

OBRAZOVANJE I EMANCIPACIJA

Predrag Krstić

POLITIKE (I) OBRAZOVANJA: KAKVA EMANCIPACIJA, OD ČEGA I ZA ŠTA?

SAŽETAK

Rad nastoji da tematizuje odnos emancipacije i obrazovanja u četiri koraka. U prvom delu izlaže se kratki istorijski presek upotrebe termina „emancipacija“ i signalizira njena struktura, elementi i/ili figura. Drugi deo rada zajmi dva modela emancipacije koja nudi tradicija političke misli koja obeležava doba emancipacije: reč je o predlozima za revolucionarnu i cionističku emancipaciju Jevreja u devetnaestom veku. Tim modelima u trećem delu jukstaponiraju se karakteristična zagovaranja obrazovne emancipacije dvadesetog veka: jedno prosvetiteljsko i jedno prevratničko nasleđe sa odgovarajućim političkim vizijama i strategijama. Zaključni deo rezimira sličnosti i razlike (mišljenja) emancipacije u politici i emancipacije u obrazovanju i sugerise perspektivu iz koje bi se nagovestila mogućnost emancipovanja obrazovanja od politikama dirigovanih zahteva za emancipacijom.

KLJUČNE REČI

emancipacija,
obrazovanje, politika,
Marks, Pinsker, Freire,
Poper

Kada se pitamo za ulogu obrazovanja u emancipaciji i/ili još i više obrnuto – za ulogu emancipacije u obrazovanju – prvi ili prethodni problem predstavlja višesmislenost termina. Naime, i termin „obrazovanje“ i termin „emancipacija“, čini nam se, umesto da označavaju strogo definisane pojmove radije se vezuju za različite predstave koje se zamišljaju pod jednim i drugim. Uprkos tome, oni, kao i sve stvari vredne rasprave, zbog te nejednoznačnosti nisu nemislivi, već naprotiv, upravo provociraju i zahtevaju nijansiranije i odgovornije mišljenje.

Krenućemo od termina „emancipacija“, a obrazovanju ćemo se, tako reći odatle, posvetiti potom. Jer, da bismo se približili slici emancipacije putem obrazovanja valja poći od slike emancipacije uopšte. Kao njen integralni deo, uostalom, bez izuzetka se misli ovakvo ili onakvo prosvetčivanje, ako ne i prosvetljenje. Ali, ako se obrazovanje, možda i neopravdano, misli u funkciji emancipacije, i emancipacija ima svoju „funkcionalnost“: tek njome se, i više nego obrazovanjem, podrazumeva njoj suprotstavljeno stanje i razlog objave njene poželjnosti ili neophodnosti. Ona se oslanja na

nekakvu detektovanu neslobodu, ropstvo, i predstavlja čin ili proces oslobađanja, zbacivanja jarma i opunomoćenja. To ne bi bila rđava odrednica. Iako jarmovi mogu biti veoma različiti, kakav god način i protokol zbacivanja bio, on uvek staje pod ime „emancipacija“.

Ko se emancipuje?

Kada se danas kaže „emancipacija“ obično se misli na razvrgavanje nekih društvenih – običajnih, pravnih ili političkih – ograničenja, i pride najčešće na emancipaciju nekog kolektiva. Isprva je to, gotovo naprotiv, uglavnom bila „porodična“ stvar. Drugačije rečeno, pre nego što je postao društvena metafora, kao vlast ili totem (videti Frojd 2014), stvarni otac je bio meta ili negativni oslonac emancipacije: pre nego što je došla na red emancipacija zajednica, emancipovala su se „deca“ od roditeljskog autoriteta. U rimskom pravu *emancipare* je pre svega značilo izuzimanje – dakako sina, ali i supruge – iz vlasti i kontrole (*patria potestas*), iz pravnog nadležstva *pater familias*-u: njihovo prepuštanje da idu svojim putem. Particip prošli *emancipo* označavao je objavu njihove nezavisnosti aktom *mancipatio* ili *manumissio*, u značenju „odustati, predati, ustupiti moć ili vlast drugome“. U korenu je uvek ono *ex* ili *e*, ono, recimo, „izvan“ „spolja“, kojem se pridodaje *mancipo* ili *mancipare*, u smislu „isporučiti, preneti ili prodati“. A isporučuje se, naravno, neko *mancipum* – „vlasništvo“, „svojina“: kao kupljena stvar stavlja se, polaže (*capere*) u nečije ruke (*manus*). *Manceps* je „kupač“, „naručilac“, doslovno, „onaj koji uzima u [svoje] ruke“.

Moderna istorija termina „emancipacija“ kazuje da se od sedamnaestog veka on koristio u Britaniji prevashodno u kontekstu religijske tolerancije, ublažavanja restriktivnih mera nametnutih katolicima i, tek eventualno i u prenesenom značenju, drugim manjinama. Osamnaesti vek „emancipovanje“ koristi kao drugo ime za oslobodenje od ropstva, a od sredine devetnaestog primenjuje se i na žene koje se oslobađaju od običajnih konvencija. Proglas o emancipaciji (*Emancipation Proclamation*), objavljen 22. jula 1862. godine, stupio je na snagu 1. januara 1863. godine, a američki predsednik Abraham Linkoln (Abraham Lincoln) koji ga je doneo stoga je nazvan „Velikim emancipatorom“. Smisao oslobodenja maloletnika i drugih zavisnih osoba od nadzora roditelja ili staratelja već tada ili od tada (očuvao se još samo u pravnom žargonu (videti Koselleck, Grass 1998; Greiffenhagen 1973).

