako objašnjava Sardar, promovira osjećaj fundamentalne različitosti između Zapada i Istoka, između „nas“ i „njih“, i ne predstavlja „samo specifično znanje o Orijentu već i način da se održi prevlast nad njim“. To je veoma dobar primjer načina na koji Zapad cementira vlastiti osjećaj civilizacijske superiornosti putem onoga što Sardar prepoznaje kao njegovu „konačnu snagu“ – snagu definiranja. Elaborirajući to važno shvatanje, on ističe sljedeće:

Stvarna moć Zapada, zapadnjačkog pogleda na svijet sa svim aksiomima i pretpostavkama, ne nalazi se u ekonomskoj muskulaturi (koja je također značajna), vojnim podvizima (nijedna druga sila na planeti ne može se mjeriti s vojnom moći SAD-a) i tehnološkom napretku (koji je postao evidentan s pojavom interneta). Ta moć nalazi se u moći definiranja. Zapad definira šta su, naprimjer, sloboda, napredak, civilizirano i građansko ponašanje, demokratija i ljudska prava, pravo, tradicija i zajednica, razum, matematika i prirodne nauke, ko je diktator, terorista ili umjeren, šta je stvarno i šta znači biti ljudsko biće. Akademске discipline osiguravaju obrazovni, naučni i racionalni legitimitet za definiranje koncepata. Nezapadne kulture i civilizacije jednostavno moraju prihvatiti te definicije ili će biti disciplinirane od disciplina, te definirane izvan svog postojanja! To se upravo dešava islamu i muslimanskim društvima – to je stvarna katastrofa.

U isto vrijeme, definicije koje hrane mentalitet podjele na „nas“ i „njih“ svojstven sukobu civilizacija jesu recipročne; one djeluju u oba pravca, čak i ako zapadne definicije vrše golem utjecaj i učvršćuju zapadnu hegemoniju. Snažne verzije diskursa „fobije od Zapada“, naprimjer, ne odnose se samo na predrasude da su sve globalne bolesti uzrokovane zapadnim utjecajem te da se rješenja moraju tražiti u odbijanju ili omalovažavanju Zapada, već i na idealizaciju nezapadnih kultura.

Ipak, neobična je činjenica da jednodimenzionalno mišljenje osigurava opipljive koristi za preživljavanje. Ideja „narrativne zablude“, koju je predstavio trgovac, filozof i statističar Nassim Taleb u svojoj popularnoj knjizi *The Black Swan*, od velike je pomoći u tom smislu. Referirajući se na to na početku poglavlja naslovljenog „Iluzija razumijevanja“ u svojoj knjizi *Thinking, Fast and Slow*, dobitnik Nobelove nagrade i ekonomista Daniel Kahneman govori o narativnim zabludama kao „manjkavim pričama o prošlosti“ što „oblikuju naš pogled na svijet i naša očekivanja od budućnosti“. Kako je objašnjeno u trećem poglavlju ove knjige, ona su „jednostavna“ (čak pojednostavljena), ali zahtijevaju

vaju dodatna objašnjenja koja nastaju iz naših stalnih nastojanja da pronađemo „utješni smisao sve kompleksnijeg svijeta“.

Na isti način znamo iz psihologije percepcije da ljudski um teži ka tome da vidi što želi ili očekuje da će vidjeti. Potvrđeno je čak da je veoma „racionalna“ naučna zajednica podložna potvrđivanju predrasuda. Kada im se predstave vizualne iluzije koje imaju dva moguća i jednako logična objašnjenja, ispitanici ih radije rješavaju na osnovu njima bliskog znanja o svijetu. Tako će sliku što prikazuje stubište koje bi se, prema striktnoj prostornoj logici, moglo razumjeti kao normalno uzlazno ili obrnuto silazno stepenište (pogodno samo za muhe), ispitanici protumačiti kao ono prvo. Bez brzih automatskih rutina generiranih odozgo prema dolje, procesiranja uspostavljenog na očekivanju, ne bismo bili u stanju funkcionirati u svijetu, jer bismo naporno morali analizirati sve od dna prema gore kao da se s određenim problemom susrećemo svaki put iznova. Dok su pogodnosti brze vizualne percepcije zasnovane na konkretnom iskustvu očigledne za opstanak, rezultat brzog mišljenja nedvojbeno može biti i ovakav i onakav.

## PREUSTROJ NAŠIH DEFINICIJA S CILJEM KREIRANJA NOVE PARADIGME

Što se tiče Odiseja, našeg drugog grčkog junaka, on je ovaploćenje junaka koji kombinira hrabrost i smjelost s tim posebnim grčkim kvalitetom lukave pronicljivosti (inteligencije raspoznavanja). On također mora ploviti na opasnom kursu, u njegovom slučaju kroz Mesinski tjesnac između dviju smrtnih opasnosti: Scile, skrivene nemani s osam nogu i šest glava (svaka s tri reda zuba), koja će svakako proždrijeti neke od njegovih ljudi, i Hari-bde, vrtloga koji ih sve može uništiti. U pokušaju da izbjegne vr-

tlog, mora se primaći bliže Scili, a neki od njegovih ljudi postat će žrtve njenih ruku.

Izraz „naći se između Scile i Haribde“ znači naći se između dva zla koja se ne mogu izbjeći. Uvijek volim misliti da je Odisej napravio svjesnu odluku da plovi bliže Scili, radije nego da nevoljko skrene prema nemani, jer je bio riješen da izbjegne veću opasnost vrtloga. Šta god da je bilo, njegova plovidba značila je malo skretanje na jednu stranu kako bi se izbjegla katastrofa.

Možemo razmisliti o tome da li ova slika za nas simbolizira istu potrebu u sadašnjem vremenu u potrazi za tim da razvijemo svjestan jezik orijentacije koji će nam omogućiti da odredimo našu poziciju i zauzmemo pravac na način da odamo počast najboljem od starog i novog, tradicionalnog i progresivnog, bez obzira na to da li dolazi s Istoka ili sa Zapada. Gledajući naprijed i nazad, kao Jason, držimo se tog paradoksa koji nas štiti od predavanja fundamentalizmu lišenom ljudskosti ili progresivizmu ispraznom od svetoga. U jednom smislu, mi smo „zajednica srednjeg puta“ (Kur'an 2:143) koja ide „pravom stazom“, ali u drugom smislu potrebni su nam Odisejeva pronicljivost i lukavstvo da prepoznamo kada namjerno treba da skrenemo na jednu stranu kako bismo ponovo uspostavili narušenu ravnotežu. Može se reći da su Haribde fundamentalizma, regresivnosti, stagnacije i netolerancije veća opasnost čak i od Scile relativizma ili postmodernizma.

To ne znači, naravno, da trebamo skenuti opasno prema Skili toliko da se nađemo u nekritičkom i servilnom povijanju spram mita „napretka po svaku cijenu“ ili da se predamo neprincipijelnom ili dezorijentiranom mentalitetu „daj šta daš“, lišenom moralnih i etičkih načela. Međutim, to svakako znači da moramo odvagati to suočavanje na način koji će nam omogućiti da ponovo uhvatimo izvorni duh islama i njegove progresivne vizije za ljudski rod.

Dosad smo pokušali identificirati (često se pozivajući na ključne kur'anske ajete) one osobenosti jezika koje mogu generi-



rati aksiome i voditi dalju raspravu: božansku svrhu sadržanu u raznovrsnosti jezika, ulogu jezika kao medija konceptualnog mišljenja i kumulativne ekspanzije znanja, značaj kulturne razmjene u razvoju civilizacije, svetu dužnost nametnutu darom jezika da se riječi upotrebljavaju mudro i razborito kao vid etičkog i odgovornog društvenog djelovanja u službi ljudskom rodu, te moć raspravljanja i dijalektike u jačanju veza i oplemenjivanju znanja i razumijevanja. U isto vrijeme, potcrtali smo očiglednu činjenicu da se jezik ne može koristiti samo u pozitivne svrhe – razjašnjavanja, upućivanja, prosvjetljivanja i nadahnuća da se čini ono što je dobro i ispravno – već i da se prikrije, razdvoji, zamrači, zbuni, zavara, pokvari i potaknu razdor i nesloga. Vidjeli smo također kako njegova moć definiranja može biti pogrešno upotrijebljena pronevjerom terminologije tako što će se dati disproporcionalna moć određenoj paradigmi, pogledu na svijet, ideologiji ili civilizacijskoj perspektivi, te konačno kako se ova tendencija da se naglasi uzak spektar značenja u upotrebi termina i koncepata, često s ciljem kulturne superiornosti jednih nad drugima, čini ukorijenjenom u načinu na koji ljudi misle. Izazvati to znači plivati uzvodno. Sardar to objašnjava kao goruću potrebu da se izazovu dominantni narativi i prevladavajući diskursi:

Zadatak reforme obrazovanja u muslimanskim društvima mnogo je dublji od onoga što smo dosad zamišljali. Taj zadatak ima dvije osnovne komponente: dekonstruirati definirajuću snagu modernog sistema znanja – zajedno s njegovim disciplinama, institucijama i procesima – i njegov zapadni pogled na svijet; kreirati alternativne paradigme oblikovanja znanja, koje u obzir uzimaju historiju, naslijeđe i tradicije islama te nude humaniji i na vrijednostima zasnovan pozitivan odnos prema onome što čini obrazovanje i njegov napredak.

Potreba za novim paradigmama nije samo muslimanska briga. Ustvari, sve veći broj naučnika na Istoku i na Zapadu dovodi u pitanje dominantne paradigme – a tako i definirajuću moć Zapada – i priziva humanije paradigme koje u obzir uzimaju raznovrsnost i pluralnost na-

ših društava, kao i potrebe životne sredine i planete u cjelini. Promjene u savremenom kontekstu i ubrzani tempo novih tehnologija i inovacija što mijenjaju svijet znače da su te potrebe postale urgentni zahtjevi.

## KAKO DISKURS OBLIKUJE RAZUMIJEVANJE

U knjizi *Future: All That Matters* Sardar raspravlja o općem cilju metodologije kauzalne slojevite analize (engl. *causal layered analysis* – CLA) kao sredstva isticanja „uskogrudnosti i krhkosti trenutnih društvenih praksi budući da nisu projicirane na budućnost kao univerzalne istine i prakse“. Prema njegovom objašnjenju, CLA „teži ka tome da ‘od-definira’ budućnost u nastojanju da osigura da se ona ne posmatra *a priori*, da se trendovi i projekcije ne uzimaju zdravo za gotovo, da su adekvatno predstavljene nezapadne kulture, epistemologije i modaliteti postojanja, a koristi se širok spektar metafora i slika da se misli kreativno o potencijalnim alternativama“. Uloga diskursa svakako je presudna za oblikovanje našeg razumijevanja svijeta. „Diskurs je“, veli Sardar, „snažno omeđena oblast društvenog i kulturološkog znanja, sistem pretpostavki, izjava, disciplina i ideja“, i nastavlja da se „putem diskursa svijet ustvari stvara“; to je drugi način izražavanja temeljnog shvatanja dobivenog iz kritičke analize diskursa (engl. *critical discourse analysis* – CDA) da se stavovi i predrasude usvajaju putem „teksta i razgovora“, čak i na podsvjesnom nivou.

Ako je strateško djelovanje diskursa ovisno u određenoj mjeri o psihološkom raspoloženju publike, to je i recipročan proces u tome što je i samo psihološko raspoloženje uvjetovano diskursom. Veza između jezika i spoznaje nije jednosmjerna ulica. Misli i osjećaji kreiraju se i ponovo jačaju u diskursu, isto koliko se diskurs koristi da se oni izraze. U sjećanje dolaze dva pri-

mjera. U svome istraživanju predstavljanja islama u britanskim printanim medijima, Costas Gabrielatos, koristeći svoj minuciozni rad u oblasti korpusne lingvistike, otkrio je stalno dodavanje novih kolokacija, implicitnih i eksplicitnih (kao, naprimjer, između islama i terorizma) u britanskoj štampi, što neizbježno uvjetuje javno raspoloženje. Tužno je to što nešto ponovljeno dovoljno puta kao mantra, ustvari postaje „skripta“, formulaična struktura tako ugrađena u um da postaje visoko otporna, čak nedostupna za modificiranje. Učinkovitost retoričke manipulacije ponavljanjem istih fraza naravno dobro znaju političari i majstori spina, a ona djeluje na isti način kao slogani i džinglovi u oblasti marketinga. Ponavljanje je jedan od niza diskurzivnih pokreta i trikova idenitificiranih u kritičkoj analizi diskursa. Teun van Dijk do srži je ispitao kako diskurs promovira i održava rasizam promovirajući društveno predstavljanje utemeljeno na predrasudama koje dijele dominantne grupe (obično bijele, evropske), zasnovano na ideologijama prevlasti i različitosti. Jedan takav primjer jeste njegova analiza nekih dijelova knjige zavaravajućeg naslova *The End of Racism* autora Dinesha D'Souze, knjige koja utjelovljuje mnoge od prevladavajućih supremacijskih ideologija u Sjedinjenim Američkim Državama, a koje posebno za metu imaju jednu manjinsku grupu – Afroamerikance. Ta je knjiga jedan od najvažnijih dokumenata konzervativne ideologije u SAD-u, a imala je znatan utjecaj na rasprave o afirmativnom djelovanju, blagostanju, multikulturalizmu i imigraciji, kao i formulaciji politike ograničavanja prava manjinskih grupa i imigranata. Takvo djelo oslikava jedan od ključnih ciljeva kritičke analize diskursa koji navodi Sardar – njeno ispitivanje „odnosa moći kreiranih u diskursu u pokušaju da se čuje glas marginaliziranih iz i unutar tog diskursa“.

## RASPETLJAVANJE ZAMRŠENE TERMINOLOGIJE

Prije četiri stotine godina, Francis Bacon, filozof, državnik, esejist i prvak empirizma i naučne tehnologije, apelirao je na radikalni zaokret od skolastičke tradicije zatvorene u argumentaciju i oslanjanje na autoritet. Da bismo to učinili, veli on, moramo ponovo povezati znanje s djelovanjem „u službi i za dobrobit čovjeka“ čisteći um od predrasude, uvjetovanja, pogrešnih pojmova i neupitnog autoriteta – fiksnih pretpostavki koje je on nazvao „idolima ljudskog razuma“ i koji iskrivljuju i obezbojavaju istinsku prirodu stvari – a umjesto toga osloniti se na neposredno iskustvo, percepciju, posmatranje i „istinsku indukciju“ kao metode za stjecanje čvrstoga znanja. Neke od specifičnijih prepreka razumijevanju uključene u Baconove „idole“ jesu: pokušaji da se stvari smjeste u obrasce, traganje za dokazima za potvrdu unaprijed zamišljenih ideja i zamisli, viđenje onoga što se očekuje, vjerovanje u ono što se želi vjerovati, generaliziranje, favoriziranje jednog pogleda nad drugim ili jedne perspektive nad drugom (npr. starosti nad novošću, dijela nad cjelinom, razlika nad sličnostima, ili obrnutim redom), te nerazumijevanje toga da riječi mogu imati više od jednog značenja. To je spisak vrijedan pažnje aktuelan i u modernom vremenu, budući da se tako upadljivo poklapa s mnogim od ključnih nalaza u kognitivnoj psihologiji i povezanim disciplinama u vezi s prirodom uvjetovanja, predrasudama, sklonosti ka potvrđivanju i drugim preprekama u učenju.

