

KRITIKA
Časopis za filozofiju i teoriju društva
Godište 6, broj 2/2025
<https://kritika.ifdt.bg.ac.rs>

izdaje
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Kraljice Natalije 45, Beograd, telefon: +381112646242
Email: institut@ifdt.bg.ac.rs
www.ifdt.bg.ac.rs

SAVET REDAKCIJE

Anton Berishaj, *Priština*; Miran Božovič, *Ljubljana*; Vladimir Cvetković, *Beograd*; Zoran Dimić, *Niš*; Slavko Đorđević, *Kragujevac*; Aleksandar Dobrijević, *Beograd*; Ivan Đorđević, *Beograd*; Katerina Kolozova, *Skopje*; Una Popović, *Novi Sad*; Mikonja Knežević, *Beograd*; Drago Perović, *Nikšić*; Dušan Ristić, *Novi Sad*; Ivana Spasić, *Beograd*; Željko Šarić, *Banja Luka*; Dragan Todorović, *Niš*; Vesna Trifunović, *Beograd*; Ugo Vlasisavljević, *Sarajevo*; Ivana Zagorac, *Zagreb*; Adriana Zaharijević, *Beograd*; Igor Cvejić, *Beograd*; Predrag Krstić, *Beograd*.

KONTAKT REDAKCIJE

kritika@ifdt.bg.ac.rs

Glavni i odgovorni urednik
Ivan Nišavić

Zamenica urednika
Ana Đorđević

Redakcija

Milivoj Bešlin, Ivan Cerovac, Jasmin Hasanović, Ivan Milenković, Olga Nikolić, Aleksandar Ostojić, Andrea Perunović, Luka Petrović, Marija Petrović, Tijana Matijević, Petar Protić, Milica Sekulović, Milan Urošević, Ivica Mladenović, Marjan Ivković.

Sekretari

Damir Zejnullahović, Ana Lipij, Biljana Albahari

Lektura i korektura: Olgica Rajić

Dizajn: Nirvana Žiško

Grafička obrada: Sanja Tasić

Elektronska obrada: Aleksandra Knežević

Časopis izlazi dva puta godišnje u elektronskoj formi i u režimu je otvorenog pristupa. Radove objavljene u časopisu nije dozvoljeno preštampavati, u celini ili u delovima, ukoliko nije naveden izvornik.

Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

KRITIKA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU
I TEORIJU DRUŠTVA

broj 2/2025
Godište VI

e-ISSN 2683-5959

DOŽIVLJAJ OBRAZOVANJA II/ PRIREDILE OLGA NIKOLIĆ I MILICA SEKULOVIĆ

- 211 Katarina V. Đurđević
Platonovi putevi obrazovanja
- 233 Jovana Marojević
Poslušna bića: o pedagogiji kao praksi etike brige
- 263 Srđan Damjanović
Filozofsko obrazovanje i mentalno zdravlje: paradoksalni zahtevi i radikalno mišljenje

STUDIJE I ČLANCI

- 287 Milica Czerny Urban
O temeljnoj odgovornosti publike – na primjerima iz izvedbenih umjetnosti
- 309 Katarzyna Ewa Stojičić
Istorijat i misao feminizma u Poljskoj
- 331 Tamara D. Bradić
Pozicioniranje subjekta u interaktivnoj umetnosti: psihoanalitičko čitanje instalacije *Ovo je džungla*

ŽIVOT TEORIJE

- 347 Andrea Peto
Strategije progresivnih aktera protiv antirodnh pokreta

PREVODI

- 357 Jelena Pešić
Uvodnik
- 359 Majkl Baravoj
Za javnu sociologiju

PRIKAZI

- 401 Nikola Mikić
O knjizi Morisa Blanšoa *Korak (ne) na onu stranu*, Novi Sad: Akademska knjiga, 2022.
- 405 Adam Lj. Nedeljković
O knjizi Eve Kamerer, *Svirepi suparnik: filozofija raka*, Beograd: Fedon, 2024.



DOŽIVLJAJ OBRAZOVANJA II

Katarina V. Đurđević

PLATONOVİ PUTEVI OBRAZOVANJA

SAŽETAK

Tema ovog rada je pokušaj objašnjenja različitosti Platonovih koncepcija παιδεία u dijalozima *Država* i *Zakoni*. Uporedo sa eksplicacijom unekoliko drugačijih puteva obrazovanja u pomenutim dijalozima, u ovom tekstu se istražuje ontološka zasnovanost παιδεία u Platonovoj filozofiji. Braneci hipotezu da je promena koncepcije obrazovanja u razvojnom luku od *Države* do *Zakona* podstaknuta razvitkom Platonove ontološke pozicije (od teorije ideja ka teoriji načela), u ovom radu pokušaćemo da odgovorimo na sledeća pitanja: da li παιδεία kao *oblikovanje* isključivo zavisi od *oblikovatelja*? Kako razumeti *ono* što treba da bude oblikovano (obrazovano), odnosno da li osobine (kvaliteti) duše bitno utiču na vrste i načine obrazovanja? Šta podrazumeva obrazovanje najviših obrazovatelja u Platonovoj državi, i da li se to najviše oblikovanje duše može misaono i jezički artikulirati? Pokušaj odgovora na ova pitanja biće pružen ne samo u suočavanju sa pomenutim Platonovim dijalozima, nego u širem kontekstu Platonove filozofije.

KLJUČNE REČI

παιδεία, Ideja Dobra, umerenost, ἡμερότης, znanje, teorija ideja, teorija načela.

Uvod

Na početku druge knjige Platonovog dijaloga *Zakoni* stoji rečenica koja kao da protivreči onome što je isti autor napisao u *Državi*. Atinjanin kaže Kleniji: „Obezbeđivanje obrazovanja, kako sada naslućujem, leži u ispravnom organizovanju pijanki (συμποσία)” (*Nom.*653a). Ne samo συμποσία, nego i druge oblike svečanosti, uključujući pesme i igre, odnosno „horska umeća” treba uobličiti, tako da u krajnjoj liniji vode vrlini. Za razliku od *Države*, u kojoj se praktično sve svetkovine, a posebno pijanke, proteruju iz polisa, ovde su dopuštena i određena čulna zadovoljstva, a konzumiranje vina čak ima važnu ulogu u oslobađanju od preteranog stida koji često prati starije učesnike horske umetnosti (Haris 2021:14). Potrebno je samo – pijanku „organizovati” na takav način da ona vodi dobrom ishodu, da od nje država ima korist.

Pomenuta, naizgled marginalna razlika, ukazuje na osnovno pitanje, na koje će ovaj tekst nastojati da odgovori: U čemu je razlika u konceptima

obrazovanja u dijalozima *Država* i *Zakoni*? Imajući u vidu da su navedeni dijalozi nastali u različitim periodima Platonovog filozofiranja, upitno je, dakle, kakva to promena u Platonovoj filozofskoj poziciji uslovljava drugačiji odnos prema obrazovanju. Uprkos tome što se u *Zakonima* ne otvaraju „velike teme” koje su prisutne u *Državi*, naša je pretpostavka da razliku u konceptu obrazovanja u dva pomenuta spisa podstiču ontološki i epistemčki razlozi, koje ćemo u ovom tekstu pokušati da rasvetlimo. Drugi cilj ovog istraživanja prema tome je objašnjenje promena u Platonovim pedagoškim pogledima, na osnovu razvoja njegove filozofske pozicije. Osnovna hipoteza je da promena u Platonovom razumevanju obrazovanja, u razvojnem luku od *Države* do *Zakona*, najneposrednije ishodi iz prelaska sa teorije ideja na teoriju načela, čiji je trag vidljiv upravo u Platonovim poznim dijalozima.

Postoje oprečna mišljenja o stepenu i suštini razlike između *Države* i *Zakona*.¹ U oba dijaloga, međutim, ključnu ulogu u uspostavljanju i održanju dobre države ima obrazovanje, ali razlike u njegovom razumevanju upućuju na promenu u Platonovim ontološkim zamislima.

Značenje pojma παιδεία

Uobičajeno se termin παιδεία razume u svom pedagoškom značenju. Na to upućuje već njegova etimologija. U korenu ove reči je παῖς ili παῖς (dečak, devojka, mladić, mladica). Παιδεύω, međutim, znači ne samo odgajati, nego i „podizati”, odnosno „stegnuti”, to jest dati oblik, formirati (Straume 2020:7). Kad se ova grčka reč prevodi na nemački, u uporebi je termin *bildung*, koji označava kako građenje, odnosno tvorenje, tako i obrazovanje (naobrazbu).

U filozofskoj upotrebi, pojam παιδεία obuhvata značenja koja bismo, služeći se savremenim semantičkim razgraničenjima, mogli da svrstamo u područje ontologije, epistemologije, politike i – pedagogije. Mnogoznačnost

1 Interperacije odnosa dijaloga *Država* i *Zakoni* obuhvataju potpuno suprotne stavove: od uverenja da *Zakoni* nisu Platonov spis, do naglašenog povezivanja ova dva dijaloga. Platonov poslednji dijalog (među istraživačima antičke filozofije uglavnom je opšteprihvaćen stav da *Epinomis* nije napisao Platon) zanemarivao je još Aristotel, koji u *Politici* tvrdi da su *Zakoni* samo svojevrsna zbirka propisa, i da se u ovom dijalogu, za razliku od *Države*, malo govori o državnom uređenju (*Pol.* 1265a:1–3). Uprkos tome što u *Zakonima* izostaje učenje o idejama, kao i rasprave o jeziku i saznanju, prema Kristoferu Boboniku (C. Bobonich) u ovom dijalogu su pokrenute značajne filozofske teme, poput „etičke psihologije”, relacije zakona i etičkog vaspitanja, a u *Zakonima* Platon razvija i teoriju kazne (Bobonich 2010:105–126). Osim intepretacija koje u *Zakonima* vide nastavak onoga što je postignuto u *Državi* (Morrow 1993; Rowe 1979; Starlley 1983), najdalje je verovatno otišao Leo Strauss (L. Strauss), koji smatra da su *Zakoni* jedino pravo Platonovo političko delo (Strauss 2006:46).

utiče na teškoće prevođenja ovog pojma, ali termin „obrazovanje”, kojim se grčko παιδεία prevodi na naš jezik, sadrži dva bitna aspekta koja pokrivaju njegovu raznolikost u upotrebu u antici. Pre svega, παιδεία je *oblikovanje*, u smislu dovođenja nečega u određenu *formu*. Aristotelovski *delatni uzrok* (ἀρχὴ τῆς κινήσεως, *causa efficiens*), kao postupno preoblikovanje neke stvari ka finalnom bivstvu (οὐσία), u tom je smislu – παιδεία. „Oblikovanje” samim tim podrazumeva ἐνεργεία, jer se radi o prelaženju možnosti (δύναμις) u svrhu (ἐντελέχεια). S druge strane παιδεία je „obrazovanje”. Ovde je takođe reč o primanju „obrazu” (oblika)² ali u kontekstu ljudske zajednice. U tom smislu, obrazovanje je za Grke u bliskoj vezi sa sticanjem vrline. I baš zato sa obrazovanjem treba početi još u dečijoj dobi, što potcrtava Platon u drugoj knjizi *Zakona*.

Može se reći da παιδεία ima šire značenje koje se odnosi na *oblikovanje* svekolikog bića, dok uže značenje upućuje na područje ljudskog života. Sledeći Aristotelovu razdeobu bivstva, παιδεία se prema tome odnosi kako na ono što je *nužno*, tako i na područje onoga što može biti drugačije. U potonjem smislu „oblikovanje” pripada kako poetičkom tako i praktičkom području, odnosno sferi ἡ περὶ τὴν ἀνθρώπειαν φιλοσοφία, filozofije o ljudskim stvarima.

U sklopu Platonove koncepcije obrazovanja nijedan od pomenutih aspekata značenja παιδεία ne treba zanemariti. Ne samo da je ontološki plan *oblikovanja* spojen sa političkim smislom *obrazovanja* i da se prepliću njegova epistemička i pedagoška značenja, nego u svakoj od navednih upotreba ovog termina pronalazimo napet odnos između onoga što obrazuje, i onoga što treba da bude oblikovano. U tom smislu, mogu se postaviti pitanja: da li oblikovanje isključivo zavisi od oblikovatelja? Kako razumeti suštinu onih koji treba da budu oblikovani, odnosno da li neke njihove osobine (kvaliteti) utiču na vrste i načine obrazovanja?

Priroda obrazovanja

Proces obrazovanja u Platonovom dijalogu *Država* podrazumeva složen sistem organizacije života u idealnom polis. Obrazovanje je ključno za utemeljenje *polisa*, budući da se na ovaj način vrši svrstavanje stanovništva u određene staleže. Podučavanje, počev od muzike, preko gimnastike, do matematike i filozofije, zahteva podučavaoce, ali i strog sistem vladanja. Uporedo sa višim stupnjevima obrazovanja, *čuvarima države* (staležu

2 Staroslovenska reč „Образъ”, prevod je grčkog εἰκών (lik, slika, pri-lika), ali ima i značenje – μορφή, oblik, forma, obličje (v. *Речник црквенословенског језика*, Сремски Карловци 1935).

zaduženom za brigu i zaštitu države od unutrašnjeg ὄβρις-a i spoljašnje opasnosti) ostavlja se sve manje individualne slobode i prilika da uživaju u telesnim blagodatima. Država u celini, pa samim tim i proces obrazovanja, treba da budu oblikvani prema idealnom uzoru. Filozofi-kraljevi u tom su smislu ne samo vođe države, nego i *pedagozi*. Međutim, i sami vaspitači treba da budu vaspitavani: sistem obrazovanja okončava se u susretu vladara sa idealnim uzorom, koji predstavlja najviši stupanj παιδεία.

Na početku sedme knjige *Države*, najavljujući alegoriju pećine, Platon nagoveštava Glaukonu kako će neobična priča koju će mu ispričati pokazati pravi smisao παιδεία. Iako se u daljem tekstu, u samoj alegoriji i potonjem Platonovom objašnjenju, ovaj termin više ne pominje, uvodna napomena upućuje nas kako da alegoriji pristupimo. Na to ukazuje i Hajdegerova (M. Heidegger) interpretacija koja se usredsređuje na moment „prilagođavanja vida”, koji prati svaki iskorak pećinskog zatočenika – kako nagore, prema svetlu dana, odnosno idejma, tako i nazad, u oskudnom vatrom osvetljenu pećinu. Hajdeger naglašava da je παιδεία „u suštini prelaženje iz ἀπαιδευσία, neobrazovanosti, odnosno *sirovosti* u obrazovanje” (Hajdeger 2003:196). U tom je smislu παιδεία u stvari primanje određenog oblika. Saznanje istine podrazumeva da se mišljenje oblikuje prema predmetima znanja, što se postiže uspostavljanjem adekvatnog položaja spram njih. Strogo govoreći, mišljenje postaje mišljenje samo u situaciji kada jasno uviđa ideje. Zato Platon kao primaoca oblika, kako u dijalogu *Fedar* i *Gozba*, tako i u *Državi*, označava *dušu*, u kojoj se rađa mišljenje tek kada je ona u prilici da posmatra ideje. Kada je duša u ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ, *regiji umskog* (Pol. 508c), odnosno u svetlu ideja, u njoj se rađa mišljenje (to jest mišljenje je mišljenje samo ako *posmatra* ideje, Pol. 508d). Prema tome, *istina* zavisi od ideja koje oblikuju mišljenje, i zato se ideje u Platonovoj filozofiji nazivaju *istinskim bićima*. Adekvatna forma mišljenja moguća je samo pri uviđanju ideja, a upiranje pogleda u ono što je izvor njihovog pojavljivanja na svetlu (u alegoriji je to – Sunce), čemu ideje, takođe, duguju svoje postojanje, predstavlja najvišu moguću „istinu” (Hajdeger 2003:206). Zadržaćemo se na finalnom koraku, na pogledu ka Suncu, odnosno Ideji Dobra, posle čega je oslobođeni pećinski zatočenik izvesno vreme zaslepljen.

Za Platona pomenuta zaslepljenost ima ne samo gnoseološke, nego i ontološke razloge. Ukoliko sunce u alegoriji pećine svedoči o onome što vlada vidljivošću svega što postoji, i na osnovu čega sve drugo jeste, to znači da *Ideja Dobra* ne samo da omogućuje *postojanje* i *saznanje* čulnih stvari, nego i drugih ideja (Pol. 508e). Ideja Dobra koja se uzdiže iznad ostalih ideja omogućuje kako svekoliko biće tako i saznanje, a sama nije ničim utemeljena, odnosno, kako to kaže Platon, „sama ne pripada rođenim bićima” (509b). U završnom delu šeste knjige *Države* Platon Ideju Dobra određuje

kao ἐπεκεῖνα τῆς οὐσίας, „ono što je s one strane bića”, jasno je postavljajući iznad ideja, kao *suština* stvari (*Pol.* 509b). Kako razumeti ovu ideju svih ideja, koja sama ne pripada području „suština”, o tome Platon u *Državi* ništa ne govori. Imajući u vidu rekonstrukciju Platonovog *nepisanog učenja*, međutim, *Dobro* u stvari nije ideja nego *načelo*, koje omogućuje jediničnost i saznatljivost ideja (Krämer 1997:158).

Sagledavanje *jednog lika*, to jest suštine mnoštva, događa se zahvaljujući Ideji Dobra. U tom smislu παιδεία zavisi ne samo od onog stepenastog μέθοδος-a, kakav je ocrtan već u dijalogu *Gozba*, nego je podstiče upravo to najviše načelo. Podsticaj najvišeg načela najpre se očituje u onom delu alegorije kada nepoznate sile prvo oslobađaju zatočenika, a potom ga odvođe u svet *istinskih bića*.

Iz svega rečenog ishodi da upravo ideje, odnosno Ideja Dobra kao oblikovateljka ideja, podstiče i *oblikovanje* filozofa-kraljeva. Takvo podsticanje Platon u dijalogu *Timaj* naziva *ubeđivanjem* koje nadvladava nužnost (*Tim.* 48a). Podsticaj da se napusti svet nužnosti, odnosno uverenja u ispravnost čulnih utisaka, to jest napredovanje do ideja, podrazumeva *ubeđivanje* koje se ispoljava u sve savršenijim načinima *viđenja*, prateći ontološki uspon od promenljivog ka nepromenljivom. Sam taj podsticaj, međutim, predstavlja *nemo ubeđivanje*, jer tada još ne postoji svest o idejama, uprkos tome što se budi nepoverenje prema čulnom svetu. Na kraju, nakon saznavanja ideja, kada se upre pogled prema Ideji Dobra, ubeđivanje ponovo postaje *nemo*, jer sam čin najvišeg saznanja nije moguće dovesti do reči (Gadamer 1978:442). Pomenuti vid oblikovanja neposredniji je od onog na koji nailazimo u Aristotelovoj *Metafizici*, u kojoj Nepokretni pokretač uzrokuje kretanje i promenu kao ono za čim se žudi, zato što postoji na savršen način, paradigmatičan za sveukupno postojeće (*Met.* 1072a:26).