U svakom slučaju, proširenje značenja išlo je od oslobodenja maloletnika od kontrole staratelja, od oca koji „oslobađa“ sina, preko oslobađanja od okova „odraslih“, davanja slobode robovima, sužnjima ili „marginalizovanim grupama“, sve do oslobađanja čitavih zemalja, država od strane

uprave ili potčinjenosti tiraniji. Emancipacija postaje uspostavljanje sebe slobodnim, od ma kojeg nadzora, od zapreka samoodređenju ma koje vrste, uključujući najzad, ili pre svega, i „unutrašnje“ prepreke – kao kada se kaže da se ličnost emancipuje od predrasuda ili sujeverja. Dakle, jedan voljni akt ili proces koji se neretko vidi kao povratak stanju prirodne slobode ili po prirodi pripadajućoj slobodi iz stanja neslobode, akt ili proces koji oslobađa od vlasti drugoga, bilo da je u pitanju ropstvo, potčinjenost, zavisnost ili kontrola. „Emancipacija“ se tako poopštila ili produbila do oslobađanja od svakovrsne lične neslobode, a parcijalne „emancipacije“ avanzovale su do univerzalne „društvene emancipacije“ čovečanstva koju su zastupali i koje zastupaju globalni(ji) reformatori i revolucionari (videti Blühdorn 2019; Laclau 1996).

Još jedna naizgled usputna napomena: obznanjivanje emancipacije podrazumevalo je onoga ili ono što „trpi“ emancipovanje, ko je njegov „objekt“, ali i onoga ko je „vrši“, ko emancipuje. Ako *emancipate* predstavlja „prenos vlasništva“, emancipacija nije samo ili nije toliko bila uzimanje nečeg u svoje ruke nego, makar jednako, „od/iz-uzimanje nečega iz nečijih ruku“. U običajnom pravu emancipacija je upravo takvo oslobađanje od starateljstva drugoga koje jamči da je emancipovani kadar da se angažuje u građanskim poslovima i – oslobađa odgovornosti za njega prethodnog „vlasnika“, staratelja. Slobodu od tuđe vlasti davao je, priznavao pravo na samovlasnost, upravo onaj (tuđin?) koji ga je dotad pridržavao ili uzurpirao. Tako je roditelj „emancipovao“ maloletno dete, pri čemu je detetova stvarna „emancipovanost“ nevažna, sekundarna ili posledična. Sloboda se, isto tako, davala, udeljivala, dodeljivala, predavala, darivala sužnjima samorazvlašćivanjem njihovih gospodara i ovlašćivanjem njih za nju. Isto kao što su tek kolonizatori priznavali nezavisnost zemalja koje su kolonizovali. Kao što su muškarci ustupali (jednaka) prava ženama, većine manjinama, uostalom svi moćni i vlasni onim, individualnim ili kolektivnim, „poniženima i uvređenima“ (uporediti Fetscher 1976). I kao što se dešavalo u obrazovanju i sa obrazovanjem?

Kako se emancipuje?

Možda bi vredelo prethodno potražiti neki model emancipacije, ne bi li se primenio i na obrazovanje. Ali takav model morao bi biti svežijeg datuma, kada su ona emancipovanja oslonjena na dobronamernost emancipatora sišla sa scene, kada se prizivalo emancipovanje „odozdo“. Za primer, ipak ili upravo stoga, biramo dugoveku i bogatu istoriju jednog naroda za koji bi se moglo reći da je u hroničnoj potrebi i potrazi za emancipacijom, da njegova istorija štaviše predstavlja istoriju (neuspeh) emancipovanja iz

raznolikih sužanjstava. I istoriju, naravno, onog suprotnog, one stigmatizacije i progona koji su postali sudbina i konstitutivni za izgradnju gospodarskih identiteta (uporediti Horkheimer, Adorno 1997; Klausen 2003). Ako, dakle, narod Jevreja može poslužiti kao uzor, odmah zapažamo najmanje dve strategije emancipovanja u možda za savremenu priču o njoj prelomnom, devetnaestom veku. Stoga su tadanje vizije emancipacije Jevreja zgodan poligon za uvid da ona na odredben način zavisi od toga u čijim je glavama zamišljena: od čega se tačno oslobađa ali i zarad čega se to čini. Ovo drugo, predstava te oslobođenosti, vazda je nekako združeno i nejasno primišljana s prvim.

Borba za građanska, politička prava, za punopravno građanstvo u (tuđoj?) zajednici, koja ih ovako ili onako ne priznaje, prava jedne posebne etničke zajednice neodvojive od njene posebne religije, već je uveliko na sceni i ima svoje zastupnike najmanje od osamnaestog veka (Bauer 1843; Bauer 1968). Ali već Karlu Marksu (Karl Marx) takvo emancipovanje, takvo mišljenje emancipacije, nije dovoljno. U verovatno najznačajnjem tekstu koji prikazuje ideju jevrejske ali i univerzalne, jevrejske kao opšteljudske emancipacije – „Prilog jevrejskom pitanju“ – on zamera Brunu Baueru (Bruno Bauer), naime, što „ne istražuje *odnos političke emancipacije prema ljudskoj emancipaciji*“, što štaviše nekritički brka političku emancipaciju sa opšteljudskom emancipacijom (Marx 1985a: 58-59). Politička emancipacija je tek jedan nivo. Marks je smatra napretkom, ali samo kao poslednjim oblikom emancipacije čoveka „*unutar* dosadašnjeg svjetskog poretka“, koji još ni ne dospeva do „zbijske, praktičke emancipacije“. Politička emancipacija samo razdvaja čoveka na „javnog i privatnog“, na Jevrejina, religioznog čoveka uopšte, i građanina države: na taj način, tek politički se emancipujući od religije, religija se samo premešta „iz države u građansko društvo“ (Marx 1985a: 65-66). Politička emancipacija nije dovoljna i ne emancipuje na neprotivrečan način od religije, jer nije „neprotivrječni način *ljudske* emancipacije“: „Granica političke emancipacije pojavljuje se odmah u tome, što se *država* može osloboditi jedne ograničenosti, a da čovjek ne bude od nje zbiljski slobodan, što država može biti *slobodna država*, a da čovjek ne bude *slobodan čovjek*“ (Marx 1985a: 61). Jevrejima Marks odatle poručuje, nasuprot Baueru, da se moraju emancipovati „ljudski“, da moraju odstupiti od obuzetosti kategorijom političke emancipacije u čijoj suštini leži „polovičnost i protivrječnost“ (Marx 1985a: 71).¹ Grani-