I dok nam sva Baconova revolucionarna psihološka, filozofska, naučna i lingvistička shvatanja imaju mnogo toga ponuditi, možemo iz njegovog spiska „idola“ odabrati one koji su neposredno relevantni u našem nastojanju da kreiramo leksikon ili pojmovnik koji će moći početi da promovira određenu jasnoću u definicijama ključnih termina. To su „idoli pijace“ (*idola fori*), što ih je Bacon u djelu *Novum Organum* (1620) opisao kao „najpro-

blematičnije od svih“, i koji su se, kako on veli, „uvukli u razumijevanje zahvaljujući srodnosti riječi i imena. Jer, ljudi vjeruju da njihov razum upravlja riječima, ali je isto tako istina da riječi reagiraju na razumijevanje, a to je upravo učinilo filozofiju i egzaktne nauke sofističkim i neaktivnima.“ Bacon ovdje podastire rašireno vjerovanje ili mit da se misli oblikuju u riječi s ciljem razmjene ideja i stavova s drugima, naglašavajući da riječi ustvari nastaju kao zamjena za misli. Premda su „učeni ljudi“ uglavnom oprezni s definicijama i objašnjenjima i „neke stvari“ postavljaju na ispravan način, bilo je slučajeva i kada „riječi očito prisiljavaju i nadvladavaju razumijevanje, dovodeći sve u zabunu i vodeći ljude u bezbrojne prazne kontroverze i uzaludne fantazije“. Prisjetimo se ovdje en-Niffarijevog predstavljanja „slova“ kao sredstva za beskrajno umnožavanje i nagađanje, što udaljava našu pažnju od Božijeg jedinstva (*tevhid*).

Već sasvim jasno možemo vidjeti Baconovo naslućivanje moderne nauke semantike, ali i jednog od temeljnih koncepata kritičke analize diskursa u široj oblasti kulturoloških studija – načina na koji je sam tekst instrument za stvaranje i održavanje odnosa moći. Njegovo promišljanje o zabuni što je stvaraju riječi vrijedi navesti od početka do kraja:

Sada riječi, uokvirene i primijenjene prema sposobnosti prostoga, slijede one linije razdvajanja koje su najočitije za prosto razumijevanje. A kad bi god razumijevanje neke veće dubine ili marljivija opservacija promijenila te linije kako bi bile u skladu s istinskim razdvajanjima prirode, riječi stanu na put i opiru se promjeni. Odatle dolazi to da visoke i formalne rasprave učenih ljudi često završe u prijemima o riječima i imenima, s čime bi (prema stavu i mudrosti matematičara) bilo razboritije početi, jer bi ih tako definicije svele na odgovarajuću mjeru.

Drugima riječima, razumijevanje ne sprečavaju općeprihvaćene (tj. „proste“) definicije riječi, već i (čak i među učenima) prijepo-

ri oko njihovih višestrukih značenja. Ta zabuna i nejasnoća još se više naglašava u današnjem sve kompleksnijem svijetu, kako Sardar ispravno ističe: „Što društvo postaje kompleksnije, ono razvija specijaliziranije kontekste. Kompleksnost podrazumijeva da različita, čak kontradiktorna značenja riječi mogu i dalje postojati jedna pored drugih ili se mogu istovremeno koristiti u različitim grupama. Nova značenja i konotacije u jeziku se razvijaju, a ne postoji kruti zakon koji će dokinuti stare konotacije, asocijacije ili ono što se unosi.“ Kako bismo razmrsili ovu zbrku i zauzeli kurs koji će početi ispunjavati naše ciljeve, preporučuje Sardar, treba da počnemo od vodeće premise da je „jezik osnovno sredstvo pomoću kojeg učimo, podučavamo, prilagođavamo se promjeni i unapređujemo znanje. On je neodvojiv od načina na koji iskazujemo svoj pogled na svijet, kako se vidimo kao pojedinci i društva, kako formiramo svoje viđenje svijeta što nas okružuje, te kako se angažiramo u svijetu da bismo ga mijenjali.“ Stoga treba da definiramo skup ključnih termina „na naš specifičan način, da im damo savremeno značenje i inkorporiramo ih u diskurs integracije znanja. Naprimjer, šta *mi* podrazumijevamo pod slobodom, ljudskim pravima, demokratijom, sekularizmom itd.? Kakav je savremeni značaj termina kao što su *halifa*, *šura*, *idžma*, *istislah* ili *ihsan*?“

U ovoj fazi važno je naglasiti da namjera da definiramo riječi „na naš specifičan način“ ne zahtijeva slijepo zanemarivanje ili odbacivanje načina na koji ih mogu definirati drugi. Kako je naveo Ibn Rušd, postoji kontinuum različitih pogleda na isto pitanje, a mogu se opisati čitavim nizom različitih upotreba jezika. Višeznačnost u jeziku, tvrdio je, nije nešto što treba izazivati ili za čim treba žaliti, već se treba prihvatiti i poštovati kao prirodna osobina naših života kao različitih ljudi što žive u zajednici sa širokim spektrom ciljeva i svrha. U svojoj filozofiji Ibn Rušd je nastojao pokazati kako je moguće jednu istu stvar opisati na više različitih načina, te kako naizgled kontradiktorni pogledi mogu

biti pomireni ako se posmatraju kao različiti aspekti jedne stvari. Ta poruka jedinstva u raznolikosti upravo je i pouka Rumijeve priče o putnicima i grožđu koju sam naveo ranije. Umberto Eco poziva se na stav Ivanova da „svaki jezik čini određeni model Univerzuma, semiotički sistem razumijevanja svijeta, a ako imamo 40.000 načina da opišemo svijet, to nas čini bogatima“.

Svijest o polisemiji (višestrukim značenjima) ne treba suprotstaviti procesu „ponovnog uspostavljanja ravnoteže“ pomoću kojeg tragamo za semantičkom orijentacijom u savremenom kontekstu kako bismo ispunili vlastite zadatke i ciljeve.

## ORIJENTACIJA, RAVNOTEŽA I INTEGRACIJA

Još je Bacon shvatio da imati usaglašene definicije za početak podrazumijeva zagonetku kružnog razmišljanja: „Čak ni definicije ne mogu izliječiti ovo zlo u bavljenju prirodnim i materijalnim stvarima, budući da se same definicije sastoje od riječi, a te riječi stvaraju nove.“ Zvuči čudno, ali riječi upotrijebljene u bilo kojoj definiciji moraju zauzvrat biti definirane, što predstavlja beskrajn proces koji nikada ne može dovesti do sasvim tačnog razumijevanja značenja riječi.

Sasvim je jasno da ova zagonetka ne može biti riješena korištenjem rječnika, koji po definiciji ne može biti sredstvo iznalaženja značenja koja nisu sadržana u riječima. Da, „slovo“ može biti „zastor“, izvor zabune i odvlačenja pažnje, „plodno tlo“ za, prema Sardarovom navodu, „pogrešno tumačenje i pogrešno razumijevanje“, ali upravo nam je zato potreban registar pojmova koji osigurava orijentaciju i ravnotežu u načinu na koji upravljamo konceptima, „sredstvo za razvijanje nijansiranijeg razumijevanja nužnih termina i koncepata što postaju gradivni materijal diskursa integracije znanja“. Vjerujem da tri termina data ovdje – orienta-

cija, ravnoteža i integracija –osiguravaju temeljnu matricu za naše nastojanje. Dekonstrukcija i preustroj definicija ukorijenjenih u takvoj matrici zahtijevaju više od jednostavnog leksikona ili registra pojmova. To mora biti dublje „istraživanje mijenjajućeg značenja termina i koncepata, historijska i moralna kritika, te pokušaj savremene formulacije koja ima smisla u odnosu na naše prve principe“. Najvažnije, „funkcija toga jeste da postavi temelje novog integrativnog i inkluzivnog modaliteta svijesti što će nas pokrenuti ka novoj paradigmi“. Sardarovo spominjanje „integrativnog modaliteta svijesti“ odjek je djela filozofa Jeana Gebsera koje sam spominjao u trećem poglavlju ove knjige.

## ISTINA, PRAVDA I SREDNJI PUT

Držanje naših vodećih principa orijentacije, ravnoteže i integracije omogućit će nam da na definicijama primijenimo prijeko potrebne korektive bez toga da se predamo bilo kojoj jednostranoj paradigmi misli. U tom procesu prestroja ne smijemo se, po mome uvjerenju, sramiti vjerovanja da smo također angažirani u potrazi za „istinom“. Raspravljajući o načinu na koji riječi „izdaju vlastitu svrhu, zamagljujući same misli koje bi trebale izraziti“, Bacon naglašava potrebu da se iskopaju „istinska značenja“, jer „stalni utjecaj riječi često korištenih bez obaziranja na njihovo stvarno značenje zauzvrat uvjetuje razumijevanje i hrani zablude“. Naša vizija mora ići dalje od postmodernističkog odbijanja bilo kojeg objektivnog objašnjenja stvarnosti. Iako možda dijelimo „postmodernistički“ skepticizam jednoobraznih objašnjenja koja bi trebalo da vrijede za sve grupe i kulture, te možda priznajemo vrijednost konkretnog iskustva nad apstraktnim principima i neophodnost tumačenja, historicizma i kontekstualizacije, to ne znači da treba da dokinemo svaku koncepciju „istine“ koja nije puka konstrukcija pojedinačnog



ljudskog uma, vječno pogrešiva, relativna i bez korijena. Treba da izbjegnemo neutemeljeni relativizam koji ne priznaje ništa za sigurno ili univerzalno, isto koliko se moramo kloniti pogubnog apsolutizma koji uništava svekoliki kontekst. U tome slijedimo srednji put u potrazi za Istinom, koji je, kako veli Boethius, „sredina između dviju hereza“. Srednji put ne treba zamisliti kao jalovi kompromis, kao što „umjerenost“ ne treba miješati s malodušnošću i „mediokritetom“. To je ustvari zlatna sredina, jedan aspekt „potrebne mjere i srazmjera“ s kojima je sve stvoreno (Kur'an 54:49). U svome izlaganju islamske etike Gazali duguje mnogo Aristotelovoj formulaciji ovoga koncepta koja postavlja savršenstvo ljudskih vrлина između „viška“ i „manjka“. Engleska riječ *moderation* (umjerenost) dolazi od latinske riječi *modus*, što znači „držati u potrebnoj mjeri“, a povezana je s jednom drugom riječju od koje je nastala engleska riječ *modest* (skroman; umjeren). Etimološki, *moderation* (umjerenost) ima isto osnovno značenje u engleskom jeziku kao *modesty* (skromnost), a ta je povezanost također istinski islamska. Prenosi se da je poslanik Muhammed kazao: „Svaka religija ima posebnu osobinu, a posebnost islama jeste skromnost“; te: „Istinska skromnost izvor je svih vrлина.“

Spominjanje „mjere“, „srazmjera“ i zlatne sredine (kao i ostalih povezanih konceptata poput „razuma“ i „sklada“) upozorava nas na ishodišnu konceptualnu „geometriju“ koja treba upravljati našim pristupom definiranju riječi. Na isti način kao što je srazmjerno pisanje u arapskoj ortografiji izvedeno iz geometrijske mreže koja upravlja pisanjem svih dvadeset i osam arapskih slova, tako i najpogodnija upotreba riječi u bilo kojem jeziku treba biti zasnovana na kreativnoj geometriji konceptata. A to je pitanje „pravde“ u najdubljem smislu, principa prema kojem su međusobno isprepletene estetske i moralne niti značenja, na isti način kao što najdublji smisao „dobrote“ u arapskom jeziku (*husn*) podrazumijeva ljepotu i moralnu izvrsnost. Korijensko značenje arapske riječi za pravdu (*'adl*) uključuje kon-

cepte poštenja, jednakosti, nediskriminacije, protuteže, ispravljanja i srazmjera. Isto tako, engleska riječ *fair* ne označava samo ono što je pravedno, nepristrano i razumno, već i ono što je lijepo usljed svoje srazmjernosti. Izvorni germanski oblik ove riječi jeste *fitting* – ono što je prave veličine, u dobrom srazmjeru. Spekatar značenja ove riječi odražava istinski islamski koncept, ideju da biti pravedan znači „činiti ono što je lijepo“ (*ihsan*), djelovati u skladu s našom izvornom prirodom (*fitra*), koju je Bog oblikovao u „pravom srazmjeru“ (Kur'an 82:7) kao „pogodan“ ili „podesan“ odraz božanskog reda i sklada. Vrijedi također navesti da riječ *decency* (pristojnost) ima isto izvorno značenje kao i *fairness* (poštenje; pravednost). Ta riječ dolazi od latinske riječi *decere*, što znači „biti pogodan ili podesan“, a usko je vezana s riječju *dignity* (dostojanstvo). Biti pošten/pravedan i pristojan, a prema tome djelovati i dostojanstveno, znači ponašati se srazmjerno, činiti ono što je uravnoteženo i pogodno u datim okolnostima, te se povinovati vrijednostima koje nas vode prema onome što je ispravno i dobro.

Konotacija „ljepote“ u riječi *fair* (pravedan/pošten) danas se čini pomalo arhaičnom, kao u sintagmi *the fairest maiden* (najljepša djevojka), koja ukazuje više na ukupnu ljepotu nego samo na boju kose, naprimjer „plavu“. Čak i u tom slučaju, ova je riječ sačuvala smisao srazmjernosti tako što sadrži konotaciju „umjerenosti“. Lijepo vrijeme (engl. *fair weather*) jeste ugodno toplo i suho, ali nikada ne označava toplotni val; imati pristojnu šansu (engl. *fair chance*) za uspjeh znači imati razumnu priliku, a čak i pristojan obim posla (engl. *afair bit of work*), premda znatan, nikada nije prekomjeran. Obim konotacija, kako arhaičnih, tako i modernih, usmjerava nas ka semantici „pravednosti“ koja podupire našu viziju razjašnjavanja i „redefiniranja“ značenjâ, i prema svim onim elementima konceptualne „geometrije“ koje to zahtijeva – preustroju, ponovnom pozicioniranju, protuteži, srazmjernosti, umjerenosti i ravnoteži.