U *Državi* proces obrazovanja treba da dovede do παιδεία filozofa. Već na prvi pogled u *Zakonima* se zapaža razlika u odnosu na pomenuti zaključak. Najpre, u *Zakonima* nema stroge razlike između filozofa i drugih ljudskih priroda. Iz toga sledi da filozofi više nisu imuni na povinovanje marginalnim stvarima, a sa druge strane barem neki nefilozofi znaju da vrednuju opšte dobro, odnosno da se ne orijentišu prema onome što je samo ugodno. Osim toga, pojedina čulna zadovoljstva nisu oštro suprotstavljena razumu, a proces vaspitanja ne podrazumeva strogu razliku između sklonosti ka umetničkom izrazu i razboritosti (uviđanju suštine).

Pomenuta razlika sugerise da je u Platonovoj filozofiji u međuvremenu došlo do izvesne promene. Suština ove promene u *Zakonima* nije neposredno uočljiva, zato što izostaje obrazlaganje šireg ontološkog plana. U periodu od pisanja *Države* do nastanka *Zakona*, došlo je do razvoja *Teorije načela* – o kojoj svedočanstvo nalazimo u Aristotelovim komentarima

u *Metafizici* (*Met.* 988a:8–16). Ne samo da je u međuvremenu Ideja Dobra jasno profilisana kao nadbičevno načelo, nego je, sa druge strane, i mnoštvo zadobilo značajniji ontološki status. Kod poznog Platona mnoštvo nije svojstveno samo čulnom svetu, već zahvata i svet ideja (up. *Parm.* 131a, *Soph.* 241d). Ideje su istovremeno i jedinične i množstvene (Žunjić 1988:150), a njihov ontološki položaj određuju dva načela: jednog i neodređene dvojine (up. *Met.* 987b:14–29).³

Na osnovu ove, sasvim šture slike promene u Platonovoj filozofiji, pokušaćemo da se upustimo u posebne probleme koncepcije obrazovanja – u razvojnou luku od *Države* do *Zakona*.

Prvi problem: neprenosivost znanja

Problem sa kojim se najpre suočavamo potiče iz pomenute neizrecivosti najvišeg znanja, načina na koji filozofi mogu da upute druge u najvišu *paideiu*.⁴ U dijalogu *Država* παιδεία podrazumeva pronalaženje dobra u različitim oblastima života. Samo na takav način moguće je oblikovati svakovrsnu delatnost prema idealnom uzoru. Pomenuto pronalaženje onoga što je dobro zahteva vođstvo razuma, odnosno što jasnije određenje svake stvari, svakog pojma koji je značajan za donošenje odluke. Ono što je dobro vidi se na različite načine, manje ili više jasno, zavisno od toga da li se posmatra iz područja čulnog, ili iz sfere teorije (misaonog posmatranja). Iz tog je razloga potrebno upodobiti poetska dela, dijetetiku, pa i samo matematičko znanje – idejama, koje se adekvatno mogu sagledati samo filozofski. Oni koji su više obrazovani uređuju obrazovanje nižih društvenih staleža. Međutim, najviši stepen obrazovanja, posmatranje Ideje Dobra, ostaje neprenosivo. Platon je svestan ove teškoće. U alegoriji o pećini on ističe da će oslobođeni zatvorenik biti u neprilici, kada još uvek zatočenim

3 Nadilaženje takozvane rane postavbe teorije ideja uzrokovano je imanentnim problemima, od kojih su neki jasno predočeni u Platonovom dijalogu *Parmenid*. Pitanje *kako to da je ideja jedna, a njeni primeri mnogi* postaje ozbiljan ontološki problem kada se prenese u svet ideja. Na primer, ideja boje prisutna je u idejama žutog, crvenog, plavog i zelenog. Odnosno, ideja boje istovremeno je i (brojno) jedno i jednost (celina, koja obuhvata klasu pojedinačnih stvari, nižih ideja). Teorija načela na izvestan način rešava ovaj problem. Načelo jednog svaku ideju čini jediničnom, odnosno nezavisnim bićem, a načelo dvojine omogućuje preplitanje ideja. Putem načela bezgranične dvojine, mnoštvo dobija ontološki status u samom svetu ideja, odnosno ono nije samo osobenost materijalnog sveta. Dijalektizacija jednog i mnoštva, odnosno pomenutih načela, koja nije predmet nijednog Platonovog dijaloga, nagoveštena je u dijalogima *Parmenid*, *Sofist* i *Timaj*. Na izvestan način, pomenuta Platonova teoretska pozicija može da se rekonstruiše iz Aristotelovih komentara u *Metafizici*.

4 Ideja dobra je za Platona, u stvari, iznad Ideja, kao njihov ontološki temelj. Dobro takođe omogućuje saznatljivost ideja, pa je iz tog razloga i „iznad saznanja”.

pečinskim sužnjima bude nastojao da govori o stvarima koje nadilaze njihovu percepciju. Drastičan primer sudbine takvog „prosvetitelja” pruža suđenje Sokratu.

Ova teškoća se zaoštava kada je reč o samim filozofima-kraljevima, koji su u prilici da ugledaju ono što je s one strane bića. *Nad-ideja* koja sve drugo „čini kadrim”, ostaje izvan područja definisanja (prožimanja pojmova, koji su utemeljeni njenom „svetlošću”). Iz tog razloga nije moguće jasno pojmovno artikulirati ovo misaono iskustvo. Samim tim, ostaje nejasno na kakav način se uspostavlja najviša $\mu\alpha\upsilon\delta\epsilon\iota\alpha$. Dakle, na koji način filozofi-kraljevi „krmane” i uopšte pojmovno artikuliraju taj najviši nauk, ukoliko on ostaje u području neizrecivog – na šta upućuje Platonovo „Sedmo pismo” (Platon 1978:66)? Drugim rečima, da li je obrazovanje koje se ne može misaono i jezički artikulirati – zaista obrazovanje?

Na ovaj problem Platon posredno ukazuje u oba dijaloga koji tematizuju uređenje polisa. U *Državi* je to istaknuto kao teškoća odvratanja filozofa od *preteranog obrazovanja*, i istovremenog zanemarivanja prenošenja saznanja, to jest obrazovanja nižih staleža (*Pol.* 519b-c). Misaono posmatranje Ideje Dobra, prema tome, podrazumeva permanentno obrazovanje. To bi se, u kontekstu poznog Platonovog učenja koje se u *Državi* nagoveštava, moglo razumeti kao uporno nastojanje da se pojmi ono što zapravo izmiče mogućnosti mišljenja. Najviše saznanje, o „onome što je savršeno, rađa se teškom mukom, i ono je – *neprestano*” (Platon 1978:68).

U *Zakonima* je isti problem predstavljen drugačije. Čuvari države, obdareni umskim znanjem, treba da vode računa da njihovo delovanje, i kada se radi o arbitriranju u marginalnim stvarima, vodi jednom jedinstvenom cilju (*Nom.* 962d). Posao čuvara ovde podrazumeva relaciju *celine* i *delova*. Platon koristi analogiju sa lekarskim umećem: kao što lekar pred očima ima cilj lečenja i ne obraća pažnju na njegove manje ili više neprijatne segmente, tako i samo vođenje države podrazumeva jasno određenu svrhu (*Nom.* 903c i d). Asocijacija na Aristotelovo razlikovanje umeća i iskustva, iz Alfa knjige *Metafizike*, u kojoj je takođe lekarsko umeće uzeto kao primer, približava nas smislu posredovanja celine i delova u *Zakonima*. Na pomenutom mestu u *Metafizici* Aristotel tvrdi kako je lekarsko umeće zasnovano na poznavanju celine, ali isto tako da takvo znanje neće biti od velike pomoći ukoliko lekar nije u stanju da ga primeni u pojedinačnom slučaju (*Met.* 981a:5–10; 20–24). Dijalektika delova i celine ne podrazumeva samo povinovanje opštem načelu, nego pretpostavlja valjanu primenu u konkretnoj situaciji. Samim tim, Platonov „državnik” treba da ima u vidu ne samo celinu, nego i segmente: treba da poznaje ne samo Jedno, već i mnoštvo. Platon to potvrđuje u samoj završnici *Zakona*: „dobar majstor i čuvar mora da bude sposoban ne samo da se obazire na ono što je mnogostruko,

nego i da teži saznanju onoga što je jedno” (*Nom.* 965b). Drugim rečima, „mnogostrukost”, koja takođe zahteva *obaziranje*, na izvestan način upućuje čuvare-filozofe da napuste misaono uživanje i da obavljaju državničku dužnost. Obrazovanje, prema tome, u *Zakonima* podrazumeva ne samo put naniže, nego i put odozdo.

U *Državi* je, međutim, najviše znanje u određenom smislu mistično, i zato se ne može valjano predstaviti bilo kome drugom. Istinski koren svega, uključujući i znanje o državi, ostaje nedostupan za većinu ljudi, to jest obrazovanje koje pretpostavlja podučavanje u jednom trenutku ustupa mesto individualnom iskoraku u područje izvan ideja. Posle ovog koraka neki od filozofa-kraljeva biće toliko zadubljeni u posmatranje bića, da će ostati *slepi* za svoje državničke, odnosno pedagoške obaveze (*Pol.* 519d). Kada je reč o odnosima u državi, Platon predlaže rešenje koje se na neki način predočava i u završnom delu Alegorije pećine: „osnivači države” biće dužni da najsposobnije, odnosno one koji se bave naukom, *nateraju* da se okrenu državnim poslovima, to jest *podučavanju*, iako ova *παίδεια*, videli smo, ima sasvim ograničen domet. Opravdanje za ovu prisilu Sokrat objašnjava Glaukonu podsećajući kako „zakoni ne idu za tim da jedan rod u državi bude naročito srećan, nego da se stvori blagostanje cele države” (*Pol.* 519e).

Drugi problem: pravo sile osnivača države

Ostaje nejasno na čemu se u dijalogu *Država* temelji pravo „osnivača države” da tako postupaju sa filozofima-kraljevima koji su uspeali da se uzdignu do najvišeg bića i na taj način stekli pravo da upravljaju državom. To pravo nije zasnovano na nečemu što je između znanja (ideja) i neznanja (Lee 2010:856), već se stiče utisak da je ovde reč o punopravnom znanju, koje odgovara Ideji pravičnosti i koje treba da bude implementirano u državi. Da li to znači da hipotetički supervizori filozofa-kraljeva i sami moraju biti filozofi? Ili njihova sposobnost da stečeno znanje usmere na uređenje države koja u najvećoj mogućoj meri odgovara idealnom uzoru, potvrđuje da Platon naslućuje ono što Aristotel sasvim eksplicitno tvrdi u *Nikomahovoj etici*: za valjano praktičko delovanje potrebno je još nešto osim teoretskih uvida. Ljudi koji su sposobni za racionalno donošenje odluka, a to za Aristotela znači za uviđanje onoga što je u konkretnom slučaju istinsko dobro, ipak mogu da deluju suprotno ovom racionalnom uvidu (da se ponašaju neumereno, odnosno iracionalno). Aristotel o tome govori na više mesta u *Nikomahovoj etici*. Najpre, kada pravi razliku između teoretskog i praktičkog znanja,⁵ a potom i kada konstatuje da se „ponekad i čoveku

5 Između pojmova mudrosti i razboritosti, NE, 1141b:3-6.

kome nedostaje pameti kaže da nema samokontrolu, dok sa druge strane ima mnogo pametnih i okretnih ljudi kojima nedostaje samokontrola” (NE, 1145b:25).

Ako pođemo od toga da je „sebično” ponašanje filozofa i odgovorno delovanje osnivača države *oblikovano* zahvaljujući najvišim saznavnim uvidima, znači li to da παιδεία na izvestan način zahteva i neposredno udelovljenje stečenog znanja? Potvrđan odgovor na ovo pitanje različito je formulisan u *Državi* i *Zakonima*. Kada je reč o *Državi*, filozofska *paideia* podrazumeva upravo ono što je konstatovano još u prvoj knjizi ovog dijaloga. Zaključak da je pravičnost dati svakome ono što mu pripada, u sklopu državnog uređenja podrazumeva da je odvrćanje filozofa od neprestanog mišljenja i upućivanje na posao obrazovatelja, zapravo vraćanje duga – jer su filozofi-kraljevi upravo zahvaljujući konstrukciji državnog uređenja i dospeli u poziciju da se bave Idejom Dobra. Prema tome, njihovi „naredbodavci” ne moraju i sami da budu filozofski obrazovani. To mogu da budu članovi znatno mnogobrojnijeg staleža čuvara, koji neće ulaziti u filozofsko istraživanje razloga za ovakvo postupanje sa filozofima-kraljevima.

U *Zakonima*, s druge strane, ovaj zahtev za praktičkim, odnosno političkim delovanjem, imanentan je samom najvišem obrazovanju. U ovom dijalogu ističe se da pravi čuvari zakona moraju, istovremeno, da budu i dobri vaspitači, odnosno da „treba da poseduju ne samo pravo znanje o istini tih stvari, već i da budu kadri da tu istinu rečima objasne i da je spoje sa delima” (*Nom.* 966b). U kontekstu rasprave o obrazovanju čuvara države, pošto se najpre ustanovi da je pronalaženje Jednog u mnoštvu, odnosno napredovanje ka suštini, bitna odlika koju moraju da imaju čuvari, to jest zakonodavci, sledi uvid kako je preko potrebno i da pomenuta znanja budu jasno pretočena u zakone koji imaju oblikovateljsku svrhu. Govor zakona treba da bude usklađen sa karakterom države. U Petom pismu Platon tvrdi da svako državno uređenje ima svoj jezik – „kao da je svako od njih živo biće”. Prema tome, ako „državno uređenje govori sopstvenim jezikom, podjednako bogovima i ljudima, i shodno tome u jeziku upravlja svoje praktičko delovanje, uvek je beričetno i stabilno” (Platon 1978:35). Drugim rečima, u *Zakonima* se zahteva da čuvari države budu i zakonodavci, a njihov odabir podrazumeva sposobnost da artikulišu znanje, i to u pisanom obliku.

Suštinu promene koju donose *Zakoni* možemo da posmatramo u svetlu onih interpretacija Platonovih dijaloga o polisima u kojima se tvrdi da je nedostatak *Države* u tome što predočava samo „državu u ideji” (Saunders 1970:28). Ma koliko savršen, idealni polis iz *Države* je *statičan*, odnosno *nepokretan*, poput paradigmatičkih ideja. Ta statičnost potiče otuda što Platon ima u vidu *državu u miru*, izvan sukoba sa spoljašnjim silama, to

jest neprijateljskim polisima (Milisavljević 2016:244). Opasnost koja takvoj državi pretila od onoga što je izvan nje, na teoretskom planu ne podrazumeva samo fizičkog neprijatelja, nego i fakticitet fizičkog sveta uopšte. *Mnoštvo*, u periodu od nastanka *Države* do pisanja *Zakona*, dobija na ontološkoj snazi. Dijalektizacija odnosa između statičnosti ideja i pokretljivosti čulnog sveta ogleda se i u načinu funkcionisanja idealne države. Ovo se očituje i u odabiru vladara. Umesto izbora zasnovanog na uspehu u procesu obrazovanja u *Državi*, u *Zakonima* je predviđena i uloga izbornog tela (Barker 1959:198). Idealna država, dakle, predstavlja samo *mogućnost*, kao idealni nacrt, koji se zatim dijalektički suočava sa čulnim svetom, sa mnoštvom. Država u *Zakonima* je zato *aktualizovana država*, u kojoj proces obrazovanja nije samo put nagore, prema Ideji Dobra, već podrazumeva i dijalektizaciju jednog i mnoštva, odnosno neposrednu realizaciju ideala pravičnosti u okolnostima ljudske zajednice. Sami zakoni imaju ulogu Demijurga, i zato je u poslednjem Platonovom dijalogu potrebno da prožmu i područje čulnih zadovoljstava, od kojeg u *Državi* moraju da budu emancipovani podložnici obrazovnog procesa.

Treći problem: saopštavanje neizrecivog

Vratićemo se pitanju neizrecivosti najvišeg znanja, u kontekstu još jednog problema koji ishodi iz ove koncepcije. Kako preneti sadržaj koji se prema Sedmom pismu u stvari ne može saopštiti? U *Državi* je na delu svojevrsno prilagođavanje najvišeg znanja različitim obrazovnim kategorijama, od mitologije do matematike, a u svakoj od njih na izvestan način, pretpostavlja se „da jeste ono što nije”, odnosno da je sadržaj obrazovanja *primeren* najvišem znanju. Prema tome, sam proces *παίδεια* pretpostavlja *zavodenje* – jer niko od vaspitanika ne može imati jasnu sliku opšte dobrobiti, koja se može steći samo na odgovarajućoj visini. Dejvid Li (D. Lee) ovaj međuprostor između znanja i neznanja razume kao *uverenje* koje je podstaknuto znanjem (Lee 2010). To uverenje, koje se stiče uz pomoć posrednika, ima i svoju negativnu stranu, u vidu sumnje u čulnu izvesnost, odnosno u istinitost onoga što na prvi pogled izgleda lepo i dobro. Kao što ideje *zavode* prvog zatočenika, jer se i tako može objasniti njegovo oslobađanje i iskorak ka nepoznatom svetu (u dijalogu *Fedar* to je objašnjeno kao *anamnesis*), tako je u svakom pedagoškom procesu prisutan ovaj iracionalni element – koji naročito dolazi do izražaja u mitu o Eru, u kojem se odnos nužnosti (Ananke) i ispravne vere najdirektnije dovodi u vezu sa prihvatanjem zavodljivog glasa sirena, u kojem se može prepoznati ne samo prolazna lepota čulnih zadovoljstava, nego i zov koji vodi pravilnom izboru (Barnabè 2007:121).

U *Zakonima* koncept obrazovanja ne počiva toliko na neposrednom vodstvu, koliko na oblikujućij snazi nomosa. Ako se ima u vidu da je Platon u vreme kada nastaje ovaj dijalog već načisto s tim da se najviši filozofski sadržaji ne mogu predočiti drugima, posebno ne u pisanom obliku, to znači da svaki zakon sadrži dva momenta: njime se najpre nešto zabranjuje, što predstavlja element nužnosti, dok se ono što je preporučeno opravdava određenim oblicima zadovoljstva, posle koga oni koji su ga iskusili dobijaju podstrek da nastave ka sve primerenijem obrazovanju, koje prate i sve viši oblici uživanja.

Zavođenje prema onome što je dobro za državu, a time i za pojedinca, u *Zakonima* je izraženo eksplicitnije nego u *Državi*. U tom smislu, „obrazovanje (se) sastoji u privlačenju i vođenju dece prema onom što je zakon proglasio valjanim” (*Nom.* 659b). To podrazumeva ne samo strogu primenu zakona kada je reč o zabranama onoga što je u bilo kom smislu prekomerno, nego i edukaciju o ugodnostima života koji je emancipovan od preteranih čulnih zadovoljstava: „prema kazivanju bogova, najugodniji život je istovremeni najbolji, pa ako to budemo tvrdili, govorićemo najveću istinu” (*Nom.* 664b-c).