1 Čuvena Marksova odrednica emancipacije – „Svaka emancipacija je svođenje čovjekova svijeta, čovjekovih odnosa, na *samog* čovjeka“ – smeštena je upravo u ovaj kontekst političkog cepanja ličnosti: „Politička emancipacija je, s jedne strane, redukcija čovjeka na člana građanskog društva, na *egoističnog nezavisnog* individuuma, a s druge na *građanina*, na moralnu osobu. Tek kad zbiljski, individualan čovjek vrati u sebe

ca koju signalizira politička emancipacija ukazuje na „opštu svetsku“ protivrečnost političke države i građanskog društva, protivrečnost čiji je deo i takoreći „unutrašnja“ protivrečnost pripadnika neke posebne religije i građanina države. Emancipacija države od religije, tako što ona apstrahuje od religije svojih pripadnika, prema Marks, nije „emancipacija zbiljskog čovjeka od religije“, a „sama *politička* emancipacija nije *ljudska emancipacija*“ (Marx 1985a: 71).

Marks veruje da takvim pristupom potpuno posvetovljuje jevrejsko pitanje i konačno ga svodi na „svetovni sukob“, „sukob između *općeg* i *privatnog interesa*“, na „rascjep između *političke države* i *građanskog društva*“ (Marx 1985a: 65):

Koja je svjetovna osnova jevrejstva? *Praktička* potreba, *sebičnost*. Koji je svjetovni kult Jevreja? *Trgovanje*. Tko je njegov svjetovni bog? *Novac*. Pa dobro! Emancipacija od *trgovanja* i *novca*, dakle od paktičkog, zbiljskog jevrejstva, bila bi samoemancipacija našega vremena. (Marx 1985a: 83)

Ovom brutalnom profanacijom Marks bi da u jevrejstvu prepozna „opći *savremeni antisocijalni* element“ koji je dospao „do krajnosti na kojoj se nužno mora raspasti“: „*Emancipacija Jevreja* jest u svom krajnjem značenju *emancipacija* čovječanstva od *jevrejstva*. Jevrej se već emancipirao na jevrejski način“ (Marx 1985a: 84). Uvid u onu ograničenost savremenog društva čiji je deo i ograničenost Jevreja, razotkriva i njegovu i njihovu suštinu:

Čim društvo uspije da ukine *empirijsku* suštinu jevrejstva, torbarenje i njegove pretpostavke, Jevrej će biti *onemogućen*, jer njegova svijest neće više imati predmeta, jer će subjektivna baza jevrejstva, praktička potreba, biti očovječena, jer će sukob čovjekove individualno-osjetilne egzistencije s generičkom egzistencijom biti ukinut. *Društvena emancipacija* Jevreja jeste *emancipacija društva od jevrejstva*. (Marx 1985a: 88-89)

Dok se takva emancipacija ne sluči ili, pre, budući da je manjkalo vere da će se slučiti, desilo se, bezmalo naporedo, odstupanje od opšteljuskih ambicija emancipovanja Jevreja i povratak, sada radikalizovanoj, političkoj afirmaciji posebnosti jevrejstva. Cionistička ideja emancipacije Jevreja u drugoj polovini devetnaestog veka netom je postala neuporedivo popularnija i uticajnija od Marksove, naročito u istočnoj Evropi. Razlozi se mogu

apstraktnog građanina i tako individualan čovjek postane *rodno biće* u svom empirijskom životu, u svome individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, tek kada čovjek spozna i organizira svoje 'forces propres' kao *društene* snage i stoga više ne bude od sebe dijelio društvenu snagu u obliku *političke* snage, tek tada će čovjekova emancipacija biti dovršena“ (Marx 1985a: 81).

potražiti u reaktualizaciji drevne religijske čežnje za „zemljom“, ali i u ra-
 zočarenju učincima one emancipacije koje su obećavali prosvetiteljstvo i
 Marks. Leopold Pinsker (Leopold Pinsker), koji je Marksu konkurentskoj
 cionističkoj ideji ili ideologiji emancipacije nastojao da pruži filozofsko
 pokriće, započinje svoj čuveni pamflet „Autoemancipacija“² analizom so-
 cijalno-psiholoških korena antisemitizma i analizu zaključuje – pozivom
 na osnivanje jevrejske domovine kao nacionalnog središta. Argumentacija
 ustanovljuje da je jevrejski narod u toj meri različit da se ne može asimilovati,
 ali ne zato što Jevreji ne žele da se integrišu u društva u kojima obitavaju,
 već zato što ih ona ne tolerišu, ne dozvoljavaju im integraciju. „Judo-
 fobija“, omraza na Jevreje i strah od njih, tvrdi Pinsker, glavni je krivac
 za većitu jevrejsku izolovanost, a ona se može prevladati samo kada Jevreji
 opet postanu „prava“ nacija sa vlastitom državom: kada svojim snagama
 povrate svoju domovinu i time sami steknu priliku da žive „u miru i dostojan-
 stanstvu“ poput ma koje druge nacije (Pinsker 1936: 3-12).

Važna je i zloslutna podudarnost da se iza imena emancipacije nalaze tako
 različite strategije, jedna univerzalna emancipacija koja je ključ odgonetke
 partikularnih protivrečnosti i jedna sada ne više ni politička emancipacija
 unutar građanskog društva, već – međunarodno politička teritorijalna afir-
 macija koja bi nekako automatski emancipovala i Jevreje i jevrejstvo. Zajedničko je za obe strategije, emancipaciju Jevreja kao ljudi i emancipaciju
 Jevreja kao posebne etnije, što emancipacija više ne može da se misli samo
 kao teorijska, apstraktna, akademska, već i kao politička u najširem smislu,
 čak „real-politička“. Arnold Ruge (Arnold Ruge) iskazuje možda bolje
 od drugih duh tog vremena koje je i njegovo, epohalni duh koji se okreće
 od Kantovog (Kant) koncepta autonomije i Hegelovog (Hegel) konceptualnog
 emancipovanja svetskog duha – ili, u vlastitom samorazumevanju i u
 najboljem slučaju, oslanja i dograđuje se na njih – taj okret ka praktičnom,
 u delo stavljenom, iz glava u stvarnost spušenom emancipovanju: „Danas
 moramo da rešavamo ne samo teorijske, već i praktične sukobe. Samo je-
 dinstvo slobodne misli i slobodne volje, samo poništenje sukoba između
 slobodne misli i neslobodnog čovečanstva ishodovalaće potpunim ostvaren-
 jem slobode“ (Ruge 1852: 18). Vremena su se naprosto promenila: „Naše
 doba je političko, a politika radi za slobodu ovog sveta“ (Ruge 1985: 254;
 uporediti Walter 1995).