Neobična podudarnost takvih značenja unutar jednog semantičkog polja u arapskom i engleskom jeziku podsjeća nas i na to da integrativan pristup rječniku termina treba podrazumijevati i ono što je najbolje u svakoj kulturi i civilizaciji. To se može smatrati reaktueliziranjem „primordijalnog“ jezika univerzalnih koncepata (kao što su „imena“ kojima je podučen Adem) koji prožimaju sve ljudske jezike, to jest ishodišnim jedinstvom u različitosti predstavljenim Babilonskom kulom. To ne znači, međutim, da su sva „autentična“ značenja generalizirana tako da postoje u arhaičnoj prošlosti i da se mogu izvesti jedino putem specijaliziranog etimološkog postupka, niti da su sva kasnija pomjeranja u značenju posljedica negativnog procesa semantičke entropije, prema kojem su „izvorna“ značenja iskrivljena tokom vremena. Uostalom, predhistorijski indoevropski korijeni mogu se rekonstruirati kao hipotetički oblici iz poznatih oblika međusobno srodnih jezika upotrebom fonetskih pravila; isto tako, prvotni koncepti što ih predstavljaju ti korijeni također se moraju uzeti hipotetički. Ipak, kako predlaže Sardar, naš pristup jeziku treba uključiti „dublje istraživanje mijenjajućeg značenja termina i koncepata“.

Prenošenje i dalja evolucija ključnih koncepata kroz proces međusobnog utjecaja civilizacija lijepo su ilustrirani u misli imenjaka Francisa Bacona, filozofa iz XIII stoljeća po imenu Roger Bacon, koji je, prema navodu nedavnog predsjednika Bosne i Hercegovine Alije Izetbegovića, „uspostavio cjelokupnu strukturu engleske filozofske misli“ na temelju srednjeg puta, obuhvatajući različite dimenzije – političku, društvenu, moralnu i duhovnu. Taj tok misli u svojoj srži ima princip ravnoteže: ravnotežu između razuma, empirijskog posmatranja i vjere; između pojedinačnih sloboda i šire odgovornosti unutar društva; između pragmatizma i viših ideala; te između praktične brige za prirođeno stanje ljudskog roda i gladi za transcendentnim. Izetbegović dodaje da postoji „još jedna važna činjenica u vezi s Rogerom

Baconom koja nikada nije dovoljno istražena i prepoznata: otac engleske filozofije i nauke bio je student arapskog jezika“. Ustvari, na Oxfordu je predavao u arapskoj odjeći. Bio je pod velikim utjecajem islamskih mislilaca, posebno Ibn Sine, a tom utjecaju može se pripisati karakter Baconove misli i, putem njega, porijeklo srednjeg puta kao „najvažnijeg vodećeg principa u engleskom životu“.

## RAZLUČIVANJE POZITIVNIH I NEGATIVNIH KONOTACIJA

Naše ispitivanje spektra značenja izvedenih iz koncepta „pravde“ i „pravednosti/poštenja“ u arapskom i engleskom jeziku ukazalo je na različite principe propitivanja i analize koji mogu obogatiti istraživački rječnik. To uključuje istraživanje spektra značenja odabranih riječi, podudarnih s modernom upotrebom ili onih što se mijenjaju s vremenom, a može uzeti u obzir i raznovrsne konotacije što se mogu izvesti iz posebnog sistema konsonantskih korijena s trima radikalima u arapskom jeziku (kao semitskom) te etimološkim iskopavanjem u engleskom (kao jednom od indoevropskih jezika). Treba da budemo svjesni da *ista* riječ može biti upotrijebljena s različitim značenjima ili specifičnim naglaskom u određenoj upotrebi (npr. tolerancija, sekularizam, radikal, konformizam, multikulturalnost, integracija), kao i da se sitne razlike u značenjima mogu primijeniti i na *povezane* riječi (radikal/radikalizacija, umjerenost/mediokritet, moralnost/moralizam itd.). Unutar obiju tih kategorija treba da razlučimo pozitivne i negativne konotacije. Možemo doći do zaključka da pozitivna značenja teže ka tome da leže u zlatnoj sredini, a negativna na krajnjim pozicijama spektra. Dobar je primjer riječ „prav“. Muslimani slijede Kur'an moleći se da budu upućeni

na Pravi put (1:6) i da ne skrenu s njega (3:8). Slijedenje Pravog puta, međutim, ne mora po svaku cijenu biti izrazito uska staza, ludačka košulja, položaj u „teškom tjesnacu“. Korijen riječi *straight* (prav) i *strait* (tjesnac) jeste latinska riječ *strictus*, koja nam daje mnoge riječi za izražavanje striktnosti, uključujući *stricture* (ograničenje), *stringent* (strog), *constrain* (ograničenje), *stress* (naglasak, akcenat; pritisak), *distress* (nevolja, opasnost) i *distraught* (izbezumljen, uznemiren). Ovdje ima poruka za sve one koji u prvi plan ističu dobrohotni smisao riječi bez obzira na ograničenja, jednako viška ili manjka. Ako je višak ispravnosti ludačka košulja, manjak predstavlja nepoštenje ili neiskrenost koja je izgubila svaki smisao moralnog kompasa ili orijentacije. „Pokvaren murjak“ (engl. *bent copper*, dosl. *savijen bakar*) jeste korumpirani policajac, a „ispraviti se“ znači vratiti se na ispravnu stazu nakon vremena provedenog u zatvoru.

Međutim, moramo biti veoma oprezni ovdje, jer to što neko može povezati nedostatak ispravnosti i koncepta „devijacije“ ili „zastranjivanja“ (kao i „inovacije“) pokreće druga problematična pitanja, a nisu manje važni problemi što ih uzrokuje nesrazmjernan strah od devijacije ili „skretanja ustranu“ u nekim zajednicama. Dobrohotna matrica „zajednice“ nije isto što i rigidni „komunitarizam“ koji ugnjetava i dehumanizira pojedinca namećući sram i stigmatu onima za koje se smatra da se ne uklapaju u norme grupe. Ibn Haldun prepoznaje dvosmislenost u društvenom povezivanju u svojoj upotrebi termina *asabijja* (plemenska privrženost; tribalizam). Ona može biti izvor solidarnosti i društvene kohezije, ali u svom negativnom obliku predstavlja grubo ekstreman i skriven etnocentrički mentalitet koji pojačava plemensku predrasudu i ograničeni interes za sebe iznad onoga što je ispravno i pravedno.

Komunitarizam i plemensko ugnjetavanje nanose mnogo štete i tjeskobe. Devijacija ne mora označavati zastranjenje u smislu neobično bizarnog, groteskno izokrenutog ili apsolutno

zabranjenog, već jednostavno može ukazivati na „skretanje“ u pozitivnijem smislu skretanja s ustanovljenih modaliteta misli i nepristajanja na predrasude s ciljem da se ostane otvoren za višestruke kreativne mogućnosti. Studije kreativnosti pokazale su kako optimalna kreativnost može nastati iz uzajamnog dejstva konvergentnog i divergentnog pristupa, gdje prvi koristi poznate i ustaljene standarde i kriterije kako bi izricao sud i dolazio do jednog najboljeg ili „pravog“ odgovora, dok je drugi više otvoren za istraživanje neočekivanih veza i ostaje otvoren za dvoznačnost. To priziva u sjećanje moja ranija razmatranja o važnosti jednog od vitalnih ishoda procesa dijalektike – oslobađanja otvorenog mislioca od rigidnih oblika pripadnosti, straha od promjene i nestabilnosti, lažne sigurnosti i odbijanja prilaska bilo čemu što može ugroziti čovjekovo *ja*.

## IZNALAŽENJE NAJBOLJIH ZNAČENJA

Vidjeli smo kako nam izvođenje značenja putem etimologije, historijskog porijekla riječi, može pomoći da istražimo konceptualne potencijale, a vrijedi naglasiti da u jeziku poput engleskog s uglavnom dvostrukim naslijeđem – germanskim i latinskim (putem normanskog francuskog) – mogu postojati značajne razlike među riječima koje se u upotrebi mogu međusobno zamjenjivati ali ustvari imaju prilično različite ishodišne konotacije u ovisnosti o izvornim značenjima. Jedan takav primjer jeste razlika između riječi *freedom* i *liberty*. Prva je anglosaksonska riječ, teutonskog korijena *frei* (srodnog riječi *priya* u sanskritu) u značenju ‘smatrati/držati dragim’. Ova riječ potječe od indoevropskog korijena *pri-*, u značenju „voljeti“, odnosno *prai* u značenju „voljen“, tj. *precious* (drag, dragocjen) ili *at peace with* (u miru sa). Ime Godfrey znači ‘Božiji mir’. Staronordijska Freya

ili Frija smatrana je boginjom ljubavi. *Freedom* je sestrinska riječ s riječju *friend* (prijatelj), a nastala je od staroengleske riječi *freond*, koja je označavala više od prijatelja – ljubavnika. Taj smisao još uvijek je prisutan u načinu na koji sufije referiraju na božanskog Voljenoga kao „Prijatelja“. Izvorno, riječ *free* (slobodan) predstavlja privrženost koja ujedinjuje članove jedne porodice u zajedničku vezu, ali jasno isključuje njihove sluge ili robove (one koji nisu bili slobodni). Kasnije je značenje evoluiralo od „privrženosti“ ka „slobodi“.

*Liberty* je francuska riječ naslijeđena od Rimljana. Premda je njen izvorni indoevropski korijen *leudh*, prisutan još u antičkom grčkom u obliku *eleutheros* (slobodan), mogao značiti „biti jedan od slobodnih ljudi“, suprotno značenju „biti rob“, latinski korijen ove riječi, *liber*, znači raditi ono što želiš, „raditi svoja posla“. Iz istog korijena nastale su riječi *libertarian* (slobodarski), *libertarianism* (slobodarstvo, slobodarski duh), *libertine* (bludnik, razvratnik), *libido* (nagon), *libidinous* (pohotan, libidinozan) i posuđenicu iz grčkog jezika u obliku *libation* (izljevavanje). Za zaklete konzervativce, čak i riječ *liberal* može sadržavati konotacije razuzdanosti i bezakonja, kao što je nekoga potcjenjivački nazvati „liberalom koji saosjeća sa svakim“, premda je ranije u engleskom jeziku ova riječ upotrebljavana u smislu „velikodušnog“ i „pogodnog za kulturne težnje slobodna čovjeka“, kao u sintagmama „liberalne umjetnosti“ ili „liberalno obrazovanje“. Te su konotacije do određene mjere sačuvane i u modernoj upotrebi, a termin „liberalna demokratija“ sačuvao je općenito pozitivne konotacije u širokom spektru političkih težnji. I dok u slučaju riječi *liberty* postoji kontinuum konotacija što se kreću od velikodušnosti, širine obrazovanja i kulturnog obogaćivanja do samosvjesnog i slobodnog individualizma „činjenja šta god želiš“, može se kazati, kao što to čini Bert Hornback, da je još uvijek moguće pratiti osnovni konceptualni kontrast između riječi *freedom* i *liberty*. Prema njemu, *freedom* se može suštinski

definirati kao društvena riječ, a *liberty* kao nešto samosvojno, antidruštveno, neodgovorno. Thomas Jefferson bio je sasvim jasan u vezi s odgovornosti koja dolazi sa slobodom (*liberty*), čija je cijena, po njegovim riječima, „vječna budnost“; on bi nesumnjivo doveo u pitanje tvrdnju Johna Stuarta Milla da se „sloboda sastoji od činjenja šta god neko želi“, a to će mišljenje odbaciti i Hegel kao krajnju nezrelost misli.

Ovdje se mora kazati da bi svakako bilo nemoguće i nepoželjno očekivati da kategorička distinkcija između dviju riječi za slobodu – *liberty* i *freedom* – bude prihvaćena u javnom diskursu, budući da se upotreba jezika razvija organski s vremenom i da se ne može kontrolirati zakonskim propisima, kao što znamo iz primjera uglavnom uzaludnih pokušaja Francuske akademije da zaustavi prodor posuđenica iz engleskog u francuski jezik. Istražio sam različite konotacije riječi *freedom* i *liberty* jer je ovaj slučaj dvostruko poučan. Naime, on ilustrira konceptualno bogatstvo što se javlja iz shvatanja da engleski jezik nema jednojezično naslijeđe, već je i sam proizvod poliloga. On također ilustrira važan princip kontinuuma značenja i, unutar njega, pozitivna i negativna značenja koja treba razgraničiti. Umjesto da uspostavimo dihotomiju između *freedom* i *liberty* zasnovanu na jezičkim igrama i sudovima, mnogo je korisnije usmjeriti se na ishodišne koncepte, a tako ćemo, bez obzira na to koju riječ koristimo, upotrijebiti najbolji i najkorisniji smisao izveden iz spektra značenja povezanih s objema riječima. Prema tome, koristeći riječ *freedom* ili *liberty*, ukazivat ćemo na složeni smisao koji podrazumijeva prepoznavanje potreba pojedinca ali i važnosti odgovornosti u zajednici. Uostalom, kao što prenaplašavanje pojedinačnih potreba može voditi sebičnom individualizmu, tako i prenaplašavanje zajedničkih društvenih veza može voditi u tribalizam i komunitarizam. Ne treba da idealiziramo društvenu dimenziju slobode (*freedom*) nimalo više nego što treba da idealiziramo individualnu dimenziju slobode (*liberty*). Takve



formulacije imaju golem savremeni značaj, kao što je slučaj u tekućoj debati o slobodi govora (*freedom of speech*) te šta ona podrazumijeva u liberalnoj demokratiji.

## „IZVORNA“ ZNAČENJA, SEMANTIČKA PROMJENA I TERMINOLOŠKA ENTROPIJA

Na različitim primjerima vidjeli smo kako se značenje riječi s vremenom mijenja. Razumijevanje ranijih konotacija može biti korisno u oblikovanju zaokruženih definicija što ih kanimo koristiti u kreiranju diskursa koji može služiti kao pogodno sredstvo za integraciju znanja. Ideološki utjecaj već se može primijetiti u semantičkoj promjeni, kao što je slučaj promjene značenja riječi *craft*. Izvorno značenje ove riječi bilo je ‘moć, snaga’, kao u staroengleskom jeziku, te u njemačkom i švedskom riječ *kraft* sve do danas. U staroengleskom se jeziku razvilo i značenje ‘vještine, trgovine i struke’, a jasna je semantička povezanost između moći i vještine, budući da vještina daje snagu i moć. Negativno značenje riječi *craft* razvilo se možda zbog utjecaja crkvenog učenja da je jedina istinska moć bila sadržana u kršćanskim učenjima, dok su svaka moć i vještina izvedeni iz paganske kulture bili sotonsko i heretičko zastranjivanje od istine, to jest devijantni i prepredeni (engl. *crafty*). U završnom dijelu ovoga eseja (primjer natuknice za ključnu riječ *Excellence*), slično pomjeranje primijeti se u radikalnoj promjeni značenja riječi *cunning* (lukav, vješt, prepreden). Izvedena je iz indoevropskog korijena *gno-*, odakle se izvode i riječi *gnostic* (gnostički, spoznajni) i *knowledge* (znanje), a prvobitno je značila „učen“. Razvoj njenog negativnog značenja „vješto prepreden“ prema kraju XVI stoljeća odražava razvoj riječi *crafty*.