Obrazovanje i kvalitet duše

Osim neposrednog podsticaja, koji dolazi od ideja, oblikovanje istinskog znanja podrazumeva i osobine duše. Još je u dijalogu *Fedar* napravljena jasna razlika između različitih duša. Nema svaka duša sposobnost da se uzdigne do sveta ideja, i zato „baš s pravom dobiva krila samo duša filozofova” (*Phaid.* 249c). U petoj knjizi *Države* Sokrat će pomenutu krilatost posmatrati kao sklonost duše prema mudrosti, koju treba jasno razlikovati od puke ljubopitljivosti. Još direktnije o tome govori *Mit o Eru*. Duše su u ovom mitu u situaciji da biraju svoj novi život, nakon ponovnog utelovljenja. Ponuđene su različite sudbine, pa izbor valjanog života podrazumeva da se dobro promisli, odnosno da se pronade najbolja moguća mera. Međutim, najviše duša, prema Erovom svedočanstvu, bira sudbinu koja je samo prividno dobra. Razlog za loš izbor Platon objašnjava nemogućnošću valjanog promišljanja, što je u najtešnjoj vezi sa izostankom bavljenja filozofijom u prethodnom životu (*Pol.* 619d).

Platon ističe da su duše uglavnom birale novi život „prema navikama stečenim u prethodnom životu” (*Pol.* 620a). Iz toga sledi da je svojstvo duše odlučujuće za valjani izbor. Obrazovanje, prema tome, samo u određenom smislu može da doprinese da se pronade prava mera, i upravo iz tog razloga njegov značaj premašuje vaspitavanje žitelja polisa, protežući se i na buduće životne izbore. Razumevanje uloge koju kvalitet duše ima u izboru života,

nije ništa novo u antičkom svetu. Pre Platona o tome su govorili pitagorejci, takođe i Heraklit, koji govori o „varvarskim dušama” (Diels B 107). Nakon Platona, o tome je pisao Aristotel, razlikujući u *Nikomahovoj etici* tri vrste βίος-a. Ono ka čemu neko žudi, direktno je podstaknuto „moćima mišljenja” (NE 1175a), odnosno osim navike i podučavanja, važan faktor za prihvatanje moralne vrednosti je „prirodna dispozicija” (NE 1179b). Stepeni obrazovanja o kojima Platon govori u *Državi* zavise od kvaliteta duše, od njenih sposobnosti da dospe do istinskih bića, kao uzora za moralno ophođenje u polisu.

Prema petoj knjizi *Države*, ipak, te dispozicije duše u vezi su sa spoljašnjim podražajima. Pojam δόξα kod Platona ukazuje na određeni ontološki nivo. Mnjenje nije samo način pojavljivanja bića koje se „krije” iza različitih „pojava”, nego se radi o strogoj podeli koja promjenljivom svetu daje podređen ontološki status. Viđeno određuje viđenje, odnosno posmatranje je određeno posmatranim. Zbog toga, posmatranje je samo *moгуćnost* tačnog uviđanja, pa Platon svako posmatranje, od čulnog do misaonog, imenuje rečju δύνάμις, koju Vilhar i Pavlović prevode kao „sposobnost”: „Mnjenje se odnosi na jedno, a znanje na drugo, svako prema svojoj sposobnosti” (*Pol.* 477b).

Različita „viđenja” prate i različite vrste govora. Samim tim postoji govor o „predmetima” mnjenja. Taj govor je na svoj način „zavodljiv”, iako neartikulisan, jer se njime ne ukazuje na ono što jedino može biti predmet misaonog posmatranja. Različiti oblici govora ukazuju na drugačije ontološke nivoe. Ovaj gnoseološki dualizam, prema kojem se istina jasno razlikuje od mnjenja (δόξα), odnosno θεωρία kao misaono posmatranje od verovanja u svedočanstva čula, zasnovan je na ontološkom dualizmu. Kao što ideje utemeljuju istinsko znanje, tako mnjenje počiva na nižim ontološkim nivoima, određeno relacijom prema čulnom svetu koji ne postoji po sebi (nego samo blagodareći „učešću” u idejama). Na još nižem nivou je umetničko podražavanje čulnog sveta. Govor poetsko-mitske tradicije, prema Platonu, dakle, nije prosvetljen onim iz čega ishodi znanje. Postoje duše koje nisu u stanju da prate *zov* koji je upućen iz samog sveta ideja.

Platonovo učenje o kvalitetima duše, i spoljašnjim podsticajima, iz čulnog sveta ili *topos noetesa*, na osnovu kojih u dušama preovladava žudnja prema čulnim zadovoljstvima ili *obrazovanju*, takođe stvara određene neodoumice, naročito ako se imaju u vidu različita rešenja koja Platon nudi u *Državi* i *Zakonima*.

Prvo, ukoliko je čulni svet zavodljiv, šta je to u njemu što *zavodi*? Dijalog *Timaj*, pa i sama šesta knjiga *Države*, ukazuju na to da je podela na svet ideja i čulni svet – „nejednaka”, odnosno da u fizičkom svetu nužnosti u stvari nema *pozicije*, „istinskog bića”, već da je reč samo o „kvalitetu”

(*Tim.* 49d i e). Na osnovu toga, delovanje duše uvek je podstaknuto samo idejama, ali nije svaka duša u stanju da razume ovaj podsticaj. Eugen Fink (E. Fink), govoreći o Alegoriji pećine, podseća da pećinske zatočenike u zabludi ne ostavlja samo položaj u kojem se nalaze, koji ne dopušta ὁρθότης mišljenja i bića, nego i nejasni, neartikulisani odjeci (Fink 1970:23). Kako je politika moguća samo među bićima koja su obdarena govorom, zadatak je filozofije upravo oslobađanje od nerazumljivih odjeka. Drugim rečima, obrazovanje treba da doprinese da se pročisti zov bića, odnosno da se na neki način filtrira buka čulne mnoštvenosti, i izoštri sluh za melodiju sveta ideja. Iz tog razloga Platon u državi pravi jasnu razliku između ljubitelja mudrosti i ljubitelja priredbi, odnosno, dosledno Finkovoj terminologiji, ljubitelja melodija i ljubitelja buke.

Kao što privid nije privid zbog nesavršenosti naših čula, nego zbog ontološke nesamostalnosti same stvari koju posmatramo, tako i neartikulisani govor nerazumljivim i nekonkretnim čini odsustvo *logosa*. Za razliku od govora koji samo prividno nešto izražava, logosni govor je na liniji bića kao svojevrsan odgovor na njegov *poziv*, čija je prva manifestacija upravo buđenje želje da se odgonetne „o čemu je reč u govoru” (Heidegger 1985:35). Ljudi koji ne prepoznaju logos, koji ostaju pri čulnom svetu, i sami su *ontološki podređeni* onima koji mogu da dospeju do uvidanja ideja, čime se ostvaruje „oblikovanje” njihove duše. Aspekti duše analogni su ontološkom statusu koji određuje „kvalitet posmatranja” (*Pol.* 484c).

Dakle, kao što „u prirodi” postoje različiti ontološki nivoi, shodno tome postoje i različiti aspekti duše, u zavisnosti od toga koliko je duša u stanju da se emancipuje od čulnog sveta i približi istinskim bićima. Hijerarhija u državi treba da bude određena na osnovu pomenute sposobnosti svakog njenog žitelja.

U četvrtoj knjizi *Države* ustanovljuju se dve različite moći duše. Jedna od njih je umska, a druga ne-umna, nagoniska, koja dušu vuče ka čulnim zadovoljstvima. Podela je gotovo istovetna kao ona u dijalogu *Fedar* u kojem Platon, govoreći o Erosu, pravi jasnu podelu na žudnju prema nasladama i žudnju koja teži „za onim što je najbolje”: „Ove dve moći u nama se ponekad slažu, a ponekad se protive jedna drugoj, te čas preovlađuje jedna, a čas druga” (237e). Žudnje u mitu o krilatoj duši Platon predstavlja kao dva konja u zaprezi. Jedan je plemenitog roda i božanskog porekla, a drugi, nasuprot tome, simbolizuje čulnu požudu. Dok prvi konj dušu vuče ka nebeskim visinama, odnosno svetu ideja, drugi nastoji da se duša što pre nađe u telu. Kormilar duše je um, i on je jedini u stanju da pogleda istinska bića, odnosno ideje, za vreme ovog vantelesnog obitavanja duše. Od *veštine* kormilara zavisi da li će duša provesti više vremena u posmatranju istinskih bića, a od vremena provedenog u svetu ideja zavisi i potonji

ἀνάμνησις, odnosno prisećanje na ideje, i shodno tome usmeravanje života prema pravoj meri.

Imajući u vidu ovu podelu, nije nimalo iznenađujuće to što Platon u šestoj knjizi *Države* ukazuje na to da postoje ljudske prirode koje nisu kadre da se bave filozofijom (*Pol.* 496a). U procesu obrazovanja uspostaviće se jasna diferencijacija, pa će u Platonovoj reinterpetaciji Simonidove izreke iz prve knjige *Države* svako dobiti ono što mu pripada. Ova podela, nadalje, uslovljava jasnu razdeobu na vladare i podanike: ideja pravičnosti racionalno je razumljiva samo za vladare-filozofe. Proces obrazovanja pretpostavlja ne samo da se na kraju izdvoji stalež filozofa-kraljeva, nego i da svi drugi koji će činiti stalež zanatlija i trgovaca, odnosno stalež čuvara, budu *ubedeni* u to da dobro uređenom državom treba da vladaju filozofi. Oni koji ne mogu da budu ubedeni – „moraju bezuslovno da propadnu” (*Pol.* 592a). Platon tako koncipira državnu zajednicu sa čijim bi se uređenjem njeni žitelji „morali složiti”, čak i ukoliko ne mogu da razumeju zbog čega je takva zajednica dobra, zato što je ona zasnovana na božanskim principima. U idealnoj državi nema mesta za one koji, iz bilo kog razloga, ne razumeju ili ne prihvataju njeno uređenje. Oni koji sami ne mogu da budu primereni, treba da budu podređeni meri na posredan način (*Pol.* 590c-d).

Izgleda da je proces παιδεία-e dvostruk, i da pretpostavlja racionalno prihvatanje, ili fizičko primoravanje, odnosno *zavodenje* ili primenu sile. U oba slučaja oblikovanje određuje spoljašnji činilac, bilo da se radi o idejama, procesu obrazovanja ili neposrednoj primeni sile.

Paradoks ovakve koncepcije obrazovanja uviđa Karl Poper u svojoj kritici Platona. Potreba za obrazovanjem najmanje obrazovanog dela stanovnika proporcionalna je njihovom deficitu „mudrosti”. I baš zato treba nastaviti sa podučavanjem, a ne prekinuti ga i posvetiti se daljoj παιδεία-i onih kojima je dotadašnji obrazovni proces išao lakše (Popper 1993:176).

Izgleda da je Platon bio svestan konsekvence koju u naše vreme uviđa Poper, pa je zato u svom poslednjem dijalogu zakonima dodelio ulogu permanentnog obrazovanja. Pedagoški smisao zakona ogleda se u podučavanju onoga što je dobro. Prema tome, stalno obrazovanje nije više povlastica filozofa, već je putem zakona obrazovanje dostupno svima. Isto tako, nijedna duša, nezavisno od svojih sposobnosti, nije unapred diskvalifikovana (*Nom.* 859a).

Zaključak na koji upućuje *Država* favorizuje filozofsku prirodu, odnosno kvalitet filozofske duše, njen sluh za ideje, zbog čega samo filozofi mogu da budu istinski obrazovani, i u skladu sa merom. Uporedo sa dijalektičkim uspinjanjem, sa jačanjem noetičkog erosa, slabi interesovanje za čulna zadovoljstva. Ova oštra podela, na kojoj Platon insistira na više mesta u *Državi*, biće jasno relativizovana u *Zakonima*. Najpre, uloga čulnog sveta

dobijaće na snazi uporedo sa sve većim značajem mnoštva u Platonovoj poznoj filozofiji. Zavodljivost čula samim tim neće biti samo puka obmana, nego *glas* mnoštva, koji zadobija veće dostojanstvo kod poznog Platona. Zakoni, prema tome, treba da osiguraju da mnoštvo bude sagledano u vezi sa idejama kao jedinicama. I zato zakoni nisu samo puke zabrane, nego imaju i pedagošku ulogu, a kaznena politika u poslednjem Platonovom dijalogu nema funkciju retribucije.

Obrazovanje i „volja”

U četvrtoj knjizi *Države* Platon tvrdi da svaka duša sadrži tri osnovna „dela” (μέρος). Iako postoje ozbiljne filozofske rasprave o tome kako razumeti ove delove, i da li je uopšte opravdano govoriti o jedinstvu duše kod Platona (v. Deretić 2009:51–56), mi ćemo pretpostaviti da je cilj Platonove „psihologije” upravo uspostavljanje jedinstva, odnosno da je ovo jedinstvo stvarni cilj παιδεία, koji važi za svaki od staleža, uključujući i filozofe-kraljeve. Tri dela duše kojima učimo, žestimo se ili odnosimo prema hrani i drugim fizičkim zadovoljstvima, imaju izvesnu samostalnost u delovanju (*Pol.* 436a). Učenje o tri dela duše Platon ubrzo dopunjuje svojevrsnom teorijom motivacije. Žudnje, nezavisno od svoga predmeta, uvek su određene onim što nedostaje. Drugim rečima, žudnje su određene žuđenim. To za čim se žudi može biti u vezi sa čulnim svetom, ili sa onim što prebiva u inteligibilnoj sferi. U tom smislu – svi delovi duše prema motivaciji mogu da budu svedeni na nagone i promišljanje. „Volja”,⁶ kao treća moć (ili motivacija), srodnija je doduše sa razumnošću, ali ova moć suvereno odlučuje o izboru – što važi za svaki deo duše. Prema tome, nezavisno da li se radi o zadovoljavanju gladi ili žeđi, nekom hrabrom činu ili mudroj odluci, *volja*, koju Platon ovde razlikuje od žudnje, podrazumeva *primerenost*. Ta primerenost svakako zahteva racionalnu procenu, ali se na njoj ne zaustavlja, nego nastoji da delovanje čoveka usmeri prema onome što je dobro (na osnovu te racionalne procene). Imajući u vidu dilemu o „naredbama” upućenim filozofima da se okrenu državničkim poslovima, ova *volja* može se razumeti kao uspostavljanje mere između inteligibilnog rada i njegove koristi – za državu ili samog pojedinca.

6 Ovdje moramo ostaviti po strani rasprave o značenjima pojma θυμός – koji je Vilhar preveo kao „volja”. U svakom slučaju, ovde se ne radi o volji u modernom smislu reči, kao nekoj vrsti autonomnog delovanja. Treba imati u vidu da Platon, pre nego što uvede ovaj pojam, jasno obrazlaže da je svaki motiv, odnosno svaka žudnja, uslovljena nečim spoljašnjim – i da je u tom smislu volja uvek orijentisana prema toj spoljašnjoj stvari, čiji nedostatak ili suvišak može da utiče na blagostanje, odnosno dobrobit duše.

Žudnja nižih delova duše, naročito prema zadovoljavanju telesnih prohteva, upravo umerenošću treba da bude oblikovana. Obrazovanje je, u tom smislu, najpre – obrazovanje telesnih motiva. Dijetetika, od kontrole uzimanja hrane, do uspostavljanja zdravog režima života kada se radi o drugim fizičkim prohtevima, zahteva u tom smislu – *moralnu čvrstinu* (Fuko 1988:102), koja zapravo nije ništa drugo do prava mera. Svaka žudnja, nezavisno od toga iz kog dela duše potiče, ima za svrhu zadovoljavanje potrebe. Međutim, sama žudnja nije u stanju da adekvatno proceni stepen zadovoljenja, ona se često osamostali i postane dominantan sadržaj u celoj duši. Zato je neophodno njeno dovođenje u meru, a to pretpostavlja ne samo racionalnu procenu, nego i element *volje*.

U *Državi* je reč o različitim vrstama žudnje, koje Platon u IX knjizi ovog dijaloga naziva opravdanim ili neopravdanim. Inferiorna zadovoljstva, ona koja prekoračuju potrebnu meru – za održanjem (uzimanje hrane ili seksualnost), u tom su smislu *lažna* (Pol. 571b). Odsustvo *mere* neposredno vodi u ὕβρις, u ono što je pogibeljno za celokupnu državu (Pol. 572b). Odakle ishodi ova sila? Na čemu je ona utemeljena, i kakav je njen odnos prema onome što treba da bude cilj istinski ljudskog života? Da li je pravičan život samo radikalna emancipacija od ovog raskusnog i životinjskog?

Da je stvar znatno složenija nego što se čini, pokazuje prva knjiga *Države*. Kefal pripoveda Sokratu da ne žali što je ostao bez mladalačke strasti, i citira Sofokla koji na pitanje da li u poodmakloj dobi još može da polno opšti sa ženama odgovara: „Čuti, čoveče, radostan sam što sam umakao besnom i svirepom despotu” (Pol. 329c). Kefal, oslobođen strasti, može da se posveti promišljanju. Međutim, njegov dalji razgovor sa Sokratom, u kojem se otkriva manjkavost Kefalovog razumevanja pravičnosti kao „vraćanja dugova” pokazuje da Sokratovog sagovornika ne krasi žar za dolaženjem do istine. On brzo i bez većeg protivljenja prihvata Sokratovo dovođenje u pitanje ove definicije pravičnosti. Sa druge strane, Trasimah vatreno napada Sokrata, tvrdnjom da je pravično ono što koristi jačemu. Međutim, to što je najjače, odnosno nepravičnost kao sila, ne donosi istinsko i postojano blaženstvo (Pol. 352d).

Neobuzdana strast loša je zbog toga što odstupa od mere. Kada se voljom dovede u meru, ona, naprotiv, pruža neophodnu energiju za dosezanje istinskog blaženstva (Russon 2000:116). Ovaj stav Platon u *Državi* izražava na više mesta. Na primer, u IV knjizi pokazuje kako su nagoni, čak i gladi i žeđi, samo kada su pod vlašću razuma, u funkciji dobrobiti i zadovoljavanja potreba (Pol. 439d). Sa jedne strane, mlake prirode – ne čine ništa veliko, ni u dobru ni u zlu (Pol. 495b), pa zato predstavljaju samo sirovu masu koju tek treba oblikovati. Sa druge strane, moć racionalnog uviđanja

onoga što je pravično treba da bude u osnovi prisile koja državi stoji na raspolaganju (*Pol.* 473d i e).

Nerazumni nagoni, dakle, sami po sebi ne predstavljaju zlo, sve dok je aktivan θυμός, koji je u stanju da ono za čim oni teže dovede u meru.⁷ Kefalovo bestrašće sa jedne, i Trasimahova naglašena strast, sa druge strane, pokazuju se podjednako prekratkim za dosezanje pravičnosti. Drugim rečima, kako u razgovoru sa Trasimahom u više varijacija naglašava Sokrat, neophodno je da strast bude stavljena u službu istinskog blagostanja, koje se može nazreti samo mišljenjem. Međutim, i samo mišljenje ne garantuje da će ono što je najbolje zaista biti primenjeno. Zaključak da će pravična duša živeti dobro, a nepravična rđavo (*Pol.* 353e), predstavlja vid *ubedi-vanja* koji sam po sebi ne daje rezultate, ukoliko umsko saznanje ne bude potkrepljeno θυμός-om.