2 Značajan je i dalekosežan – a ne tek slučajan, tada dominirajućim filozofskim žargonom inspirisan i dekorativan – ovaj prefiks koji upućuje povratno na sebe. Kao i kod Marksa i za razliku od prethodnih vremena, dobâ traži način da se neemancipovani sami emancipuju. Ne da im se udeli priznanje, pa ni da se zasluži prema tuđim merilima, već da se ono izbori: uvek jedan poziv da se vlastitim trudom stekne pravo na samostalnost.

Onaj svet nije zaboravljen, ali centralna briga postaje „realni“ nosilac „realne“ emancipacije, realizacija i realizator one (samo)emancipacije koju je filozofija nagovestila, ograničila na „glave“ i – time – suspendovala. Vizija emancipacija u levom taboru ostaće univerzalna, ali njen avangardni nosilac koji emancipuje čovečanstvo, emancipujući i svaki partikularizam, zadugo će biti proletarijat: „Kao što filozofija u proletarijatu nalazi svoje *materijalno oružje*, tako proletarijat nalazi u filozofiji svoje *duhovno oružje*“ – pa će se i Nemci emancipovati u ljude tek kada „iskra misli bude temeljito udarila u ono naivno narodno tlo“, tek kada se „iz osnove“ revolucionira Nemačka: „*Emancipacija Njemaca je emancipacija čovjeka. Glava te emancipacije jest filozofija, a njeno srce proletarijat*. Filozofija se ne može ostvariti bez ukidanja proletarijata, proletarijat se ne može ukinuti bez ozbiljenja filozofije“ (Marx 1985b: 105).³

Na stranu sada još helderlinovska povlašćenost za temeljnu emancipaciju Nemaca, kao i Marksova uz to proletera, u vlastitom kardinalnom padu i zbog njega. Neki takav povratak relativnom i doduše funkcionalnom pravu filozofije na tasu koji je jednoznačno pretezao na praktičnu stranu (kao da je teorijska već dovršena) signaliziraće se nešto kasnije. Karl Forlender (Karl Vorländer 1926) će tako među prvima primetiti da su Marksova teorija istorije i Kantova etika ipak komplementarne: nesvodiva vrednost svakog pojedinca implicira svesvetsku solidarnost ljudi i opravdava vezu između proleTERSKE revolucije i emancipacije čovečanstva. Ali tenzija ostaje i neprekidni naponi pomirenja „teorije“ i „prakse“ svedoče o njenoj postojanosti.

Naime, već od početka moderne teorijske priče o emancipaciji, sa filozofima prosvetiteljstva i Kantom, društvena emancipacija svih i ma kojih potlačenih, mislila se neodvojivo, združeno s individualnom emancipacijom, a politička emancipacija mislila skupa, nekako ujedno, sa intelektualnom emancipacijom čovečanstva. Kao sredstvo takve emancipacije nesumnjivo je viđeno obrazovanje, ali doduše manje kao organizovano obrazovanje, osim možda vladara, a više kao nediferencirano prosvetčivanje pojedinaca i naroda (Nikolić, Cvejić, Krstić 2017): ono onoga ko mu se oda gotovo automatski emancipuje od gluposti i neznanja, oslobađa pre

3 Tek će se znatno kasnije „progresivna misao“, u liku Habermasa (Habermas), recipro, ili još izraženije Honeta (Honneth 2019), ostajući pri izvorno prosvetiteljskoj viziji da interes za emancipaciju predstavlja konstitutivnu osnovu društvenih nauka (videti Habermas 1980: 312; uporediti Honneth, Offe, McCarthy, Wellmer 1989), kritikovati marksističko „reduktivističko“ viđenje istorije i emancipacije isključivo kroz kategoriju rada, za račun interakcije, komunikacije i društvenih normi, kao nezavisnih dimenzija društvenog života. Od Marksa, međutim, kritička teorija društva nasleđuje kritiku ideologije kao „falsches Bewusstsein“ (Marx, Engels 1985) i posvećenost projektu društvene emancipacije, u jednoj doduše sada pluralističnoj, nijansiranoj, „demokratičnijoj“ viziji društvene transformacije (na primer, Habermas 1985; Honneth 2014).

svega od doznačenih doktrina crkvenih autoriteta (videti, na primer, Diderot 1782: 8, 38), od pokornosti samovolji zemnih vlasti takođe, osposobljavajući za mišljenje „svojom glavom“. Ta priča, međutim, nije više ista priča kada dobije svoj nastavak u priči o svesvetskoj, univerzalnoj ili nacionalnoj, političkoj emancipaciji: možda onda nije reč ni o istim (obrazovnim) emancipacijama?

Za šta se emancipuje?

Ako pokušamo da prenesemo ove modele ili strategije (najšire shvaćenog) političkog emancipovanja na obrazovanje prikazaće se čudne putanje. Prvi nivo bi izgledao relativno jednostavan. Obrazovne programe pojedinih zemalja možemo odmeravati prema tome u kojoj meri su usredsređeni na nacionalnu posebnost; da li svojim izrečenim ili neizrečenim ciljem smatraju njenu afirmaciju ili, naprotiv, pretenduju na neku planetarnu opštost, na ljudsku univerzalnost. Ali priča o posebnom i opštem je uvek bila puna dijalektičkih obrta, pa se već tu usložnjava i nedoumica oko alternative prosvetnog sistema i zvaničnog kurikuluma formalnog obrazovanja jedne države kada su nabaždareni na negovanje vlastite izuzetnosti i, s druge strane, kada se odvijaju u ime partikularno neodređene čovečnosti.