U oba slučaja izvorno značenje sačuvano je u većoj ili manjoj mjeri – u slučaju riječi *craft* u pozitivnom smislu izuzetne

umješnosti, a u slučaju riječi *cunning* u paralelnom obliku *canny* (mudar, pronicljiv), koji još uvijek sa sobom nosi pozitivan smisao pameti i pronicljivosti.

Međutim, očigledno je to da, kada se riječi *crafty* i *cunning* upotrebljavaju danas, one uvijek znače „devijantan, zastranjen“, a njihovo pozitivnije značenje ne može se izvesti vještačkim uskršavanjem izgubljenih konotacija. Primjer riječi *freedom* i *liberty* (sloboda) različit je na jedan veoma značajan način, jer se one, kako smo pokazali, mogu definirati i koristiti tako da uključe najbolja historijska značenja obaju oblika.

Isto se može primijeniti na grupu povezanih riječi što imaju iskonski značaj u našem upravljanju ključnim konceptima. To su riječi *izvornost/originalnost*, *jednostavnost*, *identitet*, *orijentacija*, *autentičnost* i *autoritet*. Izvorno grčko značenje „izvornosti“ nije bilo „inventivnost“, već ono što je „u skladu s našom izvornom prirodom“. Originalnost se nije posmatrala kao poseban dar kreativnih mislilaca i umjetnika, već obična, urođena sposobnost zajednička svim ljudskim bićima, tako da je, za stare Grke, i prostom nepismenom čovjeku bila darovana unutrašnja sposobnost razumijevanja univerzalnih principa. Tako je suština geometrije (kao simboličkog sistema koji predstavlja arhetipski poredak a tako i vrlinu) bila ugrađena u ljudsku dušu. Etimološki posmatrano, riječ *simple* (jednostavan) u prvom redu znači „jednovrstan“. To se značenje izvodi iz predhistorijskog indoevropskog korijena koji je prešao u latinski jezik kao *simplus* (jedan, jedini), a u engleskom se jeziku iz te riječi izvode *same* (isti), *similar* (sličan) i *single* (jedan, jedini, jedinstven). *Jednostavan* čovjek jeste *jedinstven*, nepodijeljen, neko ko je uvijek *isti*, vjeran sebi. Jednostavnost je kao ogledalo koje odražava Božije jedinstvo u srži svakog ljudskog bića.

Koncept jedinstvenosti ugrađen je i u riječ *identitet*, a izvorno značenje te riječi najbolje je očuvano u izvedenici ‘identičan’, koja odražava značenje latinske riječi *identitas*, doslovno ‘istost’, izve-

dene iz druge latinske riječi, *idem*, u značenju 'isti'. Značenje 'individualnosti, posebnosti' ili 'skupa određujućih karakteristika' proisteklo je iz nečega što je uvijek isto ili uvijek svoje (a ne nešto drugo). Govorimo o različitim identitetima i načinima pripadanja, a potraga za identitetom goruća je savremena briga. Porijeklo ove riječi podsjeća nas da, iako možemo imati višestruke identitete (npr. britanski i muslimanski), i dalje možemo biti vjerni integrativnoj viziji jedinstva u različitosti koja shvata Božije jedinstvo kao izvornu srž našega identiteta. Engleske riječi *origin* (porijeklo) i *orientation* (orijentacija) dolaze iz istog izvora, latinske riječi *oriri* u značenju 'ustati, dići se', a glagol 'orijentirati se' izvorno je značio 'okrenuti lice ka istoku', u pravcu izlazećeg Sunca. Bilo da se kao muslimani okrećemo prema Meki ili kao kršćani ka istoku, ustvari bilo gdje da se okrenemo, u sebi imamo *kiblu* i kriterij (*furkan*) ili kompas koji nas okreće ka našem izvoru, mjerilo što nam pokazuje put da budemo dosljedni svojoj suštinskoj naravi, to jest da budemo „autentična“ ljudska bića. Riječ 'autentičan' dolazi od grčke riječi *authentikos*, a njeno prvobitno značenje jeste 'imati autoritet izvornog stvoritelja'. Njeno izvorno značenje u engleskom jeziku bilo je 'autoritativan'. Postoji jasna veza između ishodišnog grčkog značenja 'autentičan' i 'izvoran/originalan'. Autentičan čovjek jeste i autoritativan (premda ne i autoritaran), jer je ovjeren osobinama konačnog autoriteta, izvornog Stvoritelja. To nas neposredno veže s prvim principom jedinstva života i njegovih temelja, islamskog pojma čovjeka kao *halife*, Božijeg „namjesnika“ ili „predstavnik“.

## IDEOLOŠKA DRAŽ „IZAMA“

Možda je najočitiji primjer kontrasta između pozitivnih i negativnih koncepata ustvari način na koji sufiks za tvorbu apstraktnih

imenica *-izam*, kada se doda na riječ, tako često iz temelja mijenja orijentaciju, ukazujući na apstraktnu ideologiju ili sistem misli više nego na konkretno iskustvo. Razlike u značenjima u parovima povezanih riječi ne određuje samo sufiks *-izam*, već i drugi sufixi. Mogu se, naprimjer, razlikovati religija i religioznost, jedinstvo (engl. *unity*) i uniformnost (*uniformity*), ideja (*idea*) i ideologija (*ideology*). Riječ *ideology* u engleskom jeziku pojavljuje se prvi put 1796. godine od francuske posuđenice *idéologie*, u značenju studija ili nauke o idejama, odnosno političke ili socijalne filozofije nacije. Francuski je jezik iskovao ovu riječ tokom sekularističke revolucije. John Adams (u nekim spisima iz 1813. godine) spominje upotrebu ove riječi kod Napoleona Banapartea, koji je pod njom podrazumijevao „nepraktično teoretiziranje“. Definicija ove riječi kao skupa ideja, doktrina i uvjerenja u francuskom jeziku prvi put zabilježena je 1909. godine.

Dosad smo se već suočili s različitim primjerima promjena značenja na koje je utjecao sufiks *-izam* i njegov ideološki naboj: zajednica (engl. *community*) – komunitarizam, sloboda – slobodoumlje (engl. *liberty* – *libertinism*). Ovdje možemo dodati još neke kontrastivne parove: tradicija – tradicionalizam, progres – progresivizam, fundamentalan – fundamentalizam, moralnost – moralizam, pismo (engl. *scripture*) – skripturalizam, slovo – doslovnost (engl. *letter* – *literalism*), forma – formalizam, dualnost – dualizam, relativitet – relativizam, zakon (engl. *law*) – legalizam, te ukupnost (engl. *totality*) – totalitarizam. Već smo naveli potrebu razlučivanja *autoriteta* Božije objave koja oslobađa čovjekovu dušu od *autoritarizma* nametnutog uskim ljudskim formulacijama koji ljudsku dušu stavljaju u okove; te *apsolutnih* i svezremenih istina od tiranije i *apsolutizma* koji briše svekoliki kontekst. Istovremeno treba da razlučimo *identitet* od *tribalizma* i *sektaštva*, *raznolikost* (engl. *diversity*) od *razdvajanja* (engl. *division*), kao i *jedinstvo* (engl. *unity*) u raznolikosti od *uniformnosti* jednokulturnih pristupa što polariziraju stvarnost

u međusobno suprotstavljene jednostrane poglede na svijet te konačno u izolirajuću patologiju civilizacijskog supremacizma.

Slično tome, kvalitete *individualnosti* ne treba miješati s *individualizmom* koji čovjeku ne daje uporište preko granice njegovog ega i zadovoljavanja njegovih pojedinačnih želja. Izraz individualnosti, koji ne predstavlja ništa više od ostvarenja i izraza jedinstvenosti svakog ljudskog bića, nije u suprotnosti s potrebama zajednice. Naprotiv, u vremenu sve sterilnijeg konformizma, uniformnosti i standardizacije, doprinos kreativnih pojedinaca koji ostvaruju svoj individualni potencijal nikada nije bio potrebniji kao sredstvo za revitalizaciju i obogaćenje zajednica. *Komunitarizam* će uvijek sumnjati pojedinca za individualizam, ali živuća *zajednica* poštovat će i njegovati individualnost kao vrijedan izraz raznolikosti dok je u stanju držati ravnotežu između pojedinačnih potreba i načina izraza s kolektivnim pravima.

Moguće je napraviti distinkciju i između razuma i racionalizma, intelekta i intelektualizma, sinteze i sinkretizma, dobara i materijalizma, nauke i scijentizma itd. U trećem poglavlju ove knjige ukazano je na počast što ju je Muhammad Asad odao modernom „dobu nauke“, a koje on povezuje s duhom „intelektualne radoznalosti i neovisnog istraživanja“, potaknutim „insistiranjem na znanju i svijesti“ u Kur'anu. Njegova namjera, međutim, nije bila da se ovo uzme kao opravdanje redukcionizma i materijalizma sadržanih u dogmatskom scijentizmu, koji prenaplaćava mogućnost naučnog metoda da obuhvati svekoliku stvarnost i „objasni“ je kvantitativnim sredstvima, čak dotle da se ta opipljiva i vidljiva stvarnost smatra i jedinom stvarnošću. Upravo suprotno, ograničenja naučnog metoda sasvim su jasno navedena pozivanjem na termin *el-gajb* u kur'anskom ajetu: „Ova Knjiga – u koju nema nikakve sumnje – jest uputa za bogobožne, za one koji vjeruju u onostrano (*el-gajb*), obavljajući namaze, te od onoga što smo im darovali troše“ (2:2–3). Asad to komentira na sljedeći način:

*El-gajb* u Kur'anu označava sve sektore ili faze stvarnosti koji se nalaze iza dometa ljudske percepcije te stoga ne mogu biti dokazani niti opovrgnuti naučnom opservacijom ili čak adekvatno obuhvaćeni u prihvaćenim kategorijama spekulativne misli. Samo onaj ko je ubijeđen da konačna stvarnost obuhvata mnogo više od naše vidljive okoline može dostići vjerovanje u Boga, a tako i vjerovanje da život ima smisao i svrhu.

U svom komentaru prvih dvaju ajeta kur'anske sure et-Tekasur („U zgrtanju nehajni postajete, sve dok mezare ne pohodite“), Asad usmjerava pažnju na štetu nanесenu „tendencijama koje su prevladale u svim ljudskim društvima u našem tehnološkom dobu“. Ovi ajeti, navodi on, označavaju „čovjekovo opsesivno nastojanje za više i više komfora, više materijalnih dobara, većom moći nad drugim ljudima ili nad prirodom, te za nezaustavljivim tehnološkim napretkom. Strastveno slijeđenje tih nastojanja, do isključivanja svega ostalog, otuđuje čovjeka od svekolikog duhovnog shvatanja, a tako i od prihvatanja bilo kakvih restrikcija i ograničenja zasnovanih na čisto *moralnim* vrijednostima – ishod je to da ne samo pojedinci već i čitava društva postepeno gube unutrašnju postojanost, a tako i priliku za sreću.“

Nisu svi „izmi“ neophodno negativni, iako postoje mnogi od njih, kako primjećuje Sardar, „koji su nas doveli do ivice haosa“. Mjera u kojoj bilo koji od „izama“ vidimo kao pozitivan ili negativan svakako ovisi o perspektivi, a naši vlastiti prioriteti neizbježno će proširiti naš rječnik. Željet ćemo naglasiti, naprimjer, pozitivnu ulogu pluralizma i multikulturalizma u integraciji znanja. U isto vrijeme, treba da preispitamo da li drugi „izmi“ koji pokazuju tendenciju da budu demonizirani mogu biti konceptualizirani na bolje iznijansiran način. Dobar je primjer riječ *relativizam*, opisana u trećem poglavlju ove knjige kao korisno strašilo tradicionalističkih ideologa i kulturnih supremacista koji ukazuju na hroničnu dezorijentaciju i moralnu nepostojanost. Kao što je Jacques Barzun (2001) naglasio u svom monumentalnom

pregledu zapadne civilizacije, fantomska riječ *relativizam* postala je „kliše kojim se opisuje uzrok svake nepostojanosti“ i „sklizak teren lukavog opravdavanja i sotonskih šapata, koji nas sve više udaljavaju od sigurnosti u vječne istine i neprolazne vrijednosti“. Kako sam sugerirao u odgovoru na Barzunovo shvatanje, korijen riječi „relativizam“ korisnije je posmatrati kao kontinuum od „bilo kakvog“ mentaliteta lišenog vrijednosti, koji ustvari može biti bez korijena u negativnom smislu, do veoma pozitivne sposobnosti izgradnje „odnosa“ s idejama i ljudima podjednako. Svijest o relativnosti i briga za veze i relacije ne treba implicirati stepen relativizma koji u potpunosti dokida sve nepromjenljive zakone, vječne istine i apsolutne vrijednosti. Diana Eck, direktorica Harvardskog projekta o pluralizmu (*Harvard Pluralism Project*), navodi da je „obazriv relativista u stanju ukazati na mnoge načine na koje su naša kognitivna i moralna shvatanja u relaciji s našim historijskim, kulturnim i ideološkim kontekstima“, a do tle je promišljen relativista bliski rođak pluraliste, nekoga ko je u stanju da se poveže i angažira na pozitivan i uljudan način s ljudima iz drugih zajednica, te u stanju pokazati kako apsolutizam može potaknuti netrpeljivost.

U konceptualizaciji projekta Integracija znanja, Sardar raspravlja o povezanim pitanjima ideologije, relativizma i pluralizma na sljedeći način:

Poglaviti cilj ovdje jeste zaštititi se od ideoloških konstrukcija islama, kao i od apsolutnog relativizma promoviranog tako snažno u postmodernističkoj misli – te se usmjeriti ka pluralnosti. Izvorno francusko gledanje na ideologiju posmatralo ju je kao nauku o idejama i njihovim istinama i greškama, ali se ovim terminom ubrzo počeo označavati ukupni sistem misli, emocije i stava prema ljudima, društvu i sveumu. Islamski pokreti, poput Muslimanskog bratstva i Jamaat-e-Islami, često su predstavljali islam kao sveobuhvatnu ideologiju, opći i sveukupan sistem koji nijednom neslaganju, alternativnim perspektivama ili pluralnosti ne dozvoljava da uzmu maha. Relativizam je vrijedan

kada promovira različite poglede, percepcije i obzire, pa čak i kada sugerira da različita gledišta ne moraju po svaku cijenu biti apsolutno tačna i valjana. Međutim, problem nastaje kada sugerira, kao u postmodernizmu, da uopće ne postoje istine niti išta što nam može podariti smisao.