Drugim rečima, kod Platona je na delu skriveno dvojstvo obrazovatelja. Najpre, ono što je u datom slučaju najbolje, ne može se uvideti drugačije nego uz pomoć uma, koji je u tom smislu odsudan za oblikovanje duše. Međutim, iako je um presudan u određivanju prave mere, on bez *volje*, odnosno θυμός-a, neposredno ne proizvodi željenu promenu. Umsko znanje o onome što je *primereno* zahteva izvesnu dopunu koju Platon, iako je naziva „trećim”, odnosno posrednikom između telesnih i umskih žudnji, ni na koji način bliže ne određuje. Pokazuje nam se samo neposredna posledica uspostavljanja prave mere (*Pol.* 442c-d).

Da θυμός možemo da razumemo kao posebnu kategoriju, upućuje mogućnost da se „filozofska priroda” otuđi, i da, ophrvana neumerenim strastima, nanese veliko zlo polisima u kojeme prebiva. Na suprotnu mogućnost upućuju *Zakoni*. U određenim slučajevima i „male prirode” kojima nije svojstveno filozofsko znanje, i koje meru prepoznaju samo u harmoniji ili ritmu (*Nom.* 659a), postanu umerene bez ikakve spoljašnje prisile. Takvo postupanje podrazumeva θυμός. Dakle, u *Zakonima* je θυμός barem u izvesnom smislu određen odozdo, zahvaljujući čemu je moguće ispravno delovanje čak i onih ljudi koji ne spadaju u najobrazovanije stanovnike Magnezije. Poreklo „volje” je u mnoštvu, a ispravno delovanje, kao cilj obrazovanja, podrazumeva dijalektičko prožimanje *mere* i θυμός-a.

7 Termin θυμός ima mnogo značenja. U aristotelovskom kontekstu on označava „srdžbu”, odnosno „gnev”, ali isto tako može da znači – „životna snaga”, „napon”. U kontekstu Platonove filozofije ova životna snaga podrazumeva ne samo čulnu pobudu, nego je inicirana i od ideja.

Zaključak: putevi obrazovanja

Odgovor na pitanje da li παιδεία isključivo zavisi od oblikovatelja, nije istovetan za oba Platonova dijaloga. Kada je reč o *Državi*, ovaj odgovor je potvrđan. Obrazovanje je hijerarhijski utvrđeno, kao put odozdo prema idejama, to jest Ideji Dobra, kao ontološkom i gnoseološkom temelju. Istini za volju, kvalitet duše igra neku ulogu u uspehu obrazovanja. Nisu sve duše sposobne za najvišu παιδεία-u. Dopuna obrazovanju u tom slučaju je primena sile, opravdana upravo hijerarhijom koju otkriva sam proces uspinjanja ka izvoru najviše παιδεία-e.

Koncepcija obrazovanja u *Državi*, međutim, suočena je sa mnoštvom teškoća. Neke od njih potiču iz područja Platonove „ontologije”, odnosno iz imanentnih problema koji prate ranu postavu teorije ideja. Sa druge strane, koncepciju obrazovanja u *Državi* opterećuje problem Platonove „psihologije”, poput nerešenog statusa „volje”. Obe vrste problema Platon nastoji da prevaziđe u svom, po svemu sudeći, poslednjem dijalogu.

U *Zakonima* više nije reč samo o putu nagore. Obrazovanje ovde ne podrazumeva samo hijerarhiju, nego i emancipaciju, odnosno – put nadole. Zakoni ne treba da budu krute zabrane, već u njima treba da dođu do izražaja racionalna objašnjenja (*Nom.* 644e), a njihov pedagoški karakter, sa druge strane, upućuje na prožimanje Jednog i mnoštva. I kada se radi o onim aktivnostima stanovnika neke države koji naginju čulnim zadovoljstvima, ne treba odustajati od uspostavljanja mere. I najtrivijalnije ponašanje može da bude umereno. Svako uspostavljanje mere deo je obrazovnog procesa. To se odnosi i na sticanje vrline kod sasvim male dece, kod kojih uživanje, patnja i mržnja treba da budu pravilno usmereni, „dok još to ne mogu da shvate razumom”. Opravdanost upotrebe pojma obrazovanja u ovom slučaju ishodi iz Platonovog ubeđenja da je samo ljudsko biće sposobno da se ponaša umereno. Izvestan dokaz za to je „osećaj za pravilnost i nepravilnost u pokretima, koji nazivamo ritmom i harmonijom” (*Nom.* 654a). Drugim rečima, u svakoj duši prebiva onaj zavodljivi glas iz sveta Ideja, koji se u svom najjednostavnijem vidu očituje kao sklonost ka uživanju u lepoti.

Već smo se dotakli odgovora na pitanje – da li osobine (kvaliteti) onoga ko se obrazuje utiču na vrste i načine obrazovanja. Za razliku od *Države*, Platon u *Zakonima* napušta teoriju o delovima duše. Iz toga ne sledi samo da je prevaziđen elitizam kraljeva-filozofa, nego se slobodno donošenje odluka proširuje i na filozofski neobrazovane stanovnike Magnezije. Zakoni imaju *prosvetiteljsku* snagu, koju mogu da razumeju svi koji su od detinjstva vaspitavani u njihovoj senci. Samim tim je, na društvenom planu, razlika između filozofa i nefilozofa prevaziđena, odnosno više ne važe ropске relacije nižih staleža prema višim (Bobonich 2002:106).

Uspostavljanje reda u čulnom svetu, to jest obrazovanje onoga što je samo po sebi raskalašno i neprimereno, pokazuje promenu do koje dolazi u Platonovom razumevanju polisa. Mnoštvo, koje se probilo i u svet ideja, zadobija ontološku težinu, koja mora biti uzeta u obzir i u procesu obrazovanja. Oblikovanje nije više samo zauzimanje odgovarajućeg položaja, odnosno ontološka, gnoseološka i etička adekvatnost, nego i spoj jednog i mnoštva. Sasvim pojednostavljeno može se reći da je *παίδεια* u *Državi* subordinacija, a u *Zakonima – emancipacija*, svakako ne u modernom značenju ove reči. Emancipacija u *Zakonima* utemeljena je dijalektizacijom jednog i mnoštva. Mnoštvenom čulnom svetu, pre svega na ontološkom planu, potrebna je organizacija i utemeljenje onim što je nepremeljivo, dok je idejama neophodno mnoštvo kako bi uopšte mogle da budu saznatljive, i kako bi mogle da budu uzori čulnog sveta. Na pedagoškom planu, to ne znači ništa dugo nego da su čulni svet i čulna zadovoljstva dobar materijal za proces obrazovanja, odnosno da umerenost unosi red i u područje čulnog uživanja.

Različiti koncepti obrazovanja u dijalozima *Država* i *Zakoni* imaju svoje reminiscencije ne samo u antičkom epohlanom sklopu. Eho ovih konceptata možemo pronaći u moderno doba. I u epohalnom sklopu moderne mogu da se razluče koncepti subordinacije i emancipacije, u vidu ideološke funkcije obrazovanja, odnosno, sa druge strane, njegove kritičke uloge.

Literatura

Platonovi dijalozi

- Plato. 1884/2012. *Republic*, the Greek text. B. Jowett, ed. & lat. Oxford: At the Clarendon Press.
- Plato. 2002. *Laws*, with an English Translation. London, New York: William Heinemann, G.P. Putnam's Sons.
- Plato. 1868/2012. *The Phaedrus of Plato*. London: Whittaker & CO, Ave Maria Lane.
- Platon. 1983. *Država*. A. Vilhar. pr. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1990. *Zakoni*. A. Vilhar. pr. Beograd: BIGZ.
- Platon. 2000. „Sofist”. u *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*. Beograd: Plato.
- Platon. 1985. „Fedar”. u *Ijon, Gozba, Fedar*. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1981. *Timaj*. Beograd: Mladost.
- Platon. 1973. *Parmenid*. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1978. *Pisma*. Beograd: Izdavačka organizacija „Rad”.
- Platon. 1983. „Fileb”. u *Meneksen, Fileb, Kritija*. Beograd: BIGZ.

Ostala literatura

- Aristotel. 1982. *Nikomahova etika*. Zagreb: Liber.
- Aristotel. 1985. *Metafizika*. Zagreb: FPNSZ, Liber.
- Barker, Ernest. 1959. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, INC.

- Barnabè, Alberto. 2007. "Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery." Pp. 117–150 in *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, edited by V. Alfuri. Berlin: De Gruyter.
- Bobonich, Christopher. 2002. *Plato's Utopia Recast: his Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bobonich, Christopher. 2010. *Plato's Laws: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diels, Hermann, and Walther Kranz. 1974. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band I. Berlin: Griechisch und Deutsch.
- Deretić, Irina. 2009. *Logos, Platon, Aristotel*. Beograd: Plato.
- Deretić, Irina. 2001. *Kako imenovati biće*. Beograd: „Filip Višnjić”.
- Gadamer, Hans-Georg. 1987. „Platon i pjesnici”. *Luča* 4(1–2):5–23.
- Hajdeger, Martin. 2003. „Platonov nauk o istini”. u *Putni znakovi*. Beograd: Plato.
- Hajdeger, Martin. 1975. *Uvod u metafiziku*. Beograd: „Vuk Karadžić”.
- Heidegger, Martin. 1985. *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Harris, Edward M. 2012. "The Rule of Law in Athenian Democracy and in Plato's Laws." *Filosofický časopis* 2:29–44.
- Krämer, Hans J. 1997. *Platonovo utemeljenje metafizike*. Zagreb: Demetra.
- Lee, David C. 2010. "Interpreting Plato's Republic: Knowledge and Belief." *Philosophy Compass* 5(10):854–864.
- Migliori, Maurizio. 2021. "Nomos and Nous. Which Are Plato's Criteria for the Definition of a Just City?" *Π Η Γ Η / F O N S* 6:31–48.
- Milislavljević, Vladimir. 2016. *Kad su ljudi nicali iz zemlje*. Beograd: Fedon.
- Morrow, Glenn Raymond. 1983. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton & New Jersey: Princeton University Press.
- Poper, Karl. 1993. *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Beograd: BIGZ.
- Rowe, Christopher. 1979. "Justice and temperance in *Republic IV*." Pp. 336–344 in *Arktouros. Hellenic Studies*, edited by G. W. Bowersock, W. Burkert, and M. C. J. Putnam. Berlin-NewYork: presented to Bernard M.W. Knox.
- Saunders, Trevor J. 1970. *The Laws*. London: Penguin Books.
- Stalley, Richard. 1983. *An Introduction to Plato's Laws*. New York: Hackett Publishing Company, Inc.
- Straume, Ingerid S. 2016. "Democracy, Education and The Need for Politics." *Studies in Philosophy and Education* 35(1):29–45.
- Strauss, Leo. 2006. „Platon”. u *Povijest političke filozofije*, ur. L. Strauss and J. Cropsey. Zagreb: Golden Marketing, Tehnička knjiga.

Katarina V. Đurđević

PLATO'S WAYS OF EDUCATION

Summary

This paper seeks to elucidate the differing conceptions of παιδεία found in Plato's dialogues *The Republic* and *Laws*. Alongside an analysis of the various educational paths delineated in these works, particular attention is given to the ontological grounding of παιδεία in Plato's philosophy. Upholding the hypothesis that the transformation of the concept of education—observable in the developmental arc from the *Republic* to the *Laws*—is motivated by the evolution of Plato's ontological position (from the Theory of Forms toward the Theory of Principles), this study addresses a number of critical questions: Does παιδεία, as the shaping of the soul, depend exclusively on the

judgement of the ones who are shaping? How should we conceive of that which is to be shaped—that is, do the qualities of the soul influence the forms and methods of education? What constitutes the education of the highest educators in Plato’s ideal state, and can such supreme formation of the soul be rendered in linguistic and conceptual terms?

In the *Republic*, *παιδεία* is conceived as the search for the good in various domains of life. Only in this way is it possible to model any human activity according to an ideal paradigm. This search for the good requires the guidance of reason and the precise definition of every concept relevant to decision-making. The good is seen in different ways, with greater or lesser clarity, depending on whether one approaches it through the sensory realm or the domain of theory (intellectual contemplation). For this reason, poetic works, dialectic, and even mathematical knowledge must be aligned with the Forms, which can be adequately grasped only through philosophy. The more educated are responsible for shaping the education of the lower social strata. Yet the highest level of education—the contemplation of the Form of the Good—remains incommunicable. Plato is aware of this difficulty. In the Allegory of the Cave, he emphasizes that the freed prisoner will find himself at a loss when attempting to describe to the still-imprisoned captives realities that surpass their perceptual capacities. A dramatic example of the fate of such an “enlightener” is provided by the trial of Socrates.

This difficulty becomes even more pronounced in the case of philosopher-kings, who are capable of perceiving what lies beyond being. The highest form that “renders all else intelligible” resists didactic definition—that is, the conceptual interweaving made possible by its own “light.” For this reason, it is not possible to articulate this intellectual experience clearly in conceptual terms. Consequently, the mode by which the highest form of *παιδεία* is attained remains obscure. How, then, do philosopher-kings “steer” the state and conceptually articulate this supreme knowledge, if it belongs to the domain of the ineffable—as suggested by Plato’s *Seventh Letter* (Plato 1978:66)? In other words, can a form of education that cannot be linguistically or intellectually articulated still be considered education in the proper sense?

In the *Laws*, this same problem is reframed. The guardians of the state, endowed with rational knowledge, must ensure that their actions—even when arbitrating seemingly minor matters—ultimately serve one unified aim (*Laws* 962d). The guardian’s task involves navigating the relationship between the whole and its parts. Plato draws an analogy with the art of medicine: just as a physician keeps the whole and the goal of healing in view, without focusing on whether certain aspects of treatment are pleasant or unpleasant, so must the governance of the state be guided by a clearly defined aim (*Laws* 903c–d). This analogy recalls Aristotle’s distinction between *technē* and *empeiria* in *Metaphysics* Alpha, where medical knowledge also serves to illustrate the importance of combining a universal grasp of principles with their effective application in particular cases (*Met.* 981a:5-10, 20-24). The dialectic of whole and part thus requires not only adherence to a general principle but also its appropriate application to concrete circumstances.

The Platonic statesman must therefore not only comprehend the whole, but also be familiar with its parts—that is, know not only “the One” but also “the Many”. In simplified terms, one could say that in the *Republic*, *παιδεία* is characterized by subordination, while in the *Laws*, it is marked by emancipation—though not in the modern, political sense of the term. Rather, emancipation in the *Laws* is founded upon a dialectical engagement between the one and the many.

Keywords: *παιδεία*, Form of the Good, moderation, will (θυμός), knowledge, Theory of Forms, Theory of the Principles.

Jovana Marojević

POSLUŠNA BIĆA: O PEDAGOGIJI KAO PRAKSI ETIKE BRIGE

SAŽETAK

Mnogi autori ističu kako je nužno nanovo osmisliti značenje *obrazovanja čovjeka* koje je u WEIRD društvima zasnovano na tezi o čovjeku kao *homo economicus*-u. Neoliberalna obrazovna agenda je nadasve antropocentrične orijentacije, zasnovana na ideji autonomnih individua, koje u procesu obrazovanja primarno razvijaju kompetencije, podižući svoju i konkurentnost nacionalnih ekonomija. Akademski i vaspitni ciljevi pritom se snažno polarizuju, što je naročito vidljivo u zanemarivanju socijalnih, emocionalnih i moralnih vrijednosti u kurikulumima. S tim u vezi, iz savremenih pedagoških teorija se još dalje protjeruju briga i ljubav, kao konstitutivne pedagoške prakse. To se može očitovati u specifičnom *bezličnom profesionalizmu* u vaspitno-obrazovnom kontekstu, u ukidanju tjelesnosti i emocionalnosti u učenju i pedagoškim interakcijama te u *nebržnim* obrazovnim politikama. Rezultat ovih specifičnih praksi je onto-epistemička nepravda koja prožima sve aspekte bankovno i apersonalno shvaćenih procesa vaspitanja i obrazovanja. Kao svojevrsan kontrarnativ, u radu razmatramo pitanje ljubavi i etike brige (*brige sa*) kao novog demokratskog ideala koji bi mogao revitalizovati i nanovo uspostaviti obrazovanje kao događaj susreta svih sa svima, i sa samima sobom.

KLJUČNE REČI

etika brige, ontoepistemička nepravda, neoliberalna obrazovna politika, kritička pedagogija, spora pedagogija.

Gdje živimo: Antropocen, Capitalocen, WEIRD?

Živimo u svijetu u kojem je 2020. godine antropogena masa bila jednaka biomasi, što možemo uzeti kao simbolički marker antropocena (Crutzen and Stoermer 2000) – geološkog doba okarakterisanog predominantnim uticajem čovjeka; ili da iskoristimo Haravejev koncept, marker kapitalocena (Haraway 2016), koji konotira doba sveprožimajućeg uticaja kapitala na ljudski život i njegovu društvenu organizaciju, a i na prirodu čiji smo dio. U središtu ovih koncepata svakako postoji antropocentrični pogled na svijet, koji je nužno pogled Racionalnog Čovjeka koji je u centru svega, a ujedno *izvan svega*, kao onaj koji „misli, dakle, postoji”, u jednoj vještačkoj i očigledno neodrživoj postavci „Čovjek protiv Prirode” (Taylor 2019),

Jovana Marojević, Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet, Studijski program za pedagogiju:
jovanar@ucg.ac.me



i drugim neodrživim dualizmima: razum–emocije, djeca–odrasli, privatno–javno, učenje–igra i slično.

To je svakako i svijet u kojem se kao ideal postavlja način života takozvanih WEIRD¹ društava (Henrich, Heine, and Norenzayan 2010), a koja favorizuju jedan obrazac postojanja nad drugim – obrazac samoupravlji-vog, autonomnog subjekta, potrošača – i jednu formu života nad drugom – ljudske vrste nad svakom drugom (Murriss 2016). Istovremeno, to je doba velike nesigurnosti odrastanja i odraslosti, uslovljene globalnim nemirima, od ratova, zdravstvenih kriza, migracija i slično (Purcell, Page, and Reid 2022). To je i doba u kojemu je vidljiv polaritet između materijalnog i tehnološkog *progrsa* čovječanstva, istovremeno sa raslabljivanjem njegove veze sa sobom, sa drugima i sa zemljom, kroz sve veću socijalnu i moralnu slabost (Kozhevnikova 2022). Nadasve, to je doba nesposobnosti da se povežemo, saosjećamo, dijelimo i saradujemo, i konsekvantno, doba koje prijete da ugrozi (ili ugrožava) dobrobit i djece i odraslih. Napomenimo na porast problema u mentalnom zdravlju djece i mladih, na ono što Hajt (Haidt 2024) naziva *anksioznom generacijom*, ili što Narvaezova (Narvaez 2016) nešto radikalnije, naziva *suboptimalnim ljudskim bićima* koja su, budući da ne odrastaju u za-vrstu-tipičnom okruženju (Henrich et al. 2010), rukovodena isključivo samo-zaštitničkom etikom.