Možemo, naime, dosledno insistirati na principu posebnosti i na domicilnu populaciju usredsređeno obrazovanje odmeravati upravo metrom koliko posebnosti (različitih grupa, pokreta, pojedinaca) unutar sebe sadrži. I onda se obično pokaže da je i ono – za nekog (proletere, žene, seljake, homoseksualce, lokalne zajednice, beskrajn je niz) – homogena esencijalizovana opštost koja uskraćuje mesto razlikama. S druge strane, ni „pretenzija na univerzalnost“ u obrazovanju nije lišena protivrečnosti. Ona se zasniva na jednoj, preciznom kovanicom Ernesta Gellnera (Ernest Gellner) rečeno, „atomističko-univerzalističkoj“ koncepciji društva, koja između pojedinca i sveobuhvatne celine ne umeće posrednike, upravo u strahu od njihovih, makar potencijalno, pogubnih totalizujućih, ekskluzivističkih i nasilničkih dejstava. I upravo tako – klasična primedba „komunalno-kulturne“ tradicije sve do komunitarizma – ostaje slepa za sve one oblike posebnih pripadanja i lojalnosti koje tek tvore onu celinu sveta na koji se pretenduje (videti Gellner 2004: 1–39).

Ova neoprostivo skraćena i redukovana slika debate, recimo, prosvetiteljstva i protivprosvetiteljstva, debate koja gotovo bez intermeca traje već najmanje dva i po veka, signalizira, naravno, i obrazovne dileme kada je reč o strateškom krojenju nastavnih programa, izbora predmeta, njihove zastupljenosti u nastavi i, u znatno manjoj meri, načina rada i didaktičkih pitanja. Ali to je i jedna odluka koja se odnosi na razumevanje ciljeva i

svrhe obrazovanja, i to odluka koja bi se opet mogla nazvati „političkom“: odluka zapravo o viziji ili vrsti emancipacije – obrazovanjem.⁴

Karl Popper (Karl Popper) ističe da je, među drugim stvarima kojima nas je Kant podučio, „najvažnija“ da je bio učitelj „emancipacije putem saznanja“:

Kantov uspon od skoro siromaštva do zaslužene slave i relativno povoljnih životnih uslova, doprineo je da se na Kontinentu oblikuje ideja emancipacije kroz samoobrazovanje, ideja koja je u ovom obliku jedva bila poznata u Engleskoj, gde je *self-made man* bio nekulturni skorojević. (Popper 1962: 175)

Znamenitu odrednicu s početka Kantovog „Odgovora na pitanje: šta je prosvetćenost?“ – prema kojoj je prosvetćenost „čovekov izlazak iz samoskrivljene nezrelosti“ (Kant 1968a: 35) – prevodeći „izlazak“ (*Ausgang*) kao „emancipaciju“, Popper smatra „veoma ličnim“, biografskim momentom, delom Kantove istorije: rastao je „gotovo u siromaštvu, pod skućenim pijetističkim nadzorom – strogom nemačkom verzijom puritanizma – a njegov život bio je priča o emancipaciji putem saznanja“ (Popper 1962: 177).

Popper pohvalno govori o takvoj emancipaciji, zapravo o samobrazovanju, suprotstavljajući ga Platonovoj viziji vaspitanja i obrazovanja koju tumači kao „sredstvo klasne vladavine“ kojim se „čuva ljudska stoka i ujedinijuje vladajuća klasa“ (Popper 1947a: 43), viziji koja se sasvim dobro uklapa u „savremeno totalitarno obrazovanje“ kao „intenzivirani i neprekidni vid mobilizacije“ (Popper 1947a: 47). Onda je postojala i sada postoji konkurentna vizija, jedna tradicija koja, prema ovoj rekonstrukciji, počinje „pronalaskom kritičkog mišljenja“, filozofska tradicija još presokratskog i Sokratovog „kritičkog razmatranja“ tradicionalnih mitova i teorija (Popper 1947a: 152; uporediti Popper 1962: 120-135). Kao što do naših dana opstaju, možda i dominiraju, i škole koje su „zadržale određena svojstva tribalizma“, a „naročito univerzitet“ – dodaje Popper i naglašava da prevashodno ima u vidu, prvoj tradiciji suprotstavljen, „partrijarhalni i autoritarni

4 Iz već klasične rasprave Džona Djujija (John Dewey) o ciljevima obrazovanja izdvajamo samo momente koji svedoče o njegovoj emancipatorskoj dimenziji. Ono nam, naime, prema Djujijevom izlistavanju, „omogućava da emancipujemo mlade od potrebe da obitavaju u prošlosti koju su prerasli“; „emancipuje nas od unutrašnjih okova pogrešnih uverenja i ideala“ i na taj način „oslobađa i od spoljašnjih lanaca“; oslobađa „moći čoveka“ od „nametnutih ograničenja“, ne bi li postao „organ i agent progresivnog društva“; „emancipuje um od posvećenosti običajnim svrhama i omogućava sistematsku potragu za novim ciljevima“; emancipuje od „uslova i slučajnosti konkretnog iskustva“, od diktata „lokalnih i privremenih doživljaja“, od porobljenosti „ličnim navikama i sklonostima“ (Dewey 2001: 78, 96-97, 231, 234, 238; za diskusiju o razumevanju svrha i ciljeva obrazovanja videti Peters, Woods, Dray 1987). Zahvaljujem anonimnim recenzentima na dragocenim sugestijama koje su pomogle artikulisanje ovog i drugih mesta u članku.

karakter mnogih škola“: „Nije puki slučaj što je Platon, pošto nije uspeo da ponovo ustanovi tribalizam, osnovao školu, niti je slučajno što su škole tako često bile bastioni reakcije, a nastavnici diktatori u džepnom izdanju“ (Popper 1947a: 252).