## PROBLEMATIČNI TERMINI AKTUELNOG DISKURSA

Teško možemo ne primijetiti da određeni termini stalno i iznova izbijaju u političkom diskursu i medijima. Mnogi od njih upotrebljavaju se kao ponavljane mantre, a mogu biti bez sadržaja ili pak pune implikacije. Šta je, naprimjer, moderni musliman? Šta znači biti civiliziran? Šta je terorizam? Šta je međunarodna zajednica?

Uzmimo šest primjera i ispitajmo kako se naš rječnik pojmova može nositi s problematičnim terminima: multikulturalizam, pluralizam, tolerancija, integracija, radikalizam i sekularizam.

U prethodnim godinama neki evropski lideri lamentiraju nad onim što oni vide kao „neuspjeh“ ili čak „smrt“ multikulturalizma. Ovom se riječju, međutim (kao što je objašnjeno u trećem poglavlju ove knjige), mogu označavati najmanje tri različita pojma: prvo, postojanje pluralnosti ili raznolikosti (multikulturalnost); drugo, model multikulturalizma koji promovira toleranciju između različitih zajednica u pluralnim društvima (ponekad se naziva i „pluralni monokulturalizam“); treće, pluralizam kao aktivni proces konstruktivnog angažmana među različitim zajednicama (ponakad se naziva i „interkulturalizam“).

Sintagma „pasivna tolerancija“ također se upotrebljava da se izrazi neodobravanje „pluralnog monokulturalizma“ ili „kosmopolitanizma“, prema čemu se tolerira postojanje „manjinskih“ zajednica u odvojenim enklavama, ali se ne traga aktivno za njihovo



vim „integriranjem“ u šire društvo niti se promovira „društvena kohezija“ putem zajedničkog narativa ili skupa dogovorenih nacionalnih vrijednosti. Osim toga, prema ovom stavu, „pasivnoj toleranciji“, koja uporno ignorira „ekstremističku ideologiju“ i „radikalizaciju“ nastalu kao njen rezultat, ne treba se samo deklarativno usprotiviti, već i aktivno suprotstaviti. Drugim riječima, treba biti „netolerantan na netolerantnost“.

Uprkos tome što mogu postojati mnogi valjani razlozi da se kritikuje „pasivna tolerancija“, ipak je duboko pogrešno sugerirati da je multikulturalizam u svom kritički važnom smislu aktivnog interkulturalnog angažmana i djelovanja ustvari mrtav. Nedostatak pažnje u razlučivanju takvih koncepata može imati izuzetno negativne posljedice ne samo za manjinske zajednice već i za šire društvo. Uostalom, Anders Breivik, norveški ideolog koji je ubio šezdeset i devet ljudi u pucnjavi na ostrvu Utoya 2011. godine, bio je motiviran mržnjom spram multikulturalizma vidjevši ga kao kaljanje rasne i kulturne nepatvorenosti, a što je za njega pogodovalo pojavi gnusnog spektra „islamifikacije“ Evrope.

Obavještavajući nas da smo „načinjeni narodima i plemenima kako bismo se međusobno upoznavali“ (49:13), Kur'an implicira da moramo prevazići neizazovnu prosječnost puke tolerancije i angažirati se u aktivnom i otvorenom dijalogu s drugim kulturama. Ipak, ne možemo se istinski poznavati ako je naš međusobni odnos tek nešto više od sumorne tolerancije ili, riječima Diane Eck, „pasivni oblik neprijateljstva“, „klimavo primirje“ ili ponekad svojevrsan „izraz privilegije“. Omid Safi podsjeća nas da su konotacije „tolerancije“ duboko problematične. Korijen ove riječi dolazi iz srednjovjekovne toksikologije i farmakologije, gdje označava količinu otrova koju tijelo može „tolerirati“ prije nego podlegne. On pita: „Je li to najbolje što možemo učiniti? Je li naš zadatak izračunati koliko ‘drugih’ možemo tolerirati prije nego nas to ubije? Je li to najuzvišeniji domet pluralizma kojem možemo stremiti?“ Poput njega, ni ja ne želim tek „tolerirati“ ostala ljudska bića, „već ih

želim angažirati na najvišem nivou onoga što nas čini ljudima, jednako putem naše fenomenalne istovjetnosti i zasljepljujućih kulturnih razlika“. To je proces viđenja sebe u drugome, koji Rumi opisuje u jednoj od svojih besjeda kao sastavni dio tekovina mudrosti, a Abdulkader Tayob smatra ga neodvojivim dijelom obrazovne reforme. Odbijanje „pasivne tolerancije“ nikada ne može biti samo sinonim za „netolerantnost spram netolerancije“, već mora uključiti višu ambiciju aktivnog kulturnog angažmana.

Bez obzira na našu etničku, kulturnu ili vjersku pripadnost, sva ova razmatranja mogu nas potaknuti na želju da definiramo vlastitu viziju multikulturalizma i pluralizma kako prelazimo granice standardne i obične tolerancije i stremimo ka tom nivou samorazumijevanja i transformacije. To podrazumijeva proces „integracije“, što se prvo odnosi na ličnu integraciju koja dolazi kroz psihološki, moralni i duhovni razvoj. Uostalom, Kur'an nam kazuje da „Bog neće izmijeniti stanje jednog naroda sve dok se on sam ne izmijeni“ (13:11). U našoj političkoj i medijskoj kulturi riječ „integracija“, međutim, uvijek se uzima s dozom opreza i impliciranim značenjem, malo ili nimalo različitim od „asimilacije“, koja ustvari označava „učiniti nešto istim kao nešto drugo“. S druge strane, integracija dolazi od korijena koji nam daje riječ *integer* (integral, cijeli broj) i „integritet“. Integritirati se zacijelo znači povinovati se zakonu i postati društveno odgovoran građanin, ali ne znači biti kloniran kao neko drugi, potpuno usisan u monokulturu, s potrtrim tragovima vlastitog naslijeđa.

Što se tiče „radikalnoga“, u Britaniji imamo počasnu „radikalnu“ tradiciju reformskog liberalizma, inteligentnog društvenog aktivizma i legitimnog neslaganja koji su kroz historiju predvodili naš nacionalni razvoj ka slobodnom, pravednom i tolerantnom društvu. Međutim, „radikalni islam“ i „radikalizacija“ u vezi s muslimanima uvijek sa sobom nose konotacije ekstremizma, pa čak i nasilnog ekstremizma. Ipak, značenje „radikalnog“ kao „korjenite promjene“ (lat. *radix* – korijen) ili odlučnog

pa čak i drastičnog odstupanja od ustaljenih normi ne mora sa sobom nositi negativnu konotaciju kad se primjenjuje u drugim sferama. Smatra se da je lijek s kojim se treba suočiti s „radikalnim islamom“ u rukama „umjerenih“ muslimana, a nikada u rukama onih koji mogu povratiti istinski „radikalnu“ viziju islama koja je u skladu s iskonskom humanošću temeljnih islamskih načela i vrijednosti. Posljednji pasus izvještaja *Kontekstualizacija islama u Britaniji II (Contextualizing Islam in Britain II)* što ga je za Odjel za zajednice i lokalnu vlast (Department of Communities and Local Government – DCLG) 2012. godine sastavio Centar za islamske studije Univerziteta Cambridge, uokviruje ovaj pozitivni smisao radikalizma:

Pronalaženje i reaktualizacija viših etičkih principa na kojima je uspostavljeno islamsko uređenje u najoriginalnijim oblicima implicira živ i uvjerljiv društveni aktivizam kao potporu otvorenoj i dinamičnoj radikalnoj politici za stalno progresivnu transformaciju naših društava. Obnovljena islamska teologija nudi bogate izvore za širok savez građana s ciljem razvoja inkluzivnih i kolektivnih odgovora na mnoge međusobno povezane i produbljujuće krize u savremenom svijetu.

Na taj način, muslimani mogu težiti ka tome da budu kreativna manjina unutar naših društava kako bi osnažili takvu viziju. Činjenica da se svako pozivanje na „radikalne“ među njima dovodi u vezu s nasiljem, ekstremizmom i fundamentalističkom religioznošću jasan je primjer jednostranog iskrivljavanja terminologije na koju naš rječnik pojmova treba ponuditi adekvatan odgovor.

Konačno, riječ „sekularizam“ često prate izrazito negativne ili pozitivne konotacije, što odražava polarizirane ideološke pozicije. Kao „relativizam“ i modernizam“, mogu ga demonizirati vjerski tradicionalisti kao uzrok svake bolesti, odnosno mogu ga posvećivati ideolozi kao izvor svakog dobra za „napredna“ društva. Još jednom, moramo biti sasvim jasni u tome o kojoj vrsti sekularizma govorimo. Moramo razlučiti „proceduralni“ od „ide-

ološkog“ sekularizma. Prvi se nekada naziva još i „pasivni“ ili „pluralistički“, a drugi „deklarativni“ ili „korporativni“. Proceduralni sekularizam štiti jednaka prava svih građana, te istovremeno dozvoljava religioznim građanima da u punom kapacitetu učestvuju u otvorenoj debati u javnom prostoru. Kao takav, donio je mnogo dobrog ljudskom rodu, osiguravajući vjerske i političke slobode za manjine. Ideološki sekularizam, s druge strane, nastoji isključiti, marginalizirati ili čvrsto kontrolirati vjerske glasove i institucije u javnom (pa čak i privatnom) prostoru.

Značaj proceduralnog sekularizma u odbrani slobode svijesti bio je predmet dubinske rasprave u prvom izvještaju *Kontekstualizacija islama u Britaniji (Contextualizing Islam in Britain: Explanatory Perspectives)* sastavljenog 2009. godine:

Postoji čitava mreža nesporazuma, i to ne ograničenih na muslimane, u vezi s istinskim porijeklom, prirodom i namjerom sekularizma. Suština ideje sekularne države nije antireligijska, budući da je razdvajanje moći Crkve i države na Zapadu u prošlosti ustvari garantiralo status vjere i neovisnost Crkve od državne kontrole, s ciljem osiguravanja da se jedno drugom ne miješaju u oblast djelovanja. Sekularizam je stoga u suštini ugovor koji osigurava vjersku slobodu, toleranciju i mir unutar zajedničkog političkog prostora. Važan aspekt razdvajanja moći temeljni je princip slobode svijesti, princip što ga je gorljivo zastupao Martin Luther, otac protestantizma. Naglašavajući da Bog zahtijeva svojevoljna i istinska religijska uvjerenja, Luther postavlja načelo koje zabranjuje ljudskim vlastima da vrše prinudu ili prisilu u pitanjima vjere, jer bi bilo koja takva prinuda vjeru učinila neiskrenom. Uloga građanske vlasti jeste da jednostavno očuva mir i red u društvu. Princip slobode svijesti apsolutno je usklađen s kur'anskim nalogom da „u stvarima vjere nema prisile“ (2:256).

Riječ „sekularni“ dolazi od latinske *saeculum*, što znači ‘ovo doba’ ili ‘sadašnje vrijeme’, a sam koncept ukazuje na nešto u ovom, posebnom vremenu, periodu ili dobu. Kako je navedeno u

trećem poglavlju ove knjige, „upravo prepoznavanjem i razumijevanjem prilika u svijetu baš u ovom vremenu možemo odgovoriti na izazov vjerskog i kulturnog pluralizma. To ne znači dati prednost vremenskom svijetu nad duhovnim svijetom, niti ih međusobno suprotstaviti; to znači shvatiti da se ljudski umovi nalaze u različitom stanju u svakom vremenu, kao i da tradicija mora biti dinamično samoobnavljajuća te odgovoriti na nove prilike i nova pitanja ako će ostati živuća tradicija. Drugim riječima, vrijeme, mjesto i ljudi ne mogu se ignorirati u razvoju ljudskog razumijevanja.“ I dok je potrebno zaštititi se od modernizma i sekularizma kao beskompromisnih ideologija neprijateljski nastrojenih spram duhovnog traganja, jednako je važno uzeti u obzir stvarnost savremenih prilika i ostati otvoren za otkrivanje onoga što savremeni život ima ponuditi kao potpru tom traganju.

U vezi s obrazovanjem, često se smatra da „sekularni“ obrazovni sistemi osiguravaju „neutralni“ prostor koji štiti od vjerske „indoktrinacije“. Može se, međutim, ustvrditi da su svi obrazovni sistemi zasnovani na posebnim koncepcijama ljudske naravi, kapacitetâ, ideja i vjerovanja, čak i ako im ishodišne ideologije nisu eksplicitno takve. Postoje tvrdnje da u širem kontekstu debate o vjerskim školama, sekularne škole (što stoje nasuprot vjerskih) nisu ideološki slobodan prostor. Sekularizam kao ideologija ima vlastite pretpostavke o čovjeku, željenom društvu, idealnom sistemu školovanja i smislu ljudskoga postojanja. Premda te pretpostavke ne moraju biti formalno artikulirane u zaseban kurikulum označen kao „sekularno obrazovanje“, kao alternativa „vjerskom obrazovanju“, može se ustvrditi da one na karakterističan način prožimaju etiku i kulturu sekularnih škola kojima upravlja država te da oblikuju presudan dio skrivenog kurikuluma.

Poput drugih problematičnih termina definiranih ovdje, „sekularizam“ je dobar primjer bremenitog termina kojim treba

upravljati pažljivo, uzimajući u obzir sve njegove konotacije. Iako ćemo se složiti s Ibn Rušdom u tome da treba da poštujemo različite upotrebe iste riječi jer one predstavljaju različite poglede na svijet i pokazuju kako je moguće jednu stvar opisati na više različitih načina, moramo potpuno prihvatiti i shvatanja Francisa Bacona da razumijevanje ne zamagljuje samo zajednička definicija riječi, već i (čak i među obrazovanijima) prijepori u vezi s njihovim višestrukim značenjima. Upravo ovaj temeljni problem navodi nas, kako veli Sardar, da definiramo skup ključnih termina na naš specifičan način te da ih inkorporiramo u diskurs integracije znanja.

U zaključku nudim model jedne natuknice za predloženi rječnik ključnih termina, posao koji je u toku a Sardar ga je odredio kao „sredstvo za razvijanje nijansiranijeg razumijevanja nužnih termina i koncepata što postaju gradivni materijal diskursa integracije znanja“. Odabrana natuknica jeste *izvrsnost*, budući da ona veoma dobro izražava namjeru da se razvije ne samo to nijansiranije razumijevanje izvedeno iz etimološkog, historijskog, interkulturalnog i međuvjerskog istraživanja ove važne riječi već i da se dođe do značenja dosljednog i usklađenog s principima upravljanja koje sam nastojao definirati u ovom eseju i koje nam omogućava da zauzmemo vlastiti kurs.