A ko je željeni i idealni Čovjek Antropocena? Takav čovjek je prije i iznad svega *Homo economicus* (Roberts-Holmes and Moss 2021; Sousa and Moss 2024; Weaver 2022). Proizvođač i potrošač. U tom imaginarijumu neoliberalizma, autori ističu neke generativne odlike tog subjekta – aktera tržišta, odgovornog, autonomnog, samoupravlji-vog i slobodnog da bira (markar prividno), koji sebe samo-unovčuje, sebe vidi i projektuje kao jedinicu kapitala, sopstvenog i društvenog, ali koji je nužno i fleksibilan i spreman na promjene, pod geslom cjeloživotog učenja, i uvijek usmjeren ka onome što O’Flynn i Peterson (2007:469) označavaju kao *ciljani self*.

Kako se obrazuje *Homo economicus*? Brojke, brojke i još brojki

Taj i takav Čovjek, *economicus*, takođe je u središtu moderne, neoliberalne agende obrazovanja. Neki od simptoma tog nezvaničnog programa globalne obrazovne reforme, ili GERM²-a, kako je naziva Sahlberg (2012) oličeni su u naglašenoj 1. standardizaciji postignuća učenika, koji bi trebalo da doprinesu većoj efikasnosti i kvalitetu obrazovanja; 2. odgovornosti baziranoj

1 WEIRD – Western, Educated, Industrialized, Rich, Democratic.

2 Global Education Reform Movement.

na testiranju odnosno mjerenju performanse, sa *terorom performativnosti* (Roberts-Holmes and Moss 2021:57), koji se odnosi na cio sistem upravljanja postignućem prema unaprijed postavljenim indikatorima uspješnosti; 3. tržišnoj logici, sa naglašenim individualizmom i kompeticijom učenika, učitelja³, škola, zemalja; 4. korporativnim i biznis pristupom upravljanju obrazovanjem sa većim naglaskom na kontroli ishoda; 5. ključnim predmetima sa fokusom na pismenost, matematiku i nauke, a sve je to vidljivo u usvajanju i normalizaciji jednog posve novog pedagoškog vokabulara mahom tehničke i menadžerske prirode (Dahlberg, Moss, and Pence 2007; Moss 2014; Roberts-Holmes and Moss 2021; Tadić 2023). Kako Urban (2019) navodi, u centru ovog narativa je *ulaganje*, transfer i akumulacija kapitala, koja zapravo računa na povraćaj uloženog. Na polju predškolskog vaspitanja i obrazovanja ovo je argumentovano takozvanom Heckmanovom krivom (Heckman 2000, 2006; Heckman and Jacobs 2009), koja podrazumijeva matematički izraz obrazovanja kao *društvene investicije* (Miškeljin i Purešević 2003), a prema jednačini da rana intervencija (što ranije ulaganje u obrazovanje) plus dobar kvalitet rezultira uvećanjem ljudskog kapitala i lične, i još važnije, nacionalne kompetitivnosti.

Neke od posljedica neoliberalizma u obrazovanju, kako ističu Roberts-Holmes i Moss tiču se svojevrsnog *osiromašjenja obrazovanja*, koje se odnosi i na sadržaj, i na pedagogiju i na obrazovnu politiku. Fokusiranjem obrazovanja na ključne predmete, koje potom uslovljava izbor *sigurnih rješenja* i takozvanih *pedagogija-pripreme-za-test*, *calculable pedagogies* odnosno *mjerljivih/„proračunatih”* pedagogija (Roberts-Holmes and Moss 2021), pedagogija zasnovanih na *najboljim praksama*, *pedagogija-za-ponijeti* (Payne and Wattchow 2009) – da iskoristimo samo neke od karakterističnih sintagmi – u potpunosti osiromašuju i obrazovanje i pedagoške strategije, direktno ugrožavajući autonomiju svih aktera vaspitno-obrazovnog procesa. Škola pod neoliberalnim obrazovno-političkim narativom jeste škola *profetičke*, *proročke* pedagogije, kako kaže Malaguci, koja „zna sve unaprijed, zna sve šta će se dogoditi, i nema nikakvu nedoumicu” (Cagliari et al. 2016:422 prema Roberts-Holmes and Moss 2021:136), a čime se zapravo vulgarizuje pedagoški odnos kao danasve mjesto nepredvidivog susreta ljudskih bića.

Ovakve konceptualizacije obrazovanja svakako se oslanjaju samo i isključivo na ideju transmisivne, *proročke pedagogije* – a prema kojoj je dijete moguće brzo *napuniti* znanjem (Oliveira-Formosinho and de Sousa 2019). Na djelu su pedagogije koje Klarkova (2023) naziva *brzim pedagogijama*,

3 U radu se simultano koriste pojmovi koji označavaju nastavničke profesije – vaspitač, učitelj, nastavnik, profesor, u muškom i ženskom rodu.

zasnovane na pedagoškom mitu što brže predaje isto tako *brzog znanja*, pod pritiskom odnosno *tiranijom sadašnjeg trenutka* (Massey 2002), a koji je već prošli trenutak za ostvarivanje nekog postignuća koje već mora biti bolje nego što je bilo... i tako ukруг, ili doslovno, iz ciklusa u ciklus testiranja. Ovo osiromašenje obrazovanja tiče se konceptualizacije obrazovanja kao ekonomske aktivnosti i tehničke prakse, dok se zanemaruje suštinska političnost pedagoške prakse: „Obrazovanje je, nesumnjivo, prije svega bogata politička praksa, bazirana na postavljanju političkih pitanja, pitanja bez jednog tačnog odgovora, pitanja poput: 'Koja je naša predstava djeteta i škole? Šta želimo za našu djecu? Čemu služi obrazovanje? Koje su osnovne vrijednosti obrazovanja?'” (Roberts-Holmes and Moss 2021:53). U odgovoru na ova pitanja, neoliberalna agenda djecu projektuje kao buduću kapital, vaspitače/nastavnike kao tehničare, roditelje kao konzumere, a vrtić/školu kao mjesto isporuke usluge.

Još jedna od posljedica neoliberalne agende u obrazovanju tiče se *terora performativnosti* (Roberts-Holmes and Moss 2021:57), koji se odnosi na sistem upravljanja postignućem, na osnovu indikatora tog istog postignuća, ali koji ima i ozbiljne negativne posljedice po dobrobit i učenika i nastavnika. Osim toga, testološka kultura zapravo naglašava hiperpozitivistički pristup sadržaju učenja (Moss et al. 2016), odobrava dekontekstualizovane istine i objektivističke epistemologije, što je naročito problematično u polju predškolskog vaspitanja i obrazovanja, što smo mogli vidjeti na, srećom neuspjelom, primjeru „Baby PISA-e” (IELS⁴). Naime, neoliberalni pristup evaluaciji kvaliteta u ranom i predškolskom vaspitanju i obrazovanju oličen je u specifičnom diskursu univerzalnih definicija kvaliteta, svugdje-važećih i uvijek-važećih, koji se mogu neutralno primijeniti u svakoj zemlji ili obrazovnom kontekstu bez obzira na isti (moglo bi se reći i *uprkos* kontekstu), a koji su podložni standardizovanom testiranju i mjerenju odnosno procjeni konkretne djece. U tom procesu, pak, djeca postaju podaci (Rosen 2019) – traže se podaci o njihovom učenju, oni počinju da uče samo ono što može postati podatak i sami postaju podaci, jer objektivifikacija znanja dovodi do objektivifikacije mišljenja (Žiru 2011), a ova i do objektivifikacije djece. U toj svojevrsnoj *tiraniji brojeva*, rangiranja, skorova i podataka o kojoj govori Bal (Ball 2015), i dijete je svedeno na podatak i postaje *dijete u brojicama* (Lupton and Williamson 2017:787 prema Roberts-Holmes and Moss 2021), *izraženo* u podacima o sopstvenim postignućima, a bez ikakvog uvida u to ko to dijete zapravo jeste.

4 International Early Learning Study ili Međunarodna studija o ranom učenju, koju organizuje OECD kao frakciju velikih internacionalnih studija učenja (poput PISA studije).

I nakon što sve izmjerimo i unesemo u tabele, ostaje li vremena za pedagoški susret između živih bića u učionicama ili na hodnicima škola? Ima li, potencijalno, mjesta za ljubav u *doba testiranja*?

Obrazovanje kao praksa etike brige

Mnogi autori u svojim analizama ističu kao bezupitno da je u opštoj orijentisanosti obrazovanja na ishode i postignuća učenika, u opštoj atmosferi *groznice* testiranja, pitanje brige i ljubavi u obrazovanju dodatno pomjerenom u drugi plan (Ailwood 2008; Aslanian 2015, 2022; Nguyen et al. 2017), i marginalizovano u tradiciji zapadne misli, budući na neki način suprotstavljeno dominantno razumskoj ideji čovjeka (već pomenuti Dekart i antropocentrizam), a naročito suprotstavljeno neoliberalnoj ideji autonomnog, samoupravljivog subjekta koga karakteriše *bez-brižna subjektivnost* (Motta and Bennett 2018).

Prije nego razložimo pitanje ljubavi i brige u obrazovanju, konstatovaćemo da konceptu pedagoške ljubavi⁵ i etike brige u obrazovanju ne prilazimo primarno iz perspektive dijadnih odnosa, jer je to često stranputica da se ti odnosi shvate kroz pitanje *prirodne brige*, arhetipske majčinske, o čemu govori i Nodings (2013) u svojoj postavci etike brige, a što nas onda osljepljuje za političnost koncepta etike brige kao obrasca pedagoškog odnosa. Ovo je pak naročito važno u polju vaspitanja i obrazovanja, budući da su i istraživanja potvrdila svojevrsnu tendenciju među učiteljima da odbace elemente prirodnog i emocionalnog u svom radu, jer im ta svojevrsna *naturalizacija* profesije uz asocijaciju na ono majčinsko (naročito u domenu predškolskog vaspitanja i obrazovanja) potkopava odjeljivanje distinktivnog i uvažavanje vrijednog područja profesije (Ailwood 2008). Zato ćemo idejama *briga o, briga za, pružanje i primanje brige*, dodati i kvalitet *brige sa*, o kojoj govori Tronto (2017), koja etiku brige sa dijadnih interakcija uzdiže na takoreći novi demokratski ideal, u kojem *briga sa* podrazumijeva situaciju u kojoj grupa ljudi (djece) može da računa na ciklus brige u kojem će se njihove potrebe neprestajuće zadovoljavati (obrazovanje), a što ih posljedično uči, smatra Trontova, vrlinama povjerenja i solidarnosti.

Fišer i Tronto (1990) daju obuhvatnu definiciju brige kao svih aktivnosti „na održanju, produženju i unapređenju svijeta tako da možemo živjeti u njemu što je moguće bolje. Taj svijet uključuje naša tijela, nas same, i naše okruženje, koji su isprepletani u složenoj mreži održavanja života”.

⁵ U radu se ne pravi stroga distinkcija između pedagoški shvaćenih pojmova ljubavi i brige (iako je to moguće učiniti), budući da briga može označavati i ljubav (Tronto 2017). O konceptu pedagoške ljubavi vidjeti u: Goldstein (1997, 1998), Cousins (2017), Grimmer (2021, 2023), Page (2011, 2018).

Iz ovakve definicije možemo zaključiti da skoro sve ljudske prakse i ponašanja sadrže neke elemente brige. Pomenute autorke predložile su nekoliko faza brige (Tronto 2013, 2015, 2017), koje nisu nužno u tom istom poretku, ali obezbjeđuju holistički pogled na brigu: 1. *Briga o*: primjećivanje potrebe za brigom; 2. *Briga za*: nakon što su potrebe identifikovane, poduzima se odgovornost da se ove potrebe zadovolje; 3. *Pružanje brige*: samo pružanje brige; 4. *Primanje brige*: neka vrsta odgovora od onih o kojima se brinulo; posmatranje tog odgovora, i sud o tome da li je briga bila dovoljna, kompletna i slično; u suštini, ova faza nužno podrazumijeva otkrivanje i neke nove potrebe, iako je prethodna bila zadovoljena; 5. *Briga sa*: Tronto kasnije dodaje petu fazu brige, *brigu sa* – „briga sa se događa kada grupa ljudi (od porodice do države) može da se osloni na ciklus brige u kojem će nastaviti da se zadovoljavaju njihove potrebe za brigom. Kad takvi obrasci postanu ustanovljeni i pouzdani, oni proizvode povjerenje i solidarnost” (Tronto 2017:32). Upravo ovaj peti princip o etici brige misli kao o „političkoj etici koja uključuje kolektivnu spremnost i pravedna javna rješenja za potrebe ljudi” (Nguyen, Zavoretti, and Tronto 2017:201). Ovakvo razumijevanje brige uspjelo je da „dekonstruiše neoliberalnu ideju autonomnog subjekta koji bi navodno trebalo da nezavisno od bilo koga brine o sebi putem privatnih sredstava”, i da ponudi „moralni koncept koji vodi etičko ponašanje i razmišljanje u pravcu prepoznavanja međusobne zavisnosti i postupaka brige sa ciljem da se prevladaju nejednakosti, etike koja od ljudi traži da brinu izvan konteksta svog doma i svojih bližnjih” (Nguyen et al. 2017:201). Jer „moralna ideologija neoliberalizma je lična odgovornost” (Tronto 2013:144), pa „samo ako razumijemo brigu kao političku ideju, moći ćemo da promijenimo njen status i status onih koji brinu” (Tronto 1993:156).

Ovako shvaćena briga svakako ima svoju *afektivnu logiku*, najšire gledano u dobrobiti. Četiri etička aspekta brige o kojima govori Tronto (1993), a u skladu sa navedene četiri faze su: osjetljivost (pažnja), odgovornost, kompetencija i responzivnost. Svi pomenuti etički aspekti zapravo su dispozicije nužne za pedagoško djelovanje, odnosno jesu u njegovom srcu. U ovom određenju, prije svega, briga se ne odnosi samo na ljudske interakcije, a takođe, nije samo dijadna ili individualistička. Takođe, briga se vidi kao trajuća. Naime, „briga može da se odnosi na pojedinačnu aktivnost, ali može opisivati i proces. U tom smislu, briga nije samo cerebralna zabrinutost, ili karakterna crta, već briga o živim, aktivnim ljudima uključenim u procese svakodnevnog življenja. Briga je ujedno i praksa i dispozicija” (Tronto 1993:103–104).

Za Tronto (2010, 2015, 2017), briga je relaciona, zasnovana na pretpostavci da su ljudi među sobom i sa okruženjem međuzavisni. Uz to, sva ljudska

bića su vulnerabilna i fragilna, i sva ljudska bića su istovremeno i primaoci i pružaoci brige. Briga je uvijek kontekstualna, odnosno ne možemo joj prići esencijalistički i univerzalistički; u tom smislu „fokus na brigu zahtijeva mnogo pažnje na sitne detalje situacije” (Tronto 2017:33), što je naročito karakteristično i teško u kontekstu predškolskog i školskog vaspitanja i obrazovanja kad je jedan vaspitač/nastavnik potencijalni pružalac brige za veliki broj djece istovremeno. Ova definicija, takođe, svojim uključivanjem okruženja, otvara i posthumanističku perspektivu. Briga se ovdje vidi kao „tekuća socijalna, politička i emocionalna praksa” (Zembylas, Bozelak and Shefer 2014:203), dakle ne samo kao dispozicija, već kao svojevrsan rad koji uključuje misli, emocije i akciju.

Obrazovanje kao odgovornost za druge: brižne demokratije

Razmotrimo kratko petu fazu *brige sa*, budući da upravo ona označava političnost brige koja je relevantna u kontekstu vaspitanja i obrazovanja. Ona podrazumijeva „cijeli polis građana angažovanih u doživotnoj posvećenosti ovim principima i posljedičnim benefitima” (Tronto 2015:14) (misli se na pomenute moralne principe). „*Briga sa* je novi demokratski ideal”, smatra Tronto (Tronto 2015:14). U tom smislu „demokratija je raspodjela odgovornosti za brigu i osiguranje da svako može učestvovati u ovoj raspodjeli brige, u maksimalnoj mogućoj mjeri” (Tronto 2015:15). Briga je politična, i sa malim p i sa velikim P, jer i u svakodnevnom životu i na nivou društvenih interakcija ona uključuje najčešće odnose nejednakih, dakle, nejednake odnose moći (Tronto 2015). Način da se ostvari ono za šta se Tronto (2013, 2015) zalaže – *demokratska briga* i *brižne demokratije* – između ostalog upravo je u tome da se pomjerimo iz pozicije pružaoca brige, autonomnih i kompetentnih, u modus razmišljanja o sebi kao takođe konstantnom primaocu brige. Problem leži upravo u normalizovanom binarnom razmišljanju u terminima – autonomija vs. zavisnost od drugih – jer ako smo autonomni, drugi nam nisu potrebni. Ako pogledamo, pak, literaturu o autonomiji (Ryan and Deci 2000, 2017, 2019; Ryan et al. 2015), i ako ne govorimo o autonomiji u kontekstu onoga što se pod njom podrazumijeva u WEIRD društvima (autonomija kao nezavisnost od drugih), onda je jasno da autonomija i posvećenost zajednici i orijentisanost kolektivu idu ruku podruku. Svi smo, dakle, istovremeno, i primaoci i pružaoci brige.

Ovo prošireno razumijevanje brige kontra je moralnoj ideologiji neoliberalizma oličenoj u ličnoj odgovornosti autonomnog subjekta prema kojoj bi navodno on trebalo da nezavisno od bilo koga brine o sebi putem privatnih sredstava (i u okviru porodice, u kojoj je briga naprosto *prirodna*), pa se prečesto strukturalne patologije proglašavaju ličnim pogrešnim

izborima, a zapravo su rezultat društvene a ne individualne neodgovornosti. Naime, neoliberalizam pristupa brizi na sljedeći način: najprije, govori se o „ličnoj odgovornosti” (Tronto 2017:29), ali koja se postavlja kao *centralni moralni princip*, koji podrazumijeva i brigu, i žrtvovanje, ali koja ultimativno donosi slobodu; potom, briga se vidi kao tržišni problem, jer će se na tržištu naći ultimativno sve što može zadovoljiti i sadašnje i predviđene potrebe pojedinaca; i napokon, porodica se pojavljuje kao ispravni lokus brige (kada se žele smanjiti troškovi države). Sve ovo postavlja koncept neoliberalne brige na sljedeći način: „ljudi bi trebalo da brinu o sebi tako što će se ponašati racionalno i odgovorno; ako postoje potrebe koje ne možeš sam da zadovoljiš, okreni se tržištu; i napokon, ako ne možeš priuštiti tržišna rješenja i ponudu, ili preferiraš da brineš o sebi, onda zaduži porodicu (ili humanitarnu organizaciju) da zadovolje tvoje potrebe” (Tronto 2017:30). Dakle, svaka nemogućnost da zadovoljim svoje potrebe stvar je lične (porodične) odgovornosti, a ne kolektivni neuspjeh. Tronto, pak, nudi *demokratsku brigu* kao alternativu neoliberalizmu. Zato i Kozzevnikova (Kozhevnikova 2022:16) upućuje na potrebu da se centriramo upravo oko odgovornosti svih ljudi, jednih za druge, a koja bi trebalo da stoji i u osnovi obrazovanja. O obrazovanju se, dakle, mora misliti i kao o političkoj i kao o etičkoj praksi – u političkom smislu obrazovanje možemo doživjeti kroz obaveze prema drugima, a u etičkom kroz odgovornost za druge (Todd 2012).