Ovo podvajanje, koje je započelo različitim društvenim perspektivama Atine i Sparte, prema Popperovom uverenju, u različitim formama neprekidno traje do danas i određuje priču o emancipaciji i obrazovanju. Alternativa je ugrubo sledeća: obrazovanje za svojeglavu, autokefalnu emancipaciju ili obrazovanje za funkcionalnu operativnost u odozgo zadatom društvenom složaju (videti, na primer, laviranja između tih međaša u Apple 2012; Žiru 2013; Tadić, Nikolić 2020). U takvoj dihotomiji Kantovo razumevanje emancipacije putem saznanja, kao i Popperova vera u napredak naučnog znanja u beskrajnom i beskrajno kritičkom traganju za istinom, ostaju uzor emancipacije putem obrazovanja.⁵ Ali ne jedini. I za mnoge, odveć ličan, slučajan, individual(izov)an.

U jednom drugom pogledu, u pogledu oslanjanja na Marksovu treću tezu o Fojerbahu (Feuerbach) – „Materijalističko učenje o mijenjanju okolnosti i odgoju zaboravlja da ljudi mijenjaju okolnosti i da sam odgajatelj mora biti odgajan. [...] Podudarnost mijenjanja okolnosti i ljudske dijelatnosti ili samopromjene može se shvatiti i racionalno razumeti samo kao revolucionarna praksa.“ (Marx1985c: 338) – reč je uvek o emancipaciji kolektiva potlačenih od tlačitelja, a obrazovanje, umesto da sledi, afirmiše i učvršćuje klasnu vladavinu, postaje instrument klasne borbe u jedinstvu sa revolucionarnom akcijom. Nije više Sparta problem, nego i Atina i Sparta u nedovoljnosti svoje, intelektualizovane, klasne svesti i osetljivosti. Revolucionarna pedagogija Paola Freire (Paulo Freire) odbija svaku depolitizaciju obrazovanja, svaku neutralnost smatra ne samo nemogućom nego i prihvatanjem postojećeg stanja, prigrljuje obrazovanje kao organ pravedničke borbe, borbe trećeg sveta, svih „prezrenih na svetu“, „marginalizovanih“, društvenom nepravdom konstruisanih nepismenih i neukih, a skupa s društvenom pravdom, i filozofiju i društvenu teoriju iza ili ispred toga stavlja otvoreno u službu (u najboljem slučaju) radikalne demokratije i spremno ukazuje da je obrazovanje uvek bilo i da treba da bude intrinzično direktivno, ka društvenom cilju orijentisano. Ali ovog puta konačno treba da bude i transformativno, oslobađajuće, da se odvija odozdo, borom samih potlačenih, pa tim prevratom odnekud stoga i da oslobađa sve.

Postoji, naime, nešto kao istorijska konstanta, „konstantno osvajanje potlačenih“:

5 Za Popperove sugestije u ovom pogledu kada je reč o savremenom obrazovanju videti Popper 1947b: 262-264.

U starom Rimu dominantne elite su govorile o potrebi da se narodu da „hleba i igara“ da bi se „omekšao“ i da bi osigurale vlastiti spokoj. Dominantne elite današnjice, kao i svake epohe, nastavljaju da trebaju osvajanje drugih – sa ili bez hleba i igara. Sadržaj i metodi osvajanja se istorijski razlikuju; ono što se ne razlikuje (sve dok dominantne elite postoje) jeste nekrofilna strast da se tlači. (Freire 2000: 141)⁶

Pošto se to objavilo, može da se pristupi razradi strategija i taktika jedne posebne pedagogije koja bi da bude univerzalna, jedne klasne borbe obrazovanjem, koja se ne pravi za potlačene nego je uvek iznova oni prave u nastojanju da povrate svoju čovečnost, da kritički razotkriju kako su kao potlačeni i sami, kao i njihovi tlačitelji, „manifestacije dehumanizacije“, da se štaviše svi ljudi nađu u permanentnom postupku doseganja slobode (Freire 2000: 48-49, 55).

Tako se pedagogija potlačenih, nadahnutu „autentičnom, humanističkom (a ne humanitarnom) velikodušnošću, predstavlja kao pedagogija čovečanstva“, a presudno važno pitanje postaje „kako je moguće izvesti pedagogiju potlačenih pre revolucije“ i kakva je uloga revolucionarnih vođa (Freire 2000: 54, 130 i dalje). Samo obrazovanje, najzad, (p)ostaje otvoreno politično. Freira, naime, insistira da ne postoji neko van-političko mesto za obrazovanje lišeno hegemonije, da „obrazovanje ima političnost, kvalitet da je političko“: „Zbog toga što je obrazovanje politično, ono nikada nije neutralno. Kada nastojimo da bude neutralno“ – zaključuje Freire onim beskompromisnim i/ili bespogovornim stavom od kojeg se pošlo – „podržavamo dominantnu ideologiju“ (Freire 2001: 148).

Čime se emancipuje!

Jedna jednostavna intuicija se nameće, a praksa je pre dokazuje nego opovrgava. Globalne društvene emancipacije instrumentalizuju obrazovanje, stavljaju ga u funkciju oslobođenja nekog partikularnog entiteta koji se uzima za žrtvu, nosioca čovečnosti i/ili izbavitelja čovečanstva. Jedna skupina teoretičara i aktera koji su svedočili o takvim nastojanjima u ovom radu govorila je u ime klasne emancipacije, emancipacije proletera i doduše

6 Freira je bio dosledni lovac na sve oblike tlačenja i potlačenih do samog kraja: „Moramo reći ne neoliberalnom fatalizmu kojem svedočimo na kraju veka, podstaknutom etikom tržišta, jednom etikom u kojoj manjina pravi većinu profita na račun života većine. Drugim rečima, oni koji ne mogu da se takmiče, umiru. To je perverzna etika kojoj, u stvari, manjka etika. [...] Makar ostao poslednji edukator na svetu, kazujem ne: ne prihvatam istoriju kao determinizam. Prihvatam istoriju kao mogućnost [u kojoj] možemo da demistifikujemo zla u tom perverznom fatalizmu koji karakteriše neoliberalni diskurs na kraju veka“ (Freire, Macedo 1999: 37).

drugih „poniženih i uvređenih“, ali je lako zamisliti i takve arijevske programe.⁷ Marksova i Freireova univerzalna emancipacija razložno ukazuje da se (ni) obrazovanje ne može emancipovati bez jednog revolucionarnog prevrata, koji mora da podrazumeva i kome treba da služi, koji mora i da omogućuje i da ostvaruje.