## IZVRSNOST: MODEL NATUKNICE ZA PREDLOŽENI RJEČNIK KLJUČNIH TERMINA

Premda postoji tendencija u posljednje vrijeme da se koncept izvrsnosti uokviri u smislu izvanrednog ličnog uspjeha ili djelovanja, ova riječ ima mnogo dublji ishodišni opseg značenja, koji ne obuhvata samo izuzetnu vičnost u određenoj oblasti znanja i/ili vještina (kao i uspjeh i položaj koje sa sobom nosi), već i

postizanje moralne vrline. Ukratko, u najpunijem smislu, ova riječ ne znači samo biti dobar u nečemu, već biti „dobar u nečemu što je suštinski dobro“, a to kombinirano značenje bilježi se u Oksfordskom rječniku engleskog jezika kao: „posjedovanje prvenstveno dobrih kvaliteta u znatnom ili neobičnom obimu; izvanredna vrijednost, vještina, vrlina, dignitet, eminentnost“.

Izvrsnost je stoga mnogo više od onoga što se implicira „profesionalizmom“ ili „postignućem“. Uostalom, možemo govoriti o vještom prevarantu ili profesionalnom ubici, ali zar ne bi bilo poprilično čudno kazati da je Mario izvrstan ubica, osim ako pripadamo mafiji? Izvrsnost nije samo pitanje ličnog majstorstva u domenu određene aktivnosti i vještine, ili učinkovitosti u izvršavanju nekog zadatka, već uključuje i izvrsnost ljudskog karaktera, što sa sobom nosi moralnu i naposljetku duhovnu dimenziju. Postoje dokazi u svijetu sporta da amateri često gaje više etičke vrijednosti od profesionalaca, vjerovatno zato što njihov cilj nije pobijediti po svaku cijenu. Ipak, bliska povezanost između profesionalizma i izvrsnosti (u jednom smislu bivanja „najboljim“) rasprostranjena je u iskazima o poslovnim načelima, a uključena je i u načela investicijske banke Goldman Sachs: „Ponosimo se profesionalnim kvalitetom našeg djelovanja: beskompromisno smo odlučni da postignemo izvrsnost u svemu što radimo. Premda smo uključeni u širok spektar i golem opseg aktivnosti, mi bismo, ako bude trebalo birati, radije bili najbolji nego najveći.“ O tome šta ovo znači u praksi mogli bismo suditi prema ostavci Grega Smitha 2012. godine. Smith, izvršni direktor i voditelj poslova vlasničkih izvedenica u Evropi, na Bliskom Istoku i u Africi, pripisao je svoju odluku da dá ostavku „padu moralnog kredibilitata kompanije“ i „njenoj toksičnoj i destruktivnoj“ kulturi koja je pridavala više značaja zarađivanju što je moguće više novca od klijenata nego iskrenoj brizi o njihovim interesima.

Ponovno vraćanje punog opsega i dometa izvrsnosti također je od posebne važnosti u vremenu kada je ona postala tek

nešto više od obične poštapalice u obrazovnom diskursu. Kathryn Allan opisuje proces prema kojem se jedan ili više elemenata značenja neke riječi gubi, slabi ili „blijedi“ s vremenom. Ova semantička entropija osobina je semantičke promjene, posebno kod riječi s pozitivnim značenjem. Koliko često čujemo riječi kao što su „izvanredno“ ili „fantastično“ pri opisu beznačajnih uspjeha. Upečatljiv je primjer riječ *cunning*, koja danas ima značenje „prepreden“ ili „lukav“ (od XVI stoljeća), ali izvorno znači „(ob)učen“. Korijen ove riječi također povezuje sposobnost i znanje, kao u engleskoj riječi *can* (moći, znati, umjeti) i škotskoj *ken* (znati). U ovom slučaju, promjena je mogla nastati pod utjecajem Crkve u stigmatiziranju svekolikog znanja i vještina izvedenih iz paganskih izvora kao djela đavola te stoga i „devijantnog“. Ideološki, kulturni i institucionalni faktori očigledno igraju važnu ulogu u pomjeranju značenja riječi kroz vrijeme, a mi moramo biti obazrivi na te utjecaje.

Allan se 2007. godine založila za to da izvrsnost dobije status moderne „ključne riječi“, ne samo zbog njene „semantičke dvosmislenosti“ već i zato što nudi pristup „trenutnim perspektivama“ u važnoj oblasti kulture i društva. Može se reći da je taj status sada zagaraniran više nego ikad. Allan primjećuje povećanje od 86% u upotrebi ove riječi u obrazovnim časopisima koji se nalaze u bazi JSTOR u periodu od dvadeset godina, odnosno usporedbom rezultata iz 1976–1980 i 1996–2000. godine. Povećani značaj ove riječi u modernom obrazovnom diskursu i izjavama o misiji što ih u velikom broju proizvode obrazovne institucije i vladine inicijative doveo je dotle da je ismijavaju pojedini kritičari obrazovanja. U svojoj knjizi sugestivnog naslova *The University in Ruins* (Univerzitet u ruševinama), Bill Readings trenutnu upotrebu riječi „izvrsnost“ naziva „praznim pojmom“, a Allan se poziva na mišljenje jednog drugog stručnjaka o tome da frekventnost s kojom se ova riječ koristi u univerzitetskim promotivnim materijalima ustvari govori da su posrijedi trećera-



zredne institucije. Ona također otkriva da samo četiri od dvadeset i jednog nasumice odabranog britanskog univerziteta (jednako institucija osnovanih prije i poslije 1992. godine, uključujući i članice Russel Group i bivše politehničke univerzitete) ne koriste riječ „izvrsnost“ (niti srodne riječi poput „izvrstan“ i „odlikovati se, biti izvrstan“) u svojim brošurama.

Mnogi autori navode da je ova redukcija izvrsnosti na poštalicu ili, u najgorem slučaju, mantru bez značenja ustvari neizbježan ishod kompetitivnog prilagođavanja univerziteta tržištu i sistema evaluacije usmjerenog ka masovnom povećanju broja upisanih studenata. S državnim finansiranjem sve više ovisnim o iskazanoj sposobnosti univerziteta da „ispune“ standarde, odgovore na kvantitativne ciljeve i osiguraju dokaze da tako postupaju, tradicionalne interne metode osiguranja kvaliteta i odgovornosti i pouzdano čuvanje uspostavljenih standarda jesu pod sve većim pritiskom opresivnih i razrađenih „sistema“ ugrađenih u bijesnu podređenost upravljanju. To neće samo ugušiti kreativnost, originalnu misao, različita shvatanja i tome slično, već će kreirati i kulturu jednoličnosti, usklađenosti i osrednjosti, u kojima ne može doći do izražaja nadahnuto vodstvo. Postoji ogromna zabrinutost, kako navodi Allan, da „promjene u obrazovnoj praksi i evaluaciji nisu praćene nivoom kvaliteta koji je prije bio norma na univerzitetima“. Morley navodi da su „u dobu globalnog kapitalizma univerziteti reducirani na tehnički ideal postizanja rezultata unutar savremenog diskursa izvrsnosti“.

Umanjenje i snižavanje vrijednosti značenja što se zahtijeva u tom savremenom diskursu najbolje se može izazvati ponovnim vraćanjem ne samo oduzetog smisla istinskog majstorstva već i nekako zaboravljene moralne dimenzije riječi *excellence* (izvrsnost). Da bi se to postiglo, najbolja polazna tačka jeste osvrtnost na korijen ove riječi. Njeno ishodišno značenje jeste 'dizanje iznad' ostalih. Došlo je u engleski jezik preko starofrancuskog od latinskog *excellere*, u značenju 'dići se iznad, ustati,

izdići se, postati eminentan'; riječ je nastala od: *ex* (izvan) + hipotetički glagolski element *cellere*, za koji se pretpostavlja da znači nešto poput 'dići se, biti visok'. Porijeklo latinske riječi izvodi se iz indoevropske osnove *kol-* ili *kel-*, u značenju 'biti istaknut', a od te su osnove nastale i engleske riječi *column* (stub; kolona), *culminate* (kulminirati, dostići vrhunac) i *hill* (brdo, brijeg), premda je u latinskom jeziku metaforičko značenje 'biti izvrstan' istisnulo konkretni fizički smisao riječi u ranoj fazi. Uključujući riječ *colonel* (vođa kolone) u svoj spisak izvedenica iz ovoga korijena, Shipley navodi da je u južnim državama Amerike u XIX stoljeću svaki gospodin s više od četrdeset godina oslovljavan s „colonel“. Iako je posrijedi prilično čudno oslovljavanje, ovo ima neočekivan značaj u svjetlu kur'anskog ajeta koji ukazuje na „čovjeka“ (arapski *insan*, što se odnosi i na muškarca i na ženu) što dostiže zrelost u dobi od četrdeset godina (46:15). Muhammad Asad komentira da je dob od četrdeset godina ovdje određena kao „dob u kojoj čovjek treba dostići punu intelektualnu i duhovnu zrelost“, a to potvrđuje i činjenicom da je u toj dobi poslanik Muhammed primio prvu objavu. Poenta ovdje nije u doslovnom ili automatskom značaju što se pridaje samoj životnoj dobi, već u važnoj ideji islamske koncepcije ljudskog razvoja da je ljudska izvrsnost usko vezana s intelektualnom i duhovnom zrelošću.

Ovdje je od koristi ispitati značenje grčke riječi *areté*. Ona se obično na engleski jezik prevodi kao *virtue* (vrlina; svojstvo), ali ipak nije iskazivala moralni smisao. Njome se ukazivalo ne samo na ljudske vještine već i na nežive predmete, prirodne tvari i domaće životinje. Dobar nož imao je svojstvo (*areté*) da dobro siječe „zahvaljujući svojstvu“ oštine. Ova je riječ označavala svaku vrstu izvrsnosti, posebne moći, sposobnosti, vještine ili svojstva, više kao latinska riječ *virtus*, koja je, kao i grčka riječ, označavala hrabrost i snagu. Italijanska riječ *virtuoso* čuva smisao izvanredne vještine. Konotacija izvrsnosti u riječi *areté* dolazi također

preko srodne riječi *aristokratia*, 'vladati uz pomoć najboljih ljudi'. Takav ideal ne treba izjednačiti s iskrivljenim ostvarenjem ove riječi u obliku vlasti u kojoj moć drži nasljedna vladajuća klasa aristokrata ili drugih privilegiranih „elita“, a ne ljudi sa stvarnim zaslugama, odnosno biranih ili odabranih, što je u skladu s izvornim značenjem riječi „elita“, prema latinskom *electus* – 'odabran'.

Ovdje se može načiniti korisna usporedba s konfučijanskom etikom, u kojoj se najviše raspravlja o idealu *junzi* (ili *chun-tzu*). David Wong objašnjava da je ova riječ u kineskom jeziku izvorno označavala „prinčevog sina“, člana aristokratije, „ali u Konfučijevim *Razgovorima* ona ukazuje na *etičko* plemstvo“. U prvim prijevodima *Razgovora* na engleski jezik ova riječ prevedena je kao *gentleman*, ali se u posljednje vrijeme koriste adekvatniji izrazi *superior man* (superioran čovjek) ili *exemplary person* (primjeren čovjek). Wong također navodi da je „prije Konfučijevog vremena koncept *ren* ukazivao na aristokratiju prema krvnoj lozi, označavajući nešto poput snažne i skladne pojave jednog aristokrate. Međutim, u *Razgovorima* se ovaj koncept veže za moralnu izvrsnost koju je svako u stanju postići.“ On dodaje da značenje riječi *ren* kao 'sveobuhvatne moralne vrline' izrijekom navode neki prevodioci, prevodeći je kao 'Dobro', premda se obično prevodi kao 'dobronamjernost' ili 'humanost, ljudskost'. Ovdje se može navesti da je reakcija poslanika Muhammeda na hvalisanje slavom predaka bila upozorenje onima koji su bili ogrezli u arogantnosti predislamskog paganskog neznanja (*džahilijet*) da je islam dokinuo taj tribalizam (*asabijja*), te da su svi ljudi potomci Ademovi. Kur'an (49:13) naučava da niko nema prednosti nad nekim drugim, osim na osnovu *takvaa*, svijesti o Bogu što nas nadahnjuje da budemo budni i da činimo dobro.

Homer često povezuje *areté* s hrabrošću, ali još češće s učinkovitošću. Čovjek s *areté* koristi sve svoje sposobnosti da postigne svoje ciljeve, često se suočavajući s teškim okolnostima, te

gobom ili opasnošću. Jedan model heroja jeste Odisej, ne samo hrabar i rječit već i lukav, prepreden i snalažljiv, s praktičnom inteligencijom i domišljatošću (u smislu brzog razmišljanja) mudroga taktičara koji je u stanju upotrijebiti lukavstvo kako bi izašao kao pobjednik. Premda latinska riječ *virtus* dolazi od *vir* u značenju 'muškarac' (izvor muževnosti), a ta riječ od indoevropske osnove *wi-ro*, također u značenju 'muškarac', Homer koristi riječ *areté* da opiše ne samo grčkog muškarca i trojanske heroje već i ženske likove, kakvi su Penelopa, Odisejeva žena, koja utjelovljuje *areté* pokazujući kako se nesreća i tuga mogu podnijeti stoički do nivoa izvrsnosti. Takva je vrlina *sabr* (strpljivost) u islamskoj tradiciji – na isti način kao što su Grci estetski smisao uglađenosti vezivali s vrlinom *areté* – na jednom nivou bliska svojstvu *ihsan* (dobročinstvo), to jest ponašanju na izvrstan način. U islamskoj etici i duhovnosti, *ihsan* obuhvata estetsku, moralnu i duhovnu dimenziju poželjnog i kreposnog karaktera (*ahlak* i *edeb*). Na isti način, koncept „ljepote“ izražen riječju *husn* obuhvata estetski smisao ljepote u svom poštovanju spram „potrebne mjere i proporcije“ što ju je Stvoritelj darovao svim stvorenjima, ali i prisnu jednakost između onoga što je lijepo i onoga što je dobro. Ljepota je tako neodvojiva od svojstava Božije savršenosti, kao i od dobrote, moralne kreposti, duhovne rafiniranosti i izvrsnosti karaktera, sve ljudskih odraza onih svetih svojstava. Ova integrirana i uzvišena koncepcija ljepote od fundamentalnog je značaja za valjano razumijevanje onoga što podrazumijeva izvrsnost u domenu estetike.

U izvornoj grčkoj verziji Novog zavjeta, *areté* je jedna od vrlina izrastanja u kršćanskom moralnom razvoju, a prevashodno se veže uz moralnu izvrsnost Isusa. Ona se pojavljuje u slavnom „Pavlovom ukoru“ u *Poslanici Filipljanima*: „A dalje, braćo moja, što je god istinito, što je god pošteno, što je god pravedno, što je god prečisto, što je god preljubazno, što je god slavno, i još ako ima koja dobrodjetelej (*areté*), i ako ima koja pohvala, o tome mi-

slite!“ Druge vrline u Novom zavjetu uključuju vjeru, znanje (*gnosis*), dobrotu (*eusebia*), bratsku ljubav (*philadelphia*), najviši oblik ljubavi (*agape*) kakva je Božija ljubav spram čovjeka i čovjekova ljubav spram Boga, samokontrolu (*enkrateia*) i postojanost (*hypomene*).