Ljubav u *doba testiranja*

Vratimo se sada pitanju položaja brige i ljubavi u *doba testiranja*, na osnovu nekoliko pedagoški relevantnih manifestacija: profesionalizma u obrazovanju, funkcije obrazovnih politika, pedagoške temporalnosti i napokon statusa emocija u učenju i u pedagoškim interakcijama.

Bez-lični profesionalizam u obrazovanju

Briga i ljubav su, naime, ono što se asocira sa privatnim, sa domom, sa prirodnim i majčinskim. U svojevrsnoj socio-istorijskoj borbi da se briga kao prirodna ili majčinska odvoje od obrazovanja kao profesionalne aktivnosti, i da se jasno ocrta distinktivno naučno i profesionalno polje pedagogije, a ta borba je bila naročito vidljiva na polju predškolskog vaspitanja i obrazovanja, „protjerana” je i ljubav (Ailwood 2008; Aslanian 2015, 2022). Ovo dodatno pojačava neoliberalna agenda koja insistira na rezultatima, ishodima, produktivnosti, na svemu makar prividno vidljivom i mjerljivom (Cousins 2017; Osgood 2006, 2010), dok su ljubav i briga zasnovane

između ostalog na intersubjektivnosti i emocionalnosti (White and Gradvoski 2018), na nemjerljivim kategorijama, koje je nemoguće unaprijed zadati, mjeriti ili predvidjeti njihov tok (Aslanian 2018) – pa i na ta vrata ljubav izlazi iz igre vaspitanja i obrazovanja. Ozgud (Osgood 2010) tako govori o dominaciji *autoritativne konstrukcije profesionalizma* u obrazovanju, ili, rekli bismo, *bez-ličnog profesionalizma*, kao dekontekstualizovane tehničke prakse, koja ne daje prostor ničemu ličnom u svojevrsnom *izvođenju profesije*: ličnoj filosofiji, epistemologiji, implicitnim i folk pedagogijama kao jednako važnim aspektima identiteta vaspitača/nastavnika. U ovom procesu odnos učenika i nastavnika koji bi morao biti blizak i intiman da bi bio i podsticajan, postaje skoro „u potpunosti apersonalan” (Bruzzone 2023:6). Pejdz (Page 2011), koja ustanovljava koncept *profesionalne ljubavi*, konstatuje kako se ljubav negira kao važan intelektualni konstrukt za vaspitače, čime se istovremeno deprofesionalizuje ogroman dijapazon njihovih svakodnevnih aktivnosti koje recimo podrazumijevaju *utjelovljeno znanje* (Harwood et al. 2013:5 prema Cousins 2017:10), ili frontičku prirodu pedagoškog znanja, kao utjelovljene mudrosti iz prakse. Istovremeno, istraživanja pokazuju kako vaspitači prepoznaju upravo ljubav kao ključni element njihovih profesionalnih identiteta (O’Connor et al. 2019; Recchia, Shin, and Snaider 2018). Tako se u njihovom svakodnevnom radu deprofesionalizuje „briga kao zapravo rizičan posao” (Ailwood et al. 2022:909), jer ona ne može biti šablonizovana i uređena nekakvim pedagoškim skriptom profesije vaspitača, jer je briga odgovornost, odnosno etičko angažovanje i etička praksa (Langford and White 2019) koji na svakodnevnom nivou podrazumijevaju donošenje ogromnog broja moralnih odluka u interakcijama sa djecom, koje uključuju i fizičko i emocionalno biće vaspitača/nastavnika. Upravo zato se „ne može podučavati bezazleno” (Merije 2014:21), i upravo u tome leži svakodnevni *prekrasni rizik vaspitanja* (Biesta 2010). Ozgud stoga napominje na neophodnost shvatanja profesionalizma kroz konstrukt *profesionalizam iznutra*, koji je oblikovan ličnim istorijama i subjektivnim iskustvom nastavnika, odnosno, da kažemo, profesionalizam-sa-licem-nastavnika. Jer, *lično je profesionalno!* u pedagoškom djelovanju (Bruzzone 2023; Maning-Morton 2006).

„Banalnost (zla)” obrazovnih politika

U direktnoj vezi sa svojevrsnim obezličavanjem nastavnika je i korišćenje obrazovne politike kao krinke za prakse nebrige u obrazovanju. To je moguće samo onda, pak, ako brigu poimamo isključivo kroz prakse dijadnih odnosa. Razmotrimo taj slučaj – šta se, dakle, događa nastavniku koji svoju autonomiju preda u ruke *bez-lične* obrazovne politike? I da li zaista škole

postulirane na neoliberalnoj obrazovnoj agendi, u trci da ostvare ove i one ishode i da se rangiraju na ova i ona mjesta, ne brinu za svoje učenike, nastavnike, roditelje?

Zamislimo nastavnika koji, u duhu takozvanih *pedagogija-pripreme-za-test*, a pod pritiskom *odgovornosti za uspjeh* svojih učenika i škole, priprema svoje učenike za neko nacionalno testiranje ili maturalni ispit. Taj nastavnik bi rekao da brine za svoje učenike, i to upravo služeći se argumentacijom iz neoliberalnog teorijskog korpusa – brinem da postignu dobar uspjeh i dobru ocjenu, brinem da im na osnovu toga obezbijedim mogućnost da se upišu na dobar fakultet i slično. Za neoliberalnu obrazovnu agendu, brinuti znači upravo to – na djelu je *neoliberalna briga, proračunata briga* (Dowie-Chin and Schroeder 2020), *performativna etika brige* (Dadvand and Cuervo 2018, 2019), koja je po svojoj prirodi instrumentalna, i koja upravo ključne neoliberalne obrazovne vrijednosti – školski uspjeh i pozicioniranost škole – uzima kao ključ za iskazivanje brige nastavnika, odnosno škole.

Ovaj nastavnik, u kontekstu obrazovne politike u kojoj djeluje, sve radiispravno. Međutim, na djelu je suptilna manifestacija *banalnosti (zla) obrazovnih politika* (Clarke et al. 2021), koje normalizuju ona pedagoška iskustva koja nisu prije svega zasnovana na *odgovornosti i dobroti*, kao suštinskim pedagoškim postulatima. „Obrazovni sistemi počinioци su određene forme zla koja prolazi neopažena i neproblematizovana ispod sloja birokratske respektabilnosti” (Clarke et al. 2021:190), sa očiglednom referencom na banalnost onog ajhmanovskog *samo sam radio svoj posao*; onaj naš pomenuti nastavnik može takođe *samo raditi svoj posao* u očima učenika i drugih nastavnika, a istovremeno činiti zlo i ne biti u stanju da ga prepozna – jer mu *režim istine* (Foucault 1980) savremene škole ne samo to dozvoljava, već ga na to i ohrabruje.

Problem je ovdje u tome što pitanje brige svodimo na pitanje dijadnih odnosa. Podsjetimo se da Fišer i Tronto (1990) brigu vide kao situiran i kontekstualizovan proces, a ne samo kao tipske obrasce odnosa ili ponašanja među konkretnim ljudima – štaviše, briga podrazumijeva odnose i postupke ljudi i ne-samo-ljudi u datom okruženju. U tom smislu, briga je u pedagoškom kontekstu situaciona, izvodi se u određenom materijalnom okruženju, profesionalnom, institucionalnom i pedagoškom, i stoga uključuje ne samo tipično dijadne odnose na koje mislimo kada na primjer mislimo o kontekstu brige u kući, već i nacionalne obrazovne politike, institucionalnu materijalnost škole, porodice djece/učenika i slično – briga je, dakle, u kontekstu institucionalnog vaspitanja djece „više od dijadnih odnosa” dijete–učitelj (Aslanian 2022:5). Pod tako shvaćenu brigu, dakle, potpadaju i zakoni i pravilnici i standardi kada su usmjereni na to da osiguraju prakse brige, dovoljno prostora, materijala, kvalifikovano osoblje u školama; pod

tako shvaćenu brigu potpadaju i svi postupci priprema učitelja, planiranja vaspitno-obrazovnog rada, njihove samorefleksivne prakse, saradnja sa drugim učiteljima, roditeljima i slično. Briga podrazumijeva etičke interakcije vaspitača i djece u konkretnom kontekstu ustanove, a „ove interakcije su ugniježdene u druge veoma međusobno isprepletane kontekste brige, kao što su interakcije vaspitača i porodica, vaspitača među sobom i politika ranog djetinjstva koje utiču na njihove interakcije u svim kontekstima” (Langford and White 2019:73). Briga se „ni empijski ni moralno” (Barnes 2019:28) ne može locirati isključivo u odnose jedan-na-jedan, u kojima je jedan primalac a drugi isporučilac brige. Ako iz brige, dakle, izuzmemo odgovornost, odnosno etičnost nastavnika i kreatora obrazovnih politika, onda ona prestaje da bude briga, i lako se transformiše u onto-epistemičku nepravdu prema djetetu, a posljedično i prema ostalim učesnicima u vaspitno-obrazovnom procesu.

Brze pedagogije ili koliko traje pet minuta?

Pedagoška arhitektura vremena je, kako je već napomenuto, još jedan od važnih aspekata putem kojih djeluje skriveni kurikulum neoliberalne obrazovne paradigme, i u direktnoj je vezi sa kapacitetom za ljubav i brigu u vaspitno-obrazovnim procesima. Kako Muris i Kohan (Murriss and Kohan 2020:3,4) ističu, „dekolonizacija djetinjstva zahtijeva propitivanje iskustva vremena u obrazovnim ustanovama, jer, kako ćemo uskoro vidjeti, vremenski uslovljen rad u školama uključuje subordinaciju i porobljavanje djece i djetinjstva”. „Školsko” vrijeme vrednuje prošlost i budućnost, a za njega sadašnjost ne postoji, izuzev kao prelazak iz prošlog, ka progresivnom budućem; takvo hronološko, sukcesivno i linearno viđenje vremena, zapravo „pozicionira školu u srce procesa civilizovanja (Kultura), u postupku razvoja divljeg i neznalice (Priroda) do 'potpunog čovjeka'” (Murriss and Kohan 2020:5), u klasičnom developmentalističkom maniru razvoja koji prolazi kroz određene usložnjavajuće stadijume.

Klark (2023) naglašava koncept *rastegljivog vremena* (Cuffaro 1995 prema Clark 2023:31), kao neprekinutog, nefragmentisanog intervala vremena interakcije ili učenja, koji poštuje ne samo fizičko vrijeme, već i subjektivno iskustvo vremena – djeci uvijek treba *još samo pet minuta*, roditelji nagrađuju sa *još pet minuta*, nastavnici prijeteći napominju učenike da imaju *još pet minuta*, i doživljaj tih pet minuta je za svakog od njih različit. Možda najbolje objašnjenje subjektivnosti iskustva vremena nalazimo kod jednog četvorogodišnjaka koji kaže – „vrijeme je onoliko koliko treba da traje” (Cousins 1999 prema Clark 2023:13). Rijetki su, pak, obrazovni sistemi koji uvažavaju ovakvo viđenje vremena, koje je esencijalno za

učenje, naročito učenje u čijoj osnovi je pedagoška ljubav. Komentarišući problem predeterminisanog vremena učenja školskim zvonom, Gato (Gatto 2005) ustvrđuje kako je škola kao ustanova *psihopatska*, jer prekida, uzimimo, duboko nadahnuti kreativni rad nekog učenika i primorava ga da se mentalno i fizički najjednom premjesti u novu oblast učenja, a istovremeno, napomenimo, škola deklarativno visoko pozicionira kreativnost na svojoj obrazovnoj agendi.

Kontrastirajući koncept *spore pedagogije mjesta* (Payne and Wattchow 2009) onim *brzim, tehno virtuelnim i apstraktnim pedagogijama, pedagogijama-za-ponijeti*, ovi autori se zalažu za dekonstrukciju i rekonstrukciju *brze pedagogije*. *Spora pedagogija*, naime, poziva na pauzu, na prisutnost u prostoru iz koga i o kojem učimo. Tri su ključna određenja koje Klark (2023) pominje u vezi sa *sporom pedagogijom: postojati sa, zalutati i dobo-ko zaroniti*. Esencija spore pedagogije je u tome da se *bude sa*, odnosno ona podrazumijeva da se nađe i prati ritam i djeteta, i odraslih i sadržaja – u tom smislu *spora pedagogija* je pedagogija odnosa, a onda je nužno i *pedagogija slušanja* (Rinaldi 2006), što podrazumijeva kultivisanje kulture zajedničkog mišljenja i postojanja. Flitner (2004) u tom pravcu podsjeća na Bubera, filozofa savezništva ili zajedništva, koji ističe da „Čovjek koji odgaja ne mora biti savršen, niti onakav o kakvom dijete sanja. On se ne može ’uvijek baviti djetetom, niti stvarno niti u mislima, a to nije ni potrebno. Ali ako on to doista prihvati, tada se stvara i trajnim postaje stanje dijaloga i stalne potencijalne prisutnosti jednoga za drugoga. Tada je među njima uspostavljena stvarnost, međusobni odnos.” (1956:39 prema Flitner 2004:130). Pedagogija, čini se, nije ništa drugo do to – sama stvarnost koja se odvija između prisutnih, živih, stanje dijaloga, i stalne potencijalne prisutnosti jednih za druge⁶. Ovakva *spora pedagogija* u čijem je srcu *postojanje*, zapravo podrazumijeva otvorenost prema istraživanju, prema tome da se zaluta i sklizne sa puta, jer, za razliku od brze pedagogije „u kojoj znamo da moramo negdje da stignemo, u kojoj znamo šta je to negdje, i kad tamo moramo da stignemo, i nemamo vremena da zalutamo” (Clark 2023:43), *spora pedagogija* podrazumijeva istraživanje i nepredvidive mogućnosti. Napokon, *spora pedagogija* podrazumijeva duboki zaron u „pedagoške odnose koji nisu površni i ne ostaju na površini, već nastoje otvoriti mogućnosti za duboko israživanje, bilo odraslih, djece ili zajedno” (Clark 2023:46). U osnovi spore pedagogije je i epistemološka pozicija *sporog znanja*, koje „vrednuje kompleksnost i povezanost, koja dozvoljava vrijeme za

6 Praktičari u polju obrazovanja pedagošku ljubav često opisuju upravo kao stalno *mišljenje o drugom/učeniku*, o njegovoj sadašnjosti i budućnosti, stalnu *potencijalnu prisutnost* (Grimmer 2021, 2023).

neočekivano i u kojoj se poštuju lokalna znanja” (Clark 2023:49), a uključuje sve medijume doživljavanja, sva čula i mentalne sposobnosti i visoko pozicionira kontekst i tradiciju.

Pitanje temporalnosti u vaspitanju i obrazovanju reflektuje se i na shvaćanje pedagogije kao ultimativne prakse etike brige, u kojoj nas svakako i sve što je do sada rečeno upućuje na uspostavljanje ideje *spore etike* koja je u temelju vaspitno-obrazovnih procesa. Za razliku od drugih profesionalnih polja koja podrazumijevaju brigu (biznis ili medicina), u kojima je do određene mjere moguće kultivirati kapacitet za etiku brige kroz *brzu etiku* (Gallagher 2013 prema Taggart 2019), odnosno izlaganje etičkim dilemama i mjerenje uspješnosti odnosno ispravnosti odluke prema unaprijed postavljenim kodovima, u polju etike brige sa djecom takvo što nije moguće. Naime, ovdje na djelu mora biti *spora etika*, koja je visoko relacionalna, situirana, i izvan propisanih šablona interakcije. I baš zato što je praksa etike brige u vaspitno-obrazovnom procesu svaki put autentična i visoko zavisna od konteksta, ona zahtijeva vrijeme za uspostavljanje recipročne veze sa učiteljem koja se razvija tokom „mnogih sati, dana, mjeseci ili čak i godina djetetovog pohađanja ustanove” (Page 2018:136). Ostaje pitanje da li neoliberalna obrazovna agenda *ostavlja vrijeme* za izgradnju pedagoškog odnosa ljubavi i brige, u preciznoj arhitekturi vremena sa *zvonom* u školi i *režimom dana* u vrtiću, i raznim panoptičkim praksama serijacije, kategorizacije, rangiranja učenika (Collet-Sabé and Ball 2024a; Foucault 1980).

„Osjećam, dakle, učim!”

Ne moramo posebno argumentovati kako se dogodio i svojevrsan progon tjelesnosti i emocionalnosti iz koncepcija učenja i podučavanja. Neoliberalna obrazovna agenda snažno zaoštrava polove akademskih i vaspitnih ciljeva, što je naročito vidljivo u zanemarivanju socijalnih, emocionalnih i moralnih vrijednosti u obrazovanju, i to, ne samo kao ishoda već i kao obrazovnih oruđa (Biesta 2008, 2010, 2013, 2015; Fielding and Moss 2011; OECD 2021; Warin 2017).

Napomenućemo, pak, da su istraživanja u afektivnoj i socijalnoj neuronauci opovrgla dekartovsku tradiciju splita odnosno podjele na um i tijelo, koju Damasio (2005) naziva *dekartovskom greškom*, jer su svi aspekti kognicije koji su relevantni u obrazovanju – učenje, pažnja, memorija, donošenje odluka, motivacija i slično – pod uticajem emocija, odnosno pod okriljem emocionalnih procesa. To preplitanje emocija i kognicije Imordino-Jang i Dimasio (Immordino-Yang and Damasio 2007) imenuju kao „emocionalnu misao”, i zalažu se za promjenu paradigme u razumijevanju učenja čovjeka, baziranu na ideji „Osjećam, dakle, učim”! Emocije i kognicija

su isprepletani, i uključuju saigru tijela i uma” (Immordino-Yang 2011:98). Kontrastiranje prirode i vaspitanja (i ostalih dualizama) zapravo je pogrešno postavljena debata, odnosno emocije su veoma značajne u procesima mišljenja i učenja (Haidt 2001). Način na koji se mozak razvija inherentno je socijalan i emocionalan (Immordino-Yang, Darling-Hammond and Krone 2019), i razvija se pod uticajem epigenetskih sila socio-emocionalnih interakcija u koje pojedinac stupa.

U direktnoj vezi sa ovim pitanjem emocionalnosti u učenju jeste pitanje sadržaja nastave, jer, kako ističu i teoretičari kritičke pedagogije (Kincheloe 2008; Meklaren 2013), učenje nije samo misaona, već i čulna aktivnost koja nužno mora da potakne i afektivni senzibilitet učenika, ukoliko želi biti transformativna. U tom smilu se naročito u kritičkoj pedagogiji insistira na autobiografskom u sadržajima nastave. *Generativne teme* (Freire 1996) nužno su nabijene emocionalnim značenjem za učenike, jer su u vezi sa njihovim ličnim životima ili životima zajednica u kojima žive (Kincheloe 2008). Ipak, „Eros više ne ide u školu” (Bruzzone 2023:6), jer moderna škola slavi sve što je razumno i kognitivno, a sve što je magično, haotično, emocionalno i lično označeno je kao divlje, odnosno ne-kulturno i manje vrijedno (Ball and Collet-Sabé 2021).