Drugačije je sa nastojanjima emancipovanja manjeg obima, usredsređenijeg zahvata. Ona bi da govore o određenoj emancipaciji – Jevereja u slučaju Bauera i Pinskera, naučne i društvene kulture otvorenosti u slučaju Popera – predlažući konkretnije mere. Ekvivalent političkoj legitimaciji u građanskoj državi, a možda još i više teritorijalnom samoopredeljenju u prilog vlastite države, u zastupništvu obrazovanja mogla bi biti tradicija „kritičkog racionalizma“. Ona se suprotstavlja sagledavanju obrazovanja kao organa ove ili one dominacije ili borbe, svejedno, kao organona onih koji već znaju „biće naroda“ ili poseduju ključ rešenja „zagonetke istorije“: tako se nasilje ne ukida nego reprodukuje, a tek opredeljenost za „istraživanje bez kraja“ oslobađa od (makar mentalnih) okova i tirane i tiranisanje, i tlačitelje i potlačene, prizivajući prekid kolopleta uvek iznova ponavljalog nasilja. Utoliko je i ovde reč, i to u jednom bitnom smislu, o političkoj stvari, o obrazovanju kao političkoj moneti. Razlika je, međutim, u razumevanju autonomije (građanina, države i obrazovanja), makar u tome: ona je u oba rivalska modela, bez izuzetka, slika emancipovanosti, samo što je u potonjem slučaju ona bezuslovna, a upravo se uslovi koji joj se postavljaju vide kao pretnje.

Dve strategije ne razlikuju se toliko ili se ne razlikuju uopšte u, recimo tako, didaktičkim momentima – zbog toga obe i jesu emancipatorske. U učionici treba svrgnuti profesora, predavača, sa trona sveznajućeg transformatora neporecivog znanja – samo u jednom slučaju zarad istraživanja otvorenog ishoda a u drugom kao svesnog ili nesvesnog predstavnika vladajuće garniture. Dijalog, istraživanje, orijentacija na problem, umesto pasivne recepcije, sve to spada u zajedničke nagovore koji dehijerarhizaciju slušaonice – samo što ni izbor i formulacija problema, pa onda ni smer dijaloga i istraživanja niukoliko nisu istovetni. Rukovođenje „napredovanjem“ polaznika je u oba slučaja nežno i brižno, ali su ruke drugačijih glava, a glave sa drugačijim destinacijama napretka.

U tom smislu, verovatno bi se i ova alternativa, kao i svaka, mogla pokazati kao lažna. A izvesno je da ta „binarna opozicija“, takođe kao i svaka, uopšte to nije: da nije neprobojna ili nepreklapajuća. Nije reč o tome da bi se opoziti mogli sagledati kao različiti putevi ka istom cilju, nekom stanju

7 „Nije antisemitski tek antisemitski program, već programski mentalitet uopšte“, kaže se još u *Dijalektici prosvetiteljstva* (Horkheimer, Adorno 1997: 233).

emancipovanosti, koji se razlikuju samo (kao da je to samo) po sugestijama u pogledu prohodnosti, brzine prelaska i temeljnosti savladavanja jedne ili druge staze. Reč je radije o pedagoškim modelima koji pretpostavljaju jedne ili druge ciljeve obrazovanja. Obrazovanje, u svojim tradicionalnim kao i u svojim mutiranim varijantama, prema nekom uzoru i/ili potrebi za nešto obrazuje. Gotovo trivijalni podsetnik svedoči da je ono uvek instrument, sredstvo, vazda funkcionalizovano s obzirom na predstavu obrazovanog koju postavlja sebi za svrhu. Izlazak iz maloletstva, izbavljenje od gluposti, praznoverja i neznanja, jednako je dobra meta kao i izlazak iz stanja društvene potčinjenosti ma koje vrste, naročito ako se, kao što je redovno bio slučaj, jedna vidi kao uslov ili sadržaj druge.

Ali ko tu više govori, da tako kažemo, u ime obrazovanja? I kog obrazovanja? Kao da postoji neko obrazovanje koje bi se moglo odmisлити od slike instrumenta za ostvarenje ove ili one svrhe? Kao da je opravdano, tako (se) pitajući, jedan u najboljem slučaju tek relativno samostalan društveni podsistem apsolutizovati i učiniti ne samo samodovoljnim nego i autoteličnim? Obrazovanje, po uklanjanju svih drugih jarmova, emancipovano i od naloga emancipacije? Emancipovano od statusa „sredstva“ emancipacije? Kao da bi takva autoemancipacija obrazovanja (videti, na primer, Mollenhauer 1973; Rancière 2010; Biesta 2010; Biesta 2017), izvedena u nekom poslednjem okretu emancipujućeg od svake infekcije eksteritorijalnim svrhama, uostalom, sve i da je moguća, bila poželjna, a ne upravo opasna: ne samo da upozorava (naučnofantastična, ali sve manje fantastična) predstava veštačke inteligencije, mašina uopšte, koje se bune protiv tvoraca, nego i svedočanstva pogubnosti emancipacija ekonomije od politike (videti, na primer, Minowitz 1993), politike od etike (Makijaveli 1976) ili čak nauke od politike (Feyerabend 1987).

Ali, s druge strane, nije li neprijatna i pomisao da se obrazovanje liši svake intrinzične svrhe i svede na algoritamsku tablicu spolja administriranog odrastanja? Da li je uostalom obrazovanje emancipovano od upliva politike – kao i industrije, tržišta, svega što ga sapinje umesto da je predmet njegove igre, ali sada i od mita emancipacije kojoj bi moralo služiti i stoga, konačno, emancipovano i od prinude na samorazumevanje u predstavi ili figuri (samo)emancipovanja – nešto toliko različito od onoga što u svojim najboljim izdancima ono, uprkos svemu i samo iz sebe, već odavno uveliko jeste?