Vratimo se obrazovanju. John Terry u knjizi pod naslovom *Moral Education* donosi primjer prave ravnoteže između traganja za znanjem i postizanja dobrog i „plemenitog karaktera“. Ta je ravnoteža bila javno iskazana namjera osnivača Akademije Philips Exeter u New Hampshireu. U originalnom Ugovoru o osnivanju zaklade iz 1781. godine, John Philips je napisao: „Ali iznad svega, očekuje se da će pažnja predavača spram umova i morala omladine pod njihovom skrbi nadići svaku drugu brigu; ispravno poimajući, premda je dobrota bez znanja slaba i nemoćna, da je znanje bez dobrote opasno, a da oboje ujedinjeni čine najplemenitiji karakter i postavljaju najsigurniji temelj korisnosti ljudskom rodu“. Ipak, kako naglašava Terry u vezi sa savremenim obrazovanjem, „većina srednjih škola uspješnija je u znanju nego u dobroti – naročito škole usmjerene ka beskompromisnoj potrazi za akademskom izvrsnošću“. Iako on ovdje ukazuje na situaciju u Americi, nepotpun i često jednostran pogled na izvrsnost rasprostranjen je (premda na različite načine) u obrazovnim sistemima na svim nivoima i u svim društvima. U Velikoj Britaniji, naprimjer, zajedno sa zakonskim zahtjevima Nacionalnog kurikulumu, u školskim dokumentima o misiji kao suštinska komponenta širokog i uravnoteženog kurikulumu navodi se često i „moralni i duhovni razvoj“, nezaobilazna dimenzija njihove opredijeljenosti „osiguranju“ izvrsnosti. U stvarnosti, to je često tek priča bez pokrića. Što se tiče muslimanskih društava, teško da treba ponoviti da se stalno lamentira nad nedostatkom proizvodnje znanja, neovisnog istraživanja i kritičkog mišljenja, a osnivanje „centara izvrsnosti“ često se predstavlja kao važan element u svakoj strategiji za obrazovnu reformu.

Ako će visoko obrazovanje zaista biti „visoko“ (te tako odražavati izvorno etimološko značenje izvrsnosti kao „uzdignutog“ ili „izdizanja iznad drugih“), mogli bismo odobriti stav Instituta za unapređenje univerzitetskog učenja pri Univerzitetu Oxford da „visoko obrazovanje i učenje“ zahtijevaju „traganje za kognitivnim sposobnostima visokog reda u kontekstu znanja ustrojenog prema pojedinačnim naučnim disciplinama“. Međutim, treba naglasiti da je takva vizija uglavnom uokvirena kao suštinski „kognitivno“ nastojanje što zahtijeva razvoj, iznad svega, intelektualnih moći s malo ili nimalo obzira na moralni ili duhovni razvoj. Naprimjer, britansko Vijeće za nacionalne akademske nagrade (koje više ne postoji) vidi izvrsnost u modelu „visokog obrazovanja“ koji vrednuje razvoj „razumijevanja“, „neovisnog prosuđivanja“, „vještina rješavanja problema“, „istraživački, analitičan i kreativan pristup“ i „kritičku samosvijest“. Važnost svega toga teško se može poreći, a možemo ići i dalje odobravajući navod Rolanda Barnetta da je „istinsko visoko obrazovanje“ obavezno „subverzivno“ i „uznemirujuće“, budući da student počinje shvatati da stvari uvijek mogu biti drugačije nego što jesu, te da „nema konačnih odgovora“. Intelektualna izvrsnost stoga je utjelovljena u jednom obliku u filozofskoj, društvenoj i moralnoj kritici koja postavlja teška i nemilosrdna pitanja, čak dotle da se smatra opasnim slobodoumljem. Istinski vizionarski mislilac, onaj koji je sposoban donijeti nivo prosvjetljenosti koji će transformirati živote i promijeniti svijet nabolje djeluje na nivou „intelekta“ koji nije samo „racionalan“ ili „logički“ (lat. *ratio*; grč. *dianoia*), već je u stanju ponuditi i viđenje nastalo iz promišljanja i kontemplacije (*tefekkur*) i drugih intelektualnih, intuitivnih i moralnih kapaciteta sadržanih u značenju arapske riječi *akl* i grče *nous*. Aristotel povezuje sreću (*eudaemonia*), kao aktivnost duše, s *areté*, čije je najveće ostvarenje promišljalački život (*theoria*). On također izjednačava *areté* sa „sredinom“ između viška i manjka, a taj je princip u skladu s kur'anskim opisom muslima-

na kao „zajednice srednjeg puta“ (2:143), odnosno središnjeg načela u Gazalijevom izlaganju islamske etike.

Abdelwahab El-Affendi potvrđuje da institucije visokog obrazovanja imaju ključnu ulogu u osiguravanju toga da proizvodnja znanja ne bude odvojena od viših vrijednosti u društvu:

Uporedo s razvojem specijalizacija, studenti teže ka tome da se usmjere na sitne detalje svoje određene oblasti, a tako mogu izgubiti iz vida opće ciljeve, vodeće principe i interdisciplinarnu veze. Već su u antičkoj Atini takozvani sofisti, prvi predani profesionalni učitelji, izvrgavani ruglu kao neprincipijelni tragači za korišću. Poput modernih advokata, postali su ozloglašeni zbog podučavanja vještinama koje su im osiguravale bolju argumentaciju, bez obzira na unutrašnju vrijednost pozicije kojoj su težili. U vremenu Ebu Hamida Gazalija (u. 1111), slične optužbe upućene su na račun profesionalnih jurista (*fukaha*), koji su imali reputaciju onih što tragaju za unosnim poslom i dobiti na račun uzvišenih islamskih vrijednosti. Nažalost, to ostaje opasnost čak i danas.

Neuspjeh čak i najprestižnijih univerziteta da promoviraju izvrsnost u punom smislu te riječi potcrtan je i u knjizi *Excellence Without a Soul* (Izvrnsnost bez duše), kritici koju je Koledžu Harvard uputio njegov bivši dekan Harry Lewis. Pišući prikaz ove knjige, David Melleby navodi kako mnogi naučnici i stručnjaci vjeruju da je visoko obrazovanje u Americi u stanju krize: „Dobro ili loše, Harvard se posmatra kao jedan od vrhunskih koledža u Americi i diljem svijeta.“ Ipak, „prema Lewisu, koledži u Americi (uključujući i Harvard) zaboravili su da je temeljni zadatak dodiplomskog obrazovanja načiniti od tinejdžera odrasle ljude, pomoći im da odrastu, da nauče ko su, da u životu tragaju za višim ciljem, te da koledž napuste kao bolji ljudi. Lewis vjeruje da su koledži, budući da nisu uspjeli ponuditi studentima razloge za obrazovanje – što tjera studente da se bore s dubljim pitanjima smisla i svrhe – ustvari iznevjerili studente i zemlju, kojoj silno treba dobro obrazovano građanstvo. Lewis traži od

koledža i univerziteta da ne budu uplašeni i da govore o istini, smislu, svrsi i tome šta znači biti čovjek.“ Odnosno, njegovim riječima: „Stari ideal liberalnog obrazovanja opstao je samo u imenu. Harvard više ne podučava stvarima koje će osloboditi ljudski um i duh.“

Spominjanje slobode ovdje može nas podsjetiti da, uprkos tolikom naglašavanju menadžerskog pristupa koji podrazumijeva politiku i praksu „postizanja rezultata“ (engl. *delivering*), riječ *deliver* ustvari dolazi od latinske *de-liberare*, što znači ‘osloboditi’. Izvrsnost u obrazovanju zahtijeva „oslobađanje“ punog obima ljudskih kapaciteta, pa ipak se od učitelja sve više zahtijeva da „oslobode/donesu/izrade“ (engl. *deliver*) propisani kurikulum ili smjernice. Treba se oduprijeti ne samo vrsti jezika koja reducira obrazovanje na jednu vrstu bezdušnog menadžerstva već i vrsti jezika koja izjednačava obrazovanje s poštanskom uslugom. Da li učitelji postoje samo kako bi „izradili“ programe studiranja kao da su programi unaprijed upakovani paketi, obične stavke sadržaja koje treba prenijeti u mozgove poput poštanskih sandučića? Potpun, obuhvatan i integriran koncept obrazovanja ne zahtijeva samo to da je učitelj odgovoran za poduku i obrazovanje uma i prenošenje znanja (*ta’lim*), već i za obrazovanje cijelog bića i odgoj duše (*terbija*), uzdizanje morala (*te’dib*) te kako učiti od drugih u duhu kritičke otvorenosti i poštovanja raznolikosti (*ta’aruf*).

S tim u vezi, najbolje obrazovanje u svim društvima, stvarna mjera izvrsnosti, jeste stepen u kojem se ono obraća ukupnosti ljudskih kapaciteta. Ono predstavlja ništa manje ili više od punog ostvarenja ljudskog potencijala. Može se razaznati u najranijem grčkom konceptu *areté* kao ispunjenje svrhe ili funkcije; a dolazi u različitim oblicima i različitim putevima u širem kulturnom i jezičkom krajoliku koji smo prešli. Aspekti izvrsnosti shvaćeni su i ostvareni u svim društvima i svim vremenima, a nijedna kultura ili civilizacija nikada nije imala monopol, iako su



se neke do određenog stepena istakle u pojedinim oblastima. Upravo zato Kur'an od nas traži da se natječemo u dobrim djelima (2:148; 5:48) i da shvatimo da smo stvoreni kao različiti narodi i plemena kako bismo se međusobno upoznavali (49:13). Postizanje izvrsnosti jeste kumulativan proces koji ovisi o dijeljenju znanja i vještina, te o poštovanju visokog znanja gdje god se može pronaći.

## BILJEŠKE I LITERATURA

- Objašnjavajući porijeklo određenih engleskih riječi, uključujući njihove indoevropske korijene, koristio sam različite izvore, a oni uključuju sljedeće: John Ayto, *Dictionary of Word Origins* (London: Bloomsbury Publishing, 1990); Robert K. Barnhart (ur.), *Chambers Dictionary of Etymology*, (Edinburgh: Chambers, 1988); Joseph T. Shipley, *The Origins of English Words: A Discursive Dictionary of Indo-European Roots* (John Hopkins University Press, 1984); Calvert Watkins (ur.), *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, (Boston: Houghton Mifflin Company, 2000). O etimologiji riječi „Babilon“, Ayto naglašava da ona nema etimološke veze s jezikom ili bukom. Izvorni asirski oblik *bāb-ilu* značio je 'Božija kapija', a taj je oblik prešao u hebrejski jezik kao *bābel*. Kasnija grčka verzija riječi jeste *Babylon*. Popularna etimologija, međutim, vezuje ovu riječ sa sličnim hebrejskim korijenom *balal* u značenju 'miješanje, konfuzija'. U *Chambers Dictionary of Etymology* navodi se da engleska riječ *babble*, koju je popularna etimologija povezala s Babilonom i tako vjerovatno utjecala na pojavu značenja 'besmisleno i zbunjujuće brbljanje', zaista ima neposrednu vezu s jezikom, budući da su „različiti oblici ove riječi u indoevropskim jezicima vjerovatno nastali od ponovljenih slogova *ba-ba*, ili *bar-bar*, zvukova tipičnih za novorođenčad i stoga upotrebljivanih da iskažu djetinjasto brbljanje“. „Adam to Confusio Linguarum“ naslov je prvog poglavlja knjige Umberta Eca pod naslovom *The Search for the Perfect Language*, a na engleski ju je jezik preveo James Fentress (London: Fontana Press, 1997). Njegovo citiranje Jürgena Trabanta preuzeto je iz knjige *Apeliotes, oder der Sinn der Sprache* (Munich: Fink, 1986).
- U vezi s kur'anskom osnovom vjerskog pluralizma pozivao sam se na: Mahmud M. Ayoub, „The Qur'an and Religious Pluralism“, u: *Islam and Global Dialog*

*gue, Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, urednik Roger Boase (Aldershot: Ashgate, 2005), str. 273; Khalid Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), str. 16; Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an* (London: Hurst, 2011), str. 91; 235–240. Vidjeti i: Reza Shah-Kazemi, „The Metaphysics of Interfaith Dialogue: Sufi Perspectives on the Universality of the Qur'anic Message“, u: *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, urednik James Cutsinger (Bloomington, IN: World Wisdom, 2002). Ideju Rabbija Abrahama Heschela o afirmaciji kreativnosti neodvojivu od ljudske raznolikosti citira Prince Hasan Bin Talal u uvodu knjige: Rabbi Jonathan Magonet, *Talking to the Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims* (London: I. B. Tauris, 2003), str. vii. Referirao sam se i na: Omid Safi (ur.), *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), str. 24; Diana Eck, *Encountering God* (Boston: Beacon Press, 1993), str. 192; 198; te na tri svoja objavljena članka: Jeremy Henzell-Thomas, „The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam“, u: *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* (op. cit); „Beyond the Tower of Babel: A Linguistic Approach to Clarifying Key Concepts in Islamic Pluralism“, u: *Citizenship, Security and Democracy: Muslim Engagement with the West*, urednik Wanda Krause (Richmond: AMSS UK, 2009). Ovaj članak izvorno je predstavljen kao uvodno izlaganje 3. 9. 2006. godine na međunarodnoj konferenciji u Istanbulu u organizaciji AMSSUK i The Foundation for Political, Economic and Social Research (Turkey), u saradnji sa AMSSUSA i AMSS France; treći članak jeste: „British and Muslim: Holding Values to Account through Reciprocal Engagement“, *Arches Quarterly* (Spring, 2011), str. 30–43.

- Uključio sam i materijal iz druga tri uvodna izlaganja, i to: „Babel Revisited“, međunarodna konferencija o reformi visokog obrazovanja u muslimanskim društvima u organizaciji Internacionalnog instituta za islamsku misao (IIIT) i Teološkog fakulteta Univerziteta Istanbul, 18. i 19. 3. 2016; „The Good Word“, 2nd postgraduate symposium on Muslims in the UK and Europe, Centre of Islamic Studies, University of Cambridge, 29. 5. 2015; „The Power of the Word“, svjetsko zimsko okupljanje u organizaciji Muslim Institutea, Old Sarum, Salisbury, UK, 29. 11. 2015. Referirao sam se također na svoja dva nedavna eseja u časopisu *Critical Muslim*: „The Power of Education“, broj 14“, tematski broj „Power“ (Jesen 2015), str. 65–86; „The Integration We Seek“, Uvod u tematski broj „Educational Reform“, broj 15 (2015), a doručena verzija tog članka čini treće poglavlje ove knjige. Priča o Jasonu i Argonautima iz mog članka „Passing Between the Clashing Rocks: The Heroic Quest for a Common and Inclusive Identity“, *Pastoral Care in Education*, Special Edition: Faith, Feeling and Identity

ty, 22:3 (2004), str. 35–43. Mit je naveden prema: A. K. Coomaraswamy, „Symplegades“, u: *Essays in the History of Science and Learning Offered in Homage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, urednik M. F. Ashley Montagu (New York: Henry Schuman, 1946).