Onto-epistemička nepravda kao naličje etike brige

U vezi sa etikom brige u pedagoškim odnosima, osim navedenih, javlja se i još jedan mogući problem – problem paternalizma, o kojem govori Tronto, odnosno situacija u kojoj se odrasli kao „moćniji” član zajednice, može lako pozicionirati i kao onaj koji unaprijed, i bolje od samog djeteta, zna sve njegove potrebe. Upravo zato je pedagoška briga uvijek rizična” (Mortari 2022:72), jer odrasli vrlo često mogu preskočiti prvu fazu *brige o*, a koja podrazumijeva upravo uočavanje potrebe za brigom, osjetljivost i podešenost na druge/djecu, slušanje i gledanja djeteta kao početne činove brige, ali ne kroz takozvano *gluvo slušanje* (Davies 2014 prema Murriss 2016), sa oslanjanjem na već postojeće, najčešće developmentalističke i deficitarne predstave o djetetu sa prefiksom *ne* (nezrelo, nerazumno i slično). Uostalom, polazeći iz egzistencijalne fenomenološke pedagoške perspektive, „natkrijujuća i konstantna dilema pedagoškog odnosa je kako da praktikujemo pedagogiju koja je dovoljno svjesna nedovršenosti i duboke otvorenosti svakog pojedinačnog djeteta, ali tako da ne završi u potpunom potčinjavanju ili uskraćivanju stranosti/drugosti djeteta” (Saevi 2012:30). Ako odrasli djetetu uskrati stranost i drugost, kao pozitivan pedagoški potencijal, u tom slučaju ne govorimo o brizi već o onto-epistemičko-etičkoj nepravdi.

Razmotrimo kratko dinamiku praksisa brige u vaspitno-obrazovnom procesu, da bismo vidjeli dvostruku ranjivost pozicije djeteta u ovom procesu, usljed koje je najčešće predmetom onto-epistemičke nepravde.

Kad govorimo o brizi o nekom, obično podrazumijevamo određenu nedostatnost koju brigom treba nadomjestiti – naime, podrazumijevamo nečiju potrebu za brigom. Upravo je prepoznavanje potreba onoga o kome se brine prva faza u jednom odnosu brige. Govoreći o potrebama djeteta, misli se najčešće iz *deficitarnog* i *prirodnog* modela djeteta, potrebama koje se tiču prije svega njegove fizičke ograničenosti i vulnerabilnosti, što je svakako nedovoljno. Za detektovanje potreba djeteta, uz nužno proširenje koncepta potreba koji se ne odnosi samo na fizičke, na strani učitelja neophodno je slušanje – da bismo ostvarili odnose brige zapravo je neophodna *pedagogija slušanja* (Rinaldi 2006), u čijoj osnovi je znati-želja, želja za znanjem, „želja, sumnja, interes” (Rinaldi 2006), ili kako je Freire naziva, „epistemološka radoznalost” (Freire 2017:19). Druga faza u procesu brige odnosi se na samo „pružanje” brige – učitelj je stavljen u situaciju da donosi odluku, upravo moralnu odluku o tome kako najbolje da zadovolji potrebu djeteta, i ta odluka može biti „jasna, nejasna ili probna” (Langford and White 2019:68). U svakom slučaju, ona podrazumijeva duboku angažovanost učitelja u odnosu sa djetetom, na fizičkom, emocionalnom i intelektualnom planu. Riječ je ovdje o ponavljajućim akcijama u kojima se svaki put nanovo uči o onome o kome se brine i o samom procesu brige koji se, idealno, usavršava, iako je to svaki put nova aktivnost i nikad rutinizovana – kad briga postane „isporuka brige” (eng. caregiving), rutinizovana i odvojena od konteksta, onda ona prestaje da bude „briga” (eng. caring), kao etički čin. Treća faza, bez koje ne možemo govoriti o odnosu brige, jeste samo primanje brige. Primanje brige obično konotira dijete kao pasivnog primaoca brige, čime smo opet na potencijalno klizavnom terenu onto-epistemičke nepravde prema djetetu. Kako Rosen (2019) napominje, pak, svi brinemo i svi primamo brigu, pa i djeca, ali „njihova potreba za brigom ne iscrpljuje u potpunosti sve ono ko djeca jesu” (Rosen 2019:90). Dijete se u odnosima brige vidi kao aktivni primalac brige, onaj koji „aktivno participira u prepoznavanju brige”, i bez čijeg se primanja ili odgovora na brigu, briga ne može smatrati završenom (Langford and White 2019:71). Učitelj, istovremeno, mora „provjeriti” da li je i kako briga doživljena.

U cijelom ovom procesu vidljivo je kako u slučaju *gluvog* učitelja, koji nije radikalno otvoren za isto tako radikalnu otvorenost djeteta, da prepozna njegove potrebe i adekvantno djela ka njihovom zadovoljenju – ne možemo govoriti o etici brige već o rutiniziranom, tehnicističkom i univerzalističkom pristupu potrebama cijelog skupa, u ovom slučaju skupa

djece. Na djelu je, tako, onto-epistemička nepravda prema djeci. Razmotrimo sada taj fenomen.

Cijelo obrazovanje zapravo pati od onto-epistemičke nepravde, smatra Muris (2016). Miranda Friker (Fricker 2007) govori o testimonijalnoj i hermeneutičkoj nepravdi. Testimonijalna nepravda se događa kada umanjujemo kredibilitet onome što neko govori, na osnovu određenih predrasuda koje imamo prema njemu. Hermeneutička nepravda se, pak, događa kada postoji svojevrsna nedostatnost, procjep u kolektivnim resursima za interpretaciju nečijeg iskustva, koje istovremeno nosioca tog iskustva postavljaju u nepravedan položaj u odnosu na slušaoca. Kako ističe Friker (2007:1), „testimonijalna nepravda uzrokovana je predrasudama u ekonomiji kredibiliteta; hermeneutična nepravda uzrokovana je strukturnim predrasudama u ekonomiji kolektivnih hermeneutičkih resursa”.

Naše dvije svakodnevne epistemičke prakse podrazumijevaju prenošenje znanja odnosno informacija, i davanje značenja sopstvenom iskustvu. Epistemičke interakcije nužno podrazumijevaju i djelovanje društvene moći, jer je epistemičko povjerenje koje imamo u epistemičkim interakcijama sa nekim zasnovano često na društvenoj moći, i *vice versa*. Naročito značajan oblik društvene moći je identitetska moć, koja je zasnovana na zajedničkim zamišljenim koncepcijama nečijeg socijalnog identiteta. U tom smislu se javljaju identitetske predrasude kao predrasude prema konkretnom socijalnom tipu, pa se tako formira i testimonijalna nepravda prema njemu – u tom smislu testimonijalna nepravda može biti definisana kao deficit kredibiliteta baziran na identitetskim predrasudama. Kada je ovo na djelu, zapravo se čini nepravda prema nekom kao subjektu znanja, kao davaocu znanja, kao onom koji informiše. U tom smislu, riječ je o svojevrsnoj intrinzičnoj nepravdi, ali koja, kako i Friker ističe (2007:5) može ugroziti nečiji razvoj, i „prilično doslovno onemogućiti nekog da postane ono ko on jeste” (Fricker 2007:5). Da bi se ova situacija razriješila, na strani onoga koji sluša mora biti razvijena vještina *testimonijalne pravde* – „vrlina po kojoj se prepoznaje i koriguje potencijalni uticaj identitetskih predrasuda na procjenu kredibiliteta onoga ko govori” (Fricker 2007:6).

Neke grupe su, pak, hermeneutički marginalizovane (Fricker 2007:153), odnosno, nije im omogućeno jednako učešće u razmjeni i stvaranju društvenih značenja (Fricker 2007:6). To zapravo znači da su naše kolektivne forme razumijevanja već zasićene svojevrsnim strukturnim predrasudama, s obzirom da sadržajno (netipična, radikalna životna iskustva pojedinaca ili grupa) ili stilski (način na koji neke grupe ili pojedinci govore) ne prepoznaju socijalna iskustva marginalizovanih, ili su ona konceptualizovana na način koji nije prepoznatljiv u postojećoj aparaturi društvenih odnosa. Oba slučaja su direktno primjenjiva na iskustvo onoga što znači *biti dijete*.

Ova situaciona hermeneutička nejednakost javlja se kada postoji kolektivna hermeneutička praznina koja prevenira pojedinca da dā značenje svom iskustvu ili ga prenese drugima na adekvatan način (četvorogodišnjak koji pokušava da objasni svoj doživljaj vremena, na primjer). Hermeneutička naprava je, naime, nepravda koja podrazumijeva da je „jedan značajan dio nečijeg socijalnog iskustva skriven od kolektivnog razumijevanja zahvaljujući strukturalnoj identitetskoj predrasudi u kolektivnim hermeneutičkim resursima” (Fricker 2007:155), odnosno zahvaljujući hermeneutičkoj marginalizaciji. Iako hermenutičku nepravdu neće počinuti pojedinci, jer je ona strukturalnog karaktera, ipak se ona najlakše može uočiti u interpersonalnim interakcijama. Dakle, na neki način, ne može se kriviti pojedinac za „inicijalni nedostatak povjerenja” (Fricker 2007:7), jer zapravo obje strane, i ona koja govori (a koja je pod strukturalnom hermenutičkom nepravdom) i ona koja sluša, nemaju adekvatan epistemički aparat da daju odnosno prime informaciju. Za razrješenje ovakve situacije, opet, Friker govori o vrlini *hermeneutičke pravde*, a koja podrazumijeva da „onaj koji sluša pokazuje reflektivnu kritičku senzibilnost na bilo koju nedostatnost informacija od strane onoga koji govori, a koja je može biti rezultat praznine u kolektivnim hermeneutičkim resursima” (Fricker 2007:7). Napominjemo ovdje da su i testimonijalna i hermeneutička pravednost hibridne vrline, koje uključuju i intelektualnu i etičku komponentu.

U oba slučaja, „šteta” je dvostruka – epistemičke i etičke prirode; epistemička u smislu da se opstruira da se konkretno znanje ili informacija koja bi trebalo da bude proizvod razgovora, naprosto ne primi, odnosno da joj se umanjí vrijednost (*epistemička objektivifikacija*, Fricker 2007:133); istovremeno, onaj koji govori nepravedno se nipodaštava kao nosilac znanja (etička nepravda). Friker (2007) navodi i radikalni primjer da ćemo djetetu koje „tepa”, implicitno dodatno umanjiti važnost onoga što govori. Oba slučaja nepravde možemo nedvosmisleno primijeniti na djecu u vaspitno-obrazovnom kontekstu, čija su iskustva i način osmišljavanja i informisanja o tom iskustvu često marginalizovana u odnosu na odrasle. Da bi se ova situacija razriješila, na strani onoga koji sluša – odraslog/nastavnika – mora biti razvijena epistemička poniznost. Za epistemičku poniznost nastavnika, pak, skoro da nema prostora u neoliberalnoj agendi obrazovanja.

Bankovni model obrazovanja o kojem nam govori Freire (1996), podrazumijeva konceptualizaciju učenika kao onog koji pasivno prima informacije umjesto da ko-konstruiše znanja. Ovako postavljeni obrazovni sistemi u startu uskraćuju učenicima učešće u procesu zajedničke konstrukcije znanja, značenja, smisla – i dodatno udaljava, u ransijerovskom smislu pedagogije kao *umijeća razmaka* (Ransijer 2010), makar za jedan ciklus ili korak unazad, učenika od stvarnosti, realnosti, svijeta o kojem saznaje. Ovakav

obrazovni sistem je u svom temelju epistemički nepravedan (Fricker 2007), čak prema svakom učeniku, a ne samo, što je lako uočiti, prema onima koji su isključeni iz mejnstrima, odnosno onima nad kojima se vrši socijalna ili kulturološka opresija i slično. Kako Stojanov jednostavno objašnjava, epistemička nepravda je u vaspitno-obrazovnom kontekstu očigledna: „Testimonijalna nepravda ih čini predmetom moralnog nepoštovanja, koje se iskazuje u neprepoznavanju učenika kao onih koji znaju, i u njihovom isključivanju iz društvenog procesa kolaborativnog stvaranja znanja. Dodatno, hremeneutička nepravda podrazumijeva ignorisanje konkretnih iskustava, perspektiva, načina izražavanja i potencijala učenika” (Stojanov 2022:88).

Ako, pak, pogledamo praksu postavljanja pitanja u vaspitno-obrazovnom kontekstu, ona je uglavnom rezervisana za nastavnike i to u situacijama provjeravanja znanja učenika (pomenuta testološka kultura) – „pitanja se uglavnom ne postavljaju da bi se saznalo, već da bi se osiguralo ono što je ranije iskazano kao znanje ili da bi se evaluiralo i kontrolisalo da li neko zna ono što bi trebalo da zna” (Kohan 2022:117). Ali, zapravo, pitanja nisu tu da provjere ili utvrde znanje, već ona pozivaju na razmišljanje o onome što je prije postavljanja pitanja djelovalo fiksno i nepromjenjivo. U vezi sa tim ističe se važnost sumnje, odnosno samo-propitivanja koje ima visok pedagoški potencijal – „ako se postavljanje pitanja obično pedagoški koristi da se ostvari kontrola nad jednim putem već zacrtanim, samo-propitivanje u obrazovnom smislu donosi gubljenje sigurnosti, tako da se mogu otvoriti i sagledati novi putevi” (Kohan 2022:118). Kohan tako konceptualizuje nastavnika kao *lotalicu*, ali ne u smislu nekoga ko ne zna krajnju destinaciju, jer nastavnik-lotalica zna da „da bi se zaista putovalo, odredište puta ne može biti predvidivo” (Kohan 2022:119), jer bi u tom slučaju bilo riječi o ostvarivanju proročanstva (u duhu *proročke pedagogije* Lorens Malagući) a ne o putovanju; u tom slučaju bi bilo riječi o Kinčeloovom (2008) konceptu *FIDUROD* epistemologije, u kojoj se na znanje gleda kao na formalno, nepromjenjivo, univerzalističko, redukcionističko, dekontekstualizovano i jednodimenzionalno, a ne o ko-konstrukciji znanja.

Kao nekakav kontra-narativ potencijalnoj onto-epistemičkoj nepravdi neoliberalnih pedagoških agendi i praksi, može nam pomoći vraćanje na pomenute *spore pedagogije*, pedagogije koje nemaju problem sa nesigurnošću, koje ne nišane ka *ciljanom selfu* djeteta ili ka konkretnom ishodu, u kojima učitelj ne zna odredište a zadovoljava se upravo time da „jednostavno i autentično *bude sa* djecom” (Saevi 2012:32), kome vrijeme glagola obrazovati i vaspitavati nije nužno buduće, već ovdje i sada pedagogije koje uvažava subjektivno iskustvo vremena učenika prije nego fizičko vrijeme, koja od učitelja traži da nauči da *sluša-bez-organa* (Murriss 2016) u duhu posthumanističke pedagogije, koja slušanje vidi kao svaki put unikatan eksperiment

razmjene, čime se polje pedagoške interakcije širi i obuhvata svih *stotinu dječijih jezika* i *stotinu i stotinu još* (Edwards, Gandidi, and Forman 1993). Ovakvo slušanje, pak, pretpostavlja onto-epistemičku skromnost učitelja zajedno sa onto-epistemičkim povjerenjem u dijete (Murriss 2016).

O kome mislimo kad mislimo o obrazovanju: *Homo economicus* ili *Homo amans*?

Danas se veoma razgovijetno čuju glasovi protiv pedagogija zasnovanih na tržišnoj, logici transakcije. I svi su saglasni u jednom – potrebno je nanovo promisliti o kakvom čovjeku mislimo kad mislimo o obrazovanju, jer onto-loški okvir mora prethoditi epistemološkom u pedagogiji (Webster 2022) – mislimo li, dakle, o *Homo economicus*-u ili *Homo carens*-u (Soussa and Moss 2023), biću koje živi u odnosima brige, ili *Homo sapiensu amans*-u, biću oblikovanom biologijom ljubavi (Maturana and Verden-Zoler 2008)?

Moramo početi da se pitamo o značenju *dobrog* obrazovanja, umjesto o *efektivnom* ili *izvršnom* u obrazovanju (Biesta 2008, 2010, 2013, 2015). Šta je *dobro obrazovanje* (Biesta 2015), šta znači „živjeti dobar život kao obrazovan čovjek” (Webster 2022), i šta znači „biti dobro i korisno ljudsko biće”, kao vaspitni ideal sadržan u sentimentu *dobrog*, karakterističan za mnoga nomadska društva (Eisler and Fry 2019; Narvaez 2013)? Moramo, svakako, proširiti krug razmišljanja o obrazovanju izvan termina učenja i podučavanja, zato što se „obrazovanje specifično odnosi na ljude kao društvena bića i njihov moralni razvoj u političkom kontekstu” dok je diskurs učenja i podučavanja „apolitičan, vrednosno-neutralan i tehnički i promoviše input-autput orijentaciju...” (Webster 2022:63).

Propitujući nanovo svrhu obrazovanja, Sousa i Mos (2024) podsjećaju na neke nezapadnjačke koncepte koji bi mogli predstavljati poželjnu alternativu, poput recimo Bildunga ili Konscijentizacije (Freire 1996), kao kritičkog osvješćivanja kroz praksis, ili Ubuntu-a, odnosno naše iskonske *ljudskosti* zasnovane upravo na osjećanju sebe kao pripadnika zajednice, u kontra-kartezijanskom maniru – „čovjek sam, jer pripadam”. Istovremeno, posthumanistička tradicija može doprinijeti idejama poput *pedagogije zajedničkih svjetova* (Common Worlds Research Collective 2020; Taylor 2017, 2019), prema kojima pedagogije prestaju biti imanentne samo čovjeku; pa se tako govori o učenju *sa svijetom* a ne *o svijetu* (Taylor Zakharova and Cullen 2021) u isprepletanim odnosima čovjeka i ne-ljudskih entiteta (životinja, prirode, materijalnog svijeta), što svakako radikalno revitalizuje poziciju djeteta, spušta diskurs o djetinjstvu i obrazovanju *na zemlju* (Taylor 2019), upravo među djecu, i u fokus stavlja *male igrače* – djecu, životinje, ne-materijalne objekte stvarnosti, od kojih možemo učiti o novim

načinima postojanja u svijetu koji smo već *oštetili*. *Mali igrači* su u ovom slučaju „Mali veliki”, kako nas uči dječji pjesnik Radulović (Marojević 2023), a nikako *mali* koji stoje nasuprot/ispod odraslih.