Literatura

- Apple, Michael W. (2012), *Ideologija i kurikulum*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Bauer, Bruno (1843), *Die Judenfrage*, Braunschweig: Oto.
- Bauer, Bruno (1968), „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden“, u: Bruno Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 175-195.
- Biesta, Gert (2010), „A New ‘Logic’ of Emancipation: The Methodology of Jacques Ranciere“, *Educational Theory* 60(1): 39–59.
- Biesta, Gert (2017). „Don’t be fooled by Ignorant Schoolmasters: On the Role of the Teacher in Emancipatory Education“, *Policy Futures in Education* 15(1): 52–73.
- Blühdorn, Ingolfur (2019), „Die Dialektik der Emanzipation: Kritische Soziologie in der Endlosschleife“, u: Hanna Ketterer, Karina Becker (prir.), *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte zwischen Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 152–159.
- Dewey, John (2001), *Democracy and Education*, State College: The Pennsylvania State University.
- Diderot, Denis (1782), *Essai sur les regnes de Claude et de Néron, et sur les moeurs et les écrits de Sénèque: pour servir d’introduction a la lecture de ce philosophe*, tom 1, Londres: bez oznake izdavača.
- Fetscher, Iring (1976), *Herrschaft und Emanzipation: zur Philosophie des Bürgertums*, München: Piper.
- Feyerabend, Paul (1987), *Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Freire, Paulo (2000), *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum.
- Freire, Paulo (2001), „Reading the World and Reading the Word: An Interview with Paulo Freire“, u: William Hare, John Peter Portelli (prir.), *Philosophy of Education: Introductory Readings*, Calgary: Detselig Enterprises, str. 145-152.
- Freire, Paulo, Donald Macedo (1999), *Ideology matters*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Frojd, Sigmund (2014), *Totem i Tabu: neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara*, Beograd: Neven.
- Gellner, Ernest (2004), *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and Habsburg Dilemma*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Greiffenhagen, Martin (prir.) (1973), *Emanzipation*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Habermas, Jürgen (1980), *Teorija i praksa*, Beograd: BIGZ.
- Habermas, Jürgen (1985), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honet, Aksel (2019), *Ideja socijalizma: pokušaj osavremenjivanja*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Honneth, Axel (2014), *Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life*, Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel, Claus Offe, Thomas McCarthy, Albrecht Wellmer (prir.) (1989), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Klausen, Detlef (2003), *Granice prosvetiteljstva. Društvena geneza modernog antisemitizma*, Beograd: XX vek.
- Koselleck, Reinhart, Grass, Karl Martin (1998), „Emanzipation“, u: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (prir.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tom 2, Stuttgart: Klett-Cotta, str. 153–197.
- Laclau, Ernesto (1996), *Emancipation(s)*, London: Verso.
- Makijaveli, Nikolo (1976), *Vladalac*, Beograd: Rad.
- Marx, Karl (1985a), „Prilog jevrejskom pitanju“, u *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, str. 54-89.
- Marx, Karl (1985b), „Prilog kritici Hegelove filozofije prava“, u *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, str. 90-105.
- Marx, Karl (1985c), „Teze o Foerbahu“, u *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, str. 337-343.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1985), „Njemačka ideologija“, u *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, str. 355-428.
- Minowitz, Peter (1993), *Profits, Priests and Princes: Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion*, Stanford: Stanford University Press.
- Mollenhauer, Klaus (1973), *Erziehung und Emanzipation. Polemische Skizzen*, München: Juventa.
- Nikolić, Olga, Igor Cvejić, Predrag Krstić (prir.) (2017), *O prosvjećivanju naroda*, Novi Sad: Akademska knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Peters, Richard S., Woods, John, Dray, William H. (1987), „Aims of Education – A Conceptual Inquiry“, u: Richard S. Peters (prir.), *The Philosophy of Education*, Oxford: Oxford University Press, str. 11-57.
- Pinsker, Leopold (1936 [1882]), *Auto-Emancipation*, London: Federation of Zionist Youth.
- Popper, Karl R. (1947a), *The Open Society and its Enemies I: The Spell of Plato*, London: George Routledge & Sons.
- Popper, Karl R. (1947b), *The Open Society and its Enemies II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, London: George Routledge & Sons.
- Popper, Karl R. (1962), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, London: Basic Books.
- Rancière, Jacques (2010), *Učitelj neznanica – pet lekcija iz intelektualne emancipacije*. Zagreb: Multimedijalni institut.
- Ruge, Arnold (1852), *Die Loge des Humanismus*, Bremen: Meyer & Dircksen.
- Ruge, Arnold (1985), *Briefwechsel und Tagebuchblätter 1848-1880*, Werke und Briefe, tom 11.2, Aalen: Scientia.
- Tadić, Aleksandar, Nikolić, Luka (2020), „Emancipatorska pedagogija i participativne obrazovne prakse“, u: *Participacija u obrazovanju – pedagoški (p)ogledi*, Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, Institut za pedagogiju i andragogiju.
- Vorländer, Karl (1926), *Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen: Mohr.
- Walter, Stephan (1995), *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruges: eine Studie zur Geschichte der Demokratie in Deutschland*, Düsseldorf: Droste.
- Žiru, Anri (2013), *O kritičkoj pedagogiji*, Beograd: Eduka.

Predrag Krstić

POLITICS AND/OF EDUCATION: WHAT KIND OF EMANCIPATION, FROM WHAT AND FOR WHAT?

Summary

The article seeks to thematize the relationship between emancipation and education in three and a half steps. The first part presents a brief historical overview of the use of the term “emancipation” and signals its structure, elements and/or figure. The second part of the paper borrows two models of emancipation that offer a tradition of political thought which marked the era of emancipation: these are the proposals for the revolutionary and Zionist emancipation of Jews in the nineteenth century. These models are juxtaposed in the third part with the characteristic advocacies of the educational emancipation of the twentieth century: an Enlightenment and a subversive legacy with appropriate political visions and strategies. The concluding part summarizes the similarities and differences of (thinking about) emancipation in politics and emancipation in education, and suggests a perspective which is a harbinger of the possibility of emancipating education from politically directed demands for emancipation.

Keywords

emancipation, education, politics, Marx, Pinsker, Freire, Popper