- Citati iz Kur'ana navedeni su prema: Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Bath: The Book Foundation, 2003; prvo izdanje, Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980). Asadovi komentari o kur'anskim korijenima „duha intelektualne radoznalosti i neovisnog istraživanja“ preuzeti su iz Predgovora tog djela, str. vi.; drugi Asadovi komentari uključuju njegove navode o kur'anskim surama 2, 20, 41, 96 i 102. Monumentalni *Arabic-English Lexycon* autora Edwarda Williama Lanea prvi put objavljen je 1863. u izdavačkoj kući Williams and Norgate iz Londona.
- O proporcionalnom pismu Ibn Muklea, vidjeti: Ahmed Moustafa and Stefan Sperl, *The Cosmic Script: Sacred Geometry and the Science of Arabic Penmanship* (London: Thames and Hudson, 2014), te pogovor ovome djelu iz pera Jeremyja Henzell-Thomasa (str. 626–659).
- Pripovijest o putniku i grožđu preuzeta je iz: Jalaluddin Rumi, *Mathnawi*, II, str. 368 i dalje.
- Za detaljnu studiju o terminu *akl*, vidjeti: Karim Douglas Crow, „Between wisdom and reason: Aspects of 'aql (Mind-Cognition) in Early Islam“, *Islamica* 3:1 (1999), str. 49–64.
- U vezi s Al-Niffarijevim ogleđima o „slovu“, vidjeti: *The Mawaqif and Mukhatabat of Muhammad Ibn 'Abdi 'l-Jabbar al-Niffari*, preveo i uredio A. J. Arberry (Cambridge: CUP, 1935) str. 111–116. Ibn Arebijev koncept kontinuirano otkrivajućih implikacija preuzet je iz poglavlja djela *al-Futuhat al-Makkiyya* o „ljudima duhovne zbunjenosti“ (*hayra*), preveo James Winston Morris u: *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations* (Louisville: Fons Vitae, 2005), str. 81.
- O razmišljanjima Ziauddina Sardara o kauzalnoj slojevitoj analizi (CLA) i kritičkoj analizi diskursa (CDA), vidjeti: *Future: All That Matters* (London: Hodder and Stoughton, 2013), str. 97–101. U istom poglavlju navedena su i njegova razmišljanja o orijentalizmu, a za detaljniju raspravu vidjeti njegovo djelo *Orientalism* (Buckingham: Open University Press, 1999). Sardarova promišljanja o svrsi i formi rječnika pojmova u oblikovanju novog diskursa prelaska s islamizacije ka integraciji znanja, vidjeti drugo poglavlje te knjige. Kako objašnjava u tom eseju, funkcija rječnika treba biti da „sintetizira naša brojna i te-

meljita promišljanja o reformi visokog obrazovanja u muslimanskom svijetu, te predstaviti cjelovitiju sliku naših argumenata i pozicija“.

- Navodi iz djela Francisa Bacona pod naslovom *Novum Organum* (1620) uglavnom su preuzeti iz Aforizma LIX. Jednu pristupačnu verziju ovoga djela u formi prijevoda načinili su Peter Urbach i John Gibson (Illinois: Open Court, Chicago & La Salle, 1994). Konsultirao sam također: Manly P. Hall, „The Four Idols of Francis Bacon & The New Instrument of Knowledge“ dostupno na: <http://www.sirbacon.org/links/4idols.htm> (pristupljeno 18. 6. 2015), te na Wikipediji pod natuknicom *Idola fori* (Idoli tržišta) na linku: [https://en.wikipedia.org/wiki/Idola\\_fori](https://en.wikipedia.org/wiki/Idola_fori) (pristupljeno 19. 6. 2015). Četiri idola (iz *Novum Organum*) javljaju se u: *Plato's Heirs: Classic Essays*, uredio James D. Lester (Lincolnwood: NTC Publishing Group, 1996), str. 53–63. Baconovo djelo *Meditationes Sacrae* (1597) može se pročitati u faksimilskom izdanju objavljenom u Kessinger Publishing Co., 1996. i 2010. Referirao sam se na: <http://www.muslimphilosophy.com/ir/art/ibn%20rushd-rep.htm> (pristupljeno 3. 7. 2015) u vezi sa Ibn Rušdovim stavovima o jeziku. Citat Ivanovog navoda o bogatstvu jezičke raznolikosti preuzet je iz: Vječaslav Ivanov, „Reconstructing the Past“, *Intercom* 15:1 (1992), str. 1–4.
- O narativnim zabudama, vidjeti referiranja na Nassima Nicholasa Taleba i Daniela Kahnemana u drugom poglavlju ove knjige. Isto poglavlje sadrži i referiranje na Gebserov opis strukturalnih promjena u ljudskoj svijesti.
- Analiza kolokacija autora Costasa Gabrielatosa u oblasti korpusne lingvistike bila je dio njegovog uvodnog izlaganja na Postgraduate Symposium on Muslims in the UK and Europe na Centru za islamske studije Univerziteta Cambridge 17. 5. 2014. godine. Za kritičku analizu u knjizi Dinesha D'Souze *The End of Racism* (The Free Press, 1995), vidjeti: Teun A. Van Dijk, *News as Discourse* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1988).
- U vezi s Gazalijevim izlaganjem islamske etike zasnovane na zlatnoj sredini, vidjeti prijevod Tima Wintera načinjen na tekstu Knjige XXII i XXIII Gazalijevog *Ihja ulum ed-din* (Oživljavanje vjerskih nauka): *Kitab rijada en-nefs*, „On Disciplining the Soul“, i *Kitab kesr eš-ševetejn*, „On Breaking the Two Desires“, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1995), str. 21–22. Alija Izetbegović raspravlja o srednjem putu referirajući se na Rogera Bacona u knjizi *Islam Between East and West* (Indianapolis: American Trust Publications, 1994), str. 271–286.
- O konceptima *junzi* i *ren* u konfučijanskoj etici, vidjeti: David Wong, „Chinese Ethics“, u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Izdanje iz proljeća 2013),

urednik Edward N. Zalta, dostupno na: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-chinese/>.

- Distinkciju između termina *freedom* i *liberty* u pismu *The Independentu* poslanom 10. 8. 2004. godine načinio je Bert Hornback, profesor emeritus engleskog jezika na Univerzitetu Michigan. Pogrešna upotreba termina *relativizam* elaborirana je u: Jacques Barzun, *From Dawn to Decadence. 1500 to the Present: 500 Years of Western Civilisation* (London: HarperCollins, 2001), str. 760–761. O primjeni Rumijevih shvatanja na obrazovnu reformu, vidjeti: Abdulkader Tayob, „Reforming Self and Other“, *Critical Muslim*, tematski broj „Educational Reform“, broj 15 (2015). U vezi s distinkcijom između ideološkog i proceduralnog sekularizma, vidjeti uzastopne izvještaje Centra za islamske studije Univerziteta Cambridge pod naslovom *Contextualising Islam in Britain: Exploratory Perspectives* (2009), str. 28; *Contextualising Islam in Britain II* (2012), op. cit., str. 94. Ideje Martina Luthera o slobodi svijesti preuzete su iz njegovog djela *On Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed* (1523). Skriveni kurikulum sekularne ideologije ugrađen u obrazovni sistem predmet je rasprave u: G. G. Grace, *Catholic Schools: Mission, Markets and Morality* (London: Routledge-Falmer, 2002), str. 14.
- Model natuknice *Excellence* za ključnu riječ rječnika jedan je od pet termina uključenih u: Jeremy Henzell-Thomas, *Towards an Expanded Glossary of Key Terms: Introduction and Five Model Entries* (IIIT, 2016). Jeremy Henzell-Thomas načinio je i distinkciju između profesionalizma i izvrsnosti u uvodnom izlaganju naslovljenom „Islam and Human Excellence“, at Goldman Sachs, London, 30. 9. 2010. Poslovni principi kompanije Goldman Sachs dostupni su na linku: <http://www.goldmansachs.com/who-we-are/businessstandards/business-principles/index.html>. Izjava Grega Smitha o tome zašto je napustio kompaniju zabilježena je u New York Timesu od 14. 3. 2012. godine i dostupna je na linku: <http://www.nytimes.com/2012/03/14/opinion/why-i-am-leaving-goldman-sachs.html>.
- O slabljenju i „blijedenu“ termina *izvrsnost* u obrazovnom diskursu, vidjeti: Kathryn L. Allan, „Excellence: A New Keyword for Education?“, *Critical Quarterly*, 49/1 (proljeće 2007), str. 54–78. Autoricina predfinalna verzija ovoga članka dostupna je na linku: <http://keywords.pitt.edu/pdfs/excellence.pdf>; <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8705.2007.00749.x/abstract>. Vidjeti i: B. Readings, *The University in Ruins* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), str. 39; L. Morley, „The Micropolitics of Quality“, *Critical Quarterly* 47:1–2 (2005), str. 84.

## Ka jeziku integracije

- O mijenjajućim značenjima riječi *elita*, vidjeti natuknicu za ovu riječ u: Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary for Culture and Society* (London: Fourth Estate, 2014), str. 110 (prvo izdanje: Fontana, London, 1976).
- O grčkoj riječi *areté* pronašao sam koristan materijal u: Andrew Lawless, *Plato's Sun: An Introduction to Philosophy* (Toronto: University of Toronto Press, 2005); Michael Pakaluk, *Artistotle's Nicomachean Ethics: An Introduction* (Cambridge University Press, 2005), str. 5. O Odisejevom lukavstvu, vidjeti: Jeffrey Barnouw, *Odysseus, Hero of Practical Intelligence: Deliberation and Signs in Homer's Odyssey* (Lanham, Maryland: University Press of America Inc., 2004), str. 250.
- O vrlinama sadržanim u Novom zavjetu, vidjeti: Allen Verhey, *The Great Reversal: Ethics and the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1984), str. 141.
- O ravnoteži između „znanja i dobrote“, vidjeti: Charles L. Terry, „Moral Education“, u: *Respecting the Pupil: Essays on Teaching Able Students*, urednici Donald B. Cole i Robert H. Cornell (Exeter, NH: Phillips Exeter Academy Press, 1981), str. 112–113. Stavovi Abdelwahaba El-Affendija o značaju vrijednosti u prostoru visokog obrazovanja preuzeti su iz njegovog eseja „Thinking of Reconfiguration“, *Critical Muslim*, tematski broj „Educational Reform“, br. 15 (jesen 2015), str. 49–50. Za kritiku upućenu Koledžu Harvard, vidjeti: Harry Lewis, *Excellence Without A Soul: Does Liberal Education Have a Future?* (PublicAffairs, 2007); te prikaz autora Dereka Mellebyja na internet-stranici Centra za razumijevanje na relaciji roditelji – omladina (Center for Parent/ Youth Understanding – CPYU).
- Vizija visokog obrazovanja Instituta za unapređenje univerzitetskog učenja pri Univerzitetu Oxford dostupna je na sljedećem linku: [http://www.learning.ox.ac.uk/media/global/wwwadminoxacuk/localsites/oxfordlearninginstitute/documents/supportresources/lecturersteachingstaff/resources/resources/Higher\\_Education\\_and\\_Higher\\_Learning.pdf](http://www.learning.ox.ac.uk/media/global/wwwadminoxacuk/localsites/oxfordlearninginstitute/documents/supportresources/lecturersteachingstaff/resources/resources/Higher_Education_and_Higher_Learning.pdf).









## IZ SADRŽAJA KNJIGE

Ovaj projekat reforme generalno predstavlja promjenu paradigme u perspektivi kojom upravljaju značajna razmatranja, uključujući i samu svrhu obrazovanja. On može zahtijevati reformiranje postojećih naučnih disciplina, izum novih, kao i djelovanje u skladu s trenutnim znanjem (ili znanjima) i diskursima ozbiljno uzimajući u obzir etičke i duhovne norme muslimanskoga društva, vodeća načela pod kojima ono djeluje i razvija se, a koja zauzvrat određuju ishodišnu osnovu njegove naravi i duhovnog identiteta. Umjesto da stvara podjele, reforma visokog obrazovanja prepoznaje pluralnost i raznolikost modernoga umreženog svijeta i teži ka tome da zamijeni jalove i uniformirane pristupe znanju širim i kreativnijim razumijevanjem stvarnosti u različitim podnebljima i različitim kulturama. Umjerenost, ravnoteža i učinkovita komunikacija glavne su osobine temeljne filozofije.

\*\*\*

Kralj je mrtav: „Islamizacija znanja“, kao i većina ideja, kreće dalje. Ona je bila proizvod svoga vremena i konteksta. Međutim, ostavila je naslijeđe: ako ništa, u artikulaciji briga o turobnom stanju muslimanske misli i obrazovanja, skretanju pažnje na eurocentričnu narav društvenih nauka i proglašavanju prvih principa. Idemo dalje s „integracijom znanja“. Neka dugo živi kralj. Nadamo se da je novi kralj propisno odjeven.

\*\*\*

S tim u vezi, najbolje obrazovanje u svim društvima, stvarna mjera izvrsnosti, jeste stepen u kojem se ono obraća ukupnosti ljudskih kapaciteta. Ono predstavlja ništa manje ili više od punog ostvarenja ljudskog potencijala.



**Ziauddin Sardar** je direktor Centra za postnormalnu politiku i studije budućnosti i glavni urednik tromjesečnog časopisa *Critical Muslim*. Njegovo polje interesovanja uključuje muslimansko mišljenje, studije budućnosti, filozofiju znanja i nauke i kulturološke studije u najširem smislu. Autor je brojnih knjiga, naučnih radova, eseja, kritičkih članaka i rasprava, kao i novinskih kolumni i televizijskih emisija. Dosada je objavio ili priredio, sam ili u koautorstvu, preko 35 veoma zapaženih knjiga.



**Jeremy Henzell-Thomas** je naučni saradnik Centra za islamske studije na Univerzitetu Cambridge i izvršni urednik časopisa *Critical Muslim*. Bio je član izvršnog odbora Udruženja naučnika muslimana u društvenim naukama (AMSS UK), te prvi predsjedavajući Foruma protiv islamofobije i rasizma (FAIR). Osnivač je i izvršni direktor fondacije *Book*, organizacije koja surađuje s partnerskim institucijama u Velikoj Britaniji i SAD-u kako bi poboljšala razumijevanje islama na Zapadu.