Možemo, radikalnije, makar kao misaoni eksperiment, promišljati u terminima *izvan škole, protiv škole*, i konačno, ili na početku, *bez škole* (onakve kakva je postala u neoliberalnoj obrazovnoj agendi), i izmjestiti obrazovanje u nove socijalne infrastrukture u kojima se ono odvija neplanirano i neizolacijski, i to prije svega kroz iskustvo zajedništva odnosno komunalnosti, u razgranatoj i nepredvidivoj mreži socijalnih interakcija (Ball and Collet-Sabé 2021; Collet-Sabé and Ball 2023, 2024, 2024a). Ovi autori predlažu obrazovanje izvan škola, kao etičku i političku aktivnost koju zajednički stvaraju „djeca i mladi, porodice i radnici” (Collet-Sabé and Ball 2024a:9) koji su dio novih socijalnih infrastrukture u kojima se obrazovanje odvija kroz *neplanirane* aktivnosti zajedničkog života, u „gradovima, selima i ruralnim predjelima, na mjestima kao što su biblioteke, muzeji, zdravstveni centri, religijske ustanove, parkovi, vrtovi i šume, pekarne, udruženja građana, trgovine, sportski centri”... „mjesta pasivna, održiva i ne-izrabljivačka”. Upravo u ovakvim prostorima može da se odvija proces *commoning*-a (Collet-Sabé 2023:1261), odnosno *zajedničarenja* kao modusa obrazovanja. Riječ je o posebnom tipu subjektivnosti, odnosa i socijalnih postupaka, *zajedničarenja* kao vaspitno-obrazovnog postupka, etičke i političke aktivnosti i proces samoformiranja – dakle, brige o sebi, drugima i okruženju, zasnovane na ontologiji koja počiva na dubokoj međuzavisnosti, povezanosti, intersubjektivnosti. Na ovaj način, smatraju ovi autori, ostvarila bi se i *etika održanja* prije nego *upotrebe*. Održivost zapravo podrazumijeva ostvarivanje života kao kolektivnog i individualnog poduhvata, i ostvarivanje dobrobiti koja je shvaćena kroz zadovoljavanje potreba svih (Olssen 2021:157 prema Collet-Sabé and Ball 2024).

Ove ideje o *izlasku* obrazovanja iz škola, zapravo bi bile u skladu sa tezom o *kooperativnom odgoju* kao evolutivnoj normi za ljudska bića (Hrdy 2009), tezi koja je danas popularizovana kroz ono *potrebno je cijelo selo*. Naime, opseg prosocijalnosti je kod ljudske vrste značajno veći, kao i intenzitet veze koju čovjek može da ostvari; u odnosu na ostale primat, socijalnost čovjeka se proširuje i na nepoznate članove grupe, pa čak i na potpune strance (van Schaik and Burkart 2009; Hrdy 2009). Ljudski psihološki i društveni sistem zapravo se razvio u kontekstu veoma specifične društvene ekologije (Fuentes 2014). Ako se osvrnemo na *ethogenesis* – odnosno razvoj moralnih kapaciteta čovjeka (Narvaez, Wang, and Cheng 2016), onda i on postaje bio-psiho-socijalni proces. Ono čemu danas svjedočimo među djecom i mladima je porast *samo-zaštitničke etike* i skoro potpuno odsustvo *etike imaginativnosti*, koja je upravo zasnovana na pomenutoj *brizi sa*, na

zajedničarenju, na *prosocijalnom zajedništvu* (Narvaez 2016:34), odnosno *imaginaciji zajedništva* (Kurth and Narvaez 2018).

Ako je, naime, *briga sa* u srcu našeg postojanja, ako Dekartov diktum „Mislim, dakle, postojim” zamijenimo Buberovim (1990:27) „čovjek postaje Ja u dodiru sa Ti”, ako *vezu držanja* u sceni majke koja nosi dijete u naručju (Winnicot 2018) odredimo kao onu u kojoj je majka *držana i određena* djetetom jednako kao i dijete majkom – o dobrom obrazovanju moramo početi da razmišljamo iz novih pozicija. Riječ je o pozicijama kultivisanja etike zajedništva, koja je naglašena u nomadskim društvima lovaca i sakupljača, a u kojima je ljudski rod proveo 99% svoje istorije (Fry 2007; Fry and Souillac 2017; Hewlett and Lamb 2005; Hrdy 2009). Jer, napomenimo, savremeni život čovjeka u WEIRD društvima sa sticačkom i samozaštitničkom etikom *Homo economicus*-a, koji se uzima kao ultimativna tačka progressa, zapravo je devijacija od za-vrstu-tipičnog razvojnog puta (Narvaez 2019).

Literatura

- Ailwood, Jo. 2008. “Mothers, Teachers, Maternalism and Early Childhood Education and Care: Some Historical Connections.” *Contemporary Issues in Early Childhood* 8(2):157–165.
- Ailwood, Jo., I-FangLee, Sonia Arndt, Marek Tesar, Teresa Aslanian, Andrew Gibbson, and Lucinda Heimer. 2022. “Communities of care: A collective writing project on philosophies, politics and pedagogies of care and education in the early years.” *Policy Futures in Education* 20(8):907–921. DOI:10.1177/14782103211064440.
- Aslanian, Teresa. 2015. “Getting behind discourses of love, care and maternalism in early childhood education.” *Contemporary Issues in Early Childhood* 16(2):153–165. DOI:10.1177/1463949115585672.
- Aslanian, Teresa. 2018. “Embracing uncertainty: A diffractive approach to love in the context of early childhood education and care.” *International Journal of Early Years Education* 26(2):173–185. DOI:10.1080/09669760.2018.1458604.
- Aslanian, Teresa. 2022. “Care as concubine: stretching the boundaries of care, politics and power in early childhood education and care.” *Gender and Education* 34(8):957–972. DOI:10.1080/09540253.2022.2057444.
- Ball, Stephen. 2015. “Education, governance and the Tyranny of Numbers.” *Journal of Education Policy* 30(3):299–301. DOI:10.1080/02680939.2015.1013271.
- Ball, Stephen, and Jordi Collet-Sabé. 2021. “Against school: an epistemological critique.” *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education* 43(6):985–999. DOI:10.1080/01596306.2021.1947780.
- Barnes, Marian. 2019. “Contesting and Transforming Care: An Introduction to a Critical Ethics of Care.” Pp. 17–37 in *Theorizing Feminist Ethics of Care in Early Childhood Practice: Possibilities and Dangers*, edited by R. Langford. London: Bloomsbury Academic.
- Biesta, Gert. 2008. “Pedagogy with empty hands: Levinas, education, and the question of being human.” Pp. 198–210 in *Levinas and Education: At the intersection of faith and reason*, edited by Egéa-Kuehne, D. New York: Routledge.

- Biesta, Gert. 2010. *Good Education in An Age of Measurement*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Biesta, Gert. 2013. *The Beautiful Risk of Education*. London: Routledge.
- Biesta, Gert. 2015. "What is Education For? On Good Education, Teacher Judgment, and Educational Professionalism." *European Journal of Education* 50(1):75–88. DOI:10.1111/ejed.12109.
- Bruzzone, Daniele. 2023. *Emotional life. Phenomenology, Education and Care*. Wiesbaden: Springer VS.
- Buber, Martin. 1990. *Ti i ja*. Beograd: Biblioteka Pana Dušickog.
- Clarke, Matthew, Charlotte Haines Lyon, Emma Walker, Linda Walz, Jordi Collet-Sabé, and Kate Pritchard. 2021. "The banality of education policy: Discipline as extensive evil in the neoliberal era." *Power and Education* 13(3):187–204. DOI:10.1177/17577438211041468.
- Clark, Alison. 2023. *Slow Knowledge and the Unhurries Child: Time for Slow Pedagogies in Early Childhood Education*. London: Routledge.
- Collet-Sabé, Jordi, and Stephen Ball. 2023. "Beyond school: The challenge of co-producing and commoning a different episteme for education." *Journal of Education Policy* 38(6):895–910. DOI:10.1080/02680939.2022.2157890.
- Collet-Sabé, Jordi. 2023. "Pre-modern epistemes inspiring a new global sociology of education imagination." *British Journal of Sociology of Education* 44(8):1249–1266. DOI:10.1080/0142569 518 2.2023.2195089.
- Collet-Sabé, Jordi, and Stephen Ball. 2024. "The School Is Irredeemable: Proposing Discomfort for a Different Future for Education." Pp. 185–199 in *Innovative School Reforms*, edited by Beasy, K., Maguire, M., te Riele, K., Towers. New York: Springer.
- Collet-Sabé, Jordi, and Stephen Ball. 2024a. "Without School: Education as Common(ing) Activities in Local Social Infrastructures – An Escape from Extinction Ethics." *British Journal of Educational Studies* 72(4):441–456. DOI :10.1080/00071005.2023.2298776.
- Common Worlds Research Collective. 2020. "Learning to become with the world: Education for future survival." Retrieved November 15, 2024 (<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000374032>).
- Cousins, Sarah Bernadette. 2017. "Practitioners' constructions of love in early childhood education and care." *International Journal of Early Years Education* 25(1):16–29.
- Crutzen, Paul, and Eugene F. Stoermer. 2000. "The 'Anthropocene'." *Global Change Newsletter* 41:17–18.
- Dadvand, Babak, and Hernan Cuervo. 2018. "Pedagogies of care in performative schools." *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education* 41(1):139–152. DOI:10.1080/01596306.2018.1486806.
- Dadvand, Babak and Hernan Cuervo. 2019. "Pedagogies of performative care and school belonging: lessons from an Australian school." *British Journal of Sociology of Education* 40(3):378–392. DOI:10.1080/01425692.2018.1552845.
- Dahlberg, Gunilla, Peter Moss, and Alan Pence. 2007. *Beyond Quality in Early Childhood Education and Care: Languages of Evaluation*. London: Routledge.
- Damasio, Antonio. 2005. *Descartes' Error: Emotion, reason and the human brain*. London: Penguin Books.
- Dowie-Chin, Tianna, and Stephanie Schroeder. 2020. "Critical, calculated, neoliberal: differing conceptions of care in higher education." *Teaching in Higher Education* 27(7):859–873. DOI:10.1080/13562517.2020.1749588.

- Edwards, Carolyn, Lella Gandini, and Geogre Forman, G., eds. 1993. *The Hundred Languages of Children*. New York: Ablex Publishing.
- Eisler, Riane, and Douglas Fry. 2019. *Nurturing our Humanity: How Domination and Partnership Shape Our Brains, Lives and Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Fielding, Michael, and Peter Moss. 2011. *Radical Education and the Common School*. New York: Routledge.
- Fisher, Berenice, and Joane Tronto. 1990. "Toward a Feminist Theory of Caring." Pp. 36–54 in *Circles of Care*, edited by E. Abel and M. Nelson. New York: SUNY Press.
- Flitner, Andreas. 2004. *Konrade, tako je govorila gospođa mama: O odgoju i ne-odgoju*. Zagreb: Educa.
- Freire, Paulo. 1996. *Pedagogy of Oppressed*. London: Penguin books.
- Freire, Paulo. 2017. *Pedagogija autonomije*. Beograd: Clio.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fry, Douglas. 2007. *The Human Potential for Peace: An anthropological challenge to assumptions about war and violence*. Oxford: Oxford University Press.
- Fry, Douglas, and Geneviève Souillac. 2017. "The Original Partnership Societies: Evolved Popenstisities for Equality, Prosociality and Peace." *Interdisciplinary Journal of Partnership Societies* 4(1). DOI:10.24926/ijps.v4i1.150.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York: Pantheon Books.
- Fuentes, Agustin. 2014. "Preliminary Steps Toward Addressing the Role of Nonadult Individuals in Human Evolution". Pp. 240–257 in *Ancestral Landscapes in Human Evolution: Culture, childrearing and social wellbeing*, edited by Narvaez, Darcia, Kristin Valentino, Agustin Fuentes, James McKenna, and Peter Gray. Oxford: Oxford University Press.
- Gatto, John Taylor. 2005. *Dumbing Us Down: The Hidden Curriculum of Compulsory Schooling*. Gabriola Island: New Society Publisher.
- Goldstein, Lisa. 1997. *Teaching with Love: A Feminist Approach to Early Childhood Education*. New York: Peter Lang.
- Goldstein, Lisa. 1998. "Teacherly Love: Intimacy, Commitment, and Passion in Classroom Life." *Journal of Educational Thought* 32(3):257–272.
- Grimmer, Tamsin. 2021. *Developing a Loving Pedagogy in the Early Years: How Love Fits with Professional Practice*. London and New York: Routledge.
- Grimmer, Tamsin. 2023. "Is there a place for love in an early childhood setting?" *Early Years* 44(3–4):525–538. Retrieved November 15, 2024 (<https://doi.org/10.1080/09575146.2023.2182739>).
- Haidt, Johnatan. 2001. "The Emotional Dog and its Rational Tail: A social intuitionist approach to moral judgment." *Psychological Review* 108(4):814–834. DOI:10.1037/0033-295X.108.4.814.
- Haidt, Johnatan. 2024. *The Anxious Generation: How the Great Rewiring of Childhood Is Causing an Epidemic of Mental Illness*. New York: Penguin Press.
- Haraway, Donna. 2016. "Staying with trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene." Pp. 34–76 in *Anthropocene or Capitalocene: Nature, history and crisis of capitalism*, edited by Moore, J. New York: PM Press.
- Heckman, James. 2000. "Policies to Foster Human Capital." *Research in Economics* 54(1):3–56. DOI:10.1006/reec.1999.0225.

- Heckman, James. 2006. "Skill Formation and the Economics of Investin in Disadvantaged Children." *Science* 30(5782):1900–1902. DOI:10.1126/science.1128898.
- Heckman, James, and Bas Jacobs. 2009. *Policies to Create and Destroy Human Capital in Europe*. Bonn: IZA.
- Henrich, Joseph, Steven Heine, and Ara Norenzayan. 2010. "The weirdest people in the world?" *Brain and Behavioral Sciences* 33(2–3):61–135. DOI:10.1017/s0140525x0999152x.
- Hewlett, Barry, and Michael Lamb, eds. 2005. *Hunter-Gatherer Childhoods: Evolutionary, developmental and cultural perspectives*. London and New York: Routledge.
- Hrdy, Sarah. 2009. *Mothers and Others. The evolutionary origins of mutual understanding*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Immordino-Yang, Marry Helen, and Antonio Damasio. 2007. "We Feel, Therefore We Learn: The Relevance of Affective and Social Neuroscience to Education." *Mind, Brain, and Education* 1(1):3–11. DOI: 10.1111/j.1751-228X.2007.00004.x.
- Immordino-Yang, and Marry Helen. 2011. "Implications of Affective and Social Neuroscience for Educational Theory." *Educational Philosophy and Theory* 43(1):98–103. DOI:10.1111/j.1469-5812.2010.00713.x.
- Immordino-Yang, Marry Helen, Linda Darling-Hammond, and Christina Krone. 2019. "Nurturing Nature: How Brain Development Is Inherently Social and Emotional, and What This Means for Education." *Educational Psychologist* 54(3):185–204. DOI:10.1080/00461520.2019.1633924.
- Kincheloe, Joe. 2008. *Knowledge and Critical Pedagogy, An Introduction*. Montral: Springer.
- Kohan, Walter. 2022. "Education and the Political Role of an Errant, Loving and Childlike Questioning." Pp. 115–122 in *Humanizing Education in the 3rd Millennium*, edited by Webster, S., Airaksinen, T., Batra, P., and Kozhevnikova, M. Singapore: Springer.
- Kozhevnikova, Margarita. 2022. "The Meaning of 'Human Education' for the Modern World." Pp. 13–23 in *Humanizing Education in the 3rd Millennium*, edited by Webster, S., Airaksinen, T., Batra, P., and Kozhernikova, M. Singapore: Springer.
- Kurth, Angela, and Darcia Narvaez. 2018. "Basic Needs Satisfaction and Its Relation to Sociomoral Capacities and Behavior." Pp. 91–133 in *Basic Needs, Wellbeing and Morality: Fulfilling Human Potential*, edited by D. Narvaez. Cham: Palgrave Macmillan.
- Langford, Rachel, and Jacqueline White. 2019. "Conceptualizing Care as Being and Doing in Ethical Interactions and Sustained Care Relationships in the Early Childhood Institution." Pp. 59–79 in *Theorizing Feminist Ethics of Care in Early Childhood Practice: Possibilities and Dangers*, edited by R. Langford. London: Bloomsbury Academic.
- Manning-Morton, Julia. 2006. "The Personal is Professional: Professionalism and the Birth to Threes Practitioner." *Contemporary Issues in Early Childhood* 7(1):42–52. DOI:10.2304/ciec.2006.7.1.42.
- Marojević, Jovana. 2023. „Mali veliki – pedagoška rasprava o epistemičkoj validaciji 'glasa' djeteta". Str. 57–72 u *Moć i uloga književnosti za djecu i mlade u savremenom društvu*, priredila S. Kalezić. Podgorica: Sekretarijat za kulturu i sport Podgorica, Fondacija „Dragan Radulović”.

- Massey, Doreen. 2002. "Editorial: Time to think." *Transactions of the Institute of British Geographers* 27(3):259–261.
- Maturana, Humberto, and Gerda Verden-Zöller. 2008. *The Origin of Humanness in the Biology of Love*. Exeter: Imprint Academic.
- Miškeljin, Lidija i Dragana Purešević. 2023. „Dva narativa dokumenata međunarodnih organizacija koja oblikuju predškolsko vaspitanje i obrazovanje”. Str. 91–99 u *U potrazi za kvalitetnim obrazovanjem i vaspitanjem*, priredili Z. Šaljić, S. Dubljanin i A. Pejatović. Beograd: Filozofski fakultet.
- Mortari, Luigina. 2022. *The Philosophy of Care*. Wiesbaden: Springer.
- Moss, Peter. 2014. *Transformative Change and Real Utopias in Early Childhood Education: A story of Democracy, experimentation and potentiality*. London and New York: Routledge.
- Moss, Peter, Gunilla Dahlberg, Susan Grieshaber, Susanna Mantovani, Helen May, Alan Pence, Sylvie Rayna, Beth Blue Swadener, and Miche Vandembroeck. 2016. "The Organisation for Economic Co-operation and Development's International Early Learning Study: Opening for debate and contestation." *Contemporary Issues in Early Childhood* 17(3):343–351. DOI:10.1177/1463949116661126.
- Motta, Sara, and Anna Bennett. 2018. "Pedagogies of care, care-full epistemological practice and 'other' caring subjectivities in enabling education." *Teaching in Higher Education* 23(5):631–646. DOI:10.1080/13562517.2018.1465911.
- Meklar, Piter. 2013. *Život u školama*. Beograd: Eduka.
- Merije, Filip. 2014. *Obrazovanje je vaspitanje: Etika i pedagogija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Murris, Karin. 2016. *The Posthuman Child*. Routledge.
- Murris, Karin and Walter Kohan. 2020. "Troubling troubled school time: posthuman multiple temporalities." *International Journal of Qualitative Studies in Education* 34(7):581–597. DOI:10.1080/09518398.2020.1771461.
- Narvaez, Darcia. 2013. "The 99 Percent-Development and Socialization Within an Evolutionary Context. Growing up to Become 'A Good and Udeful Human Being'." Pp. 341–359 in *War, Peace, and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Culture Views*, edited by D. Fry. Oxford: Oxford University Press.
- Narvaez, Darcia. 2016. *Embodied morality: Protectionism, engagement and imagination*. New York: Palgrave Macmillan.
- Narvaez, Darcia. 2019. "Original Practices for Becoming and Being Human." Pp. 90–110 in *Indigenous Sustainable Wisdom: First-Nation Know-How for Global Flourishing*, edited by D. Narvaez, F. Arrows, E. Halton, B. Collier, and G. Enderle. New York: Peter Lang.
- Narvaez, Darcia, Lijuan Wang, and Ying Cheng. 2016. "The evolved developmental niche in childhood: Relation to adult psychopathology and morality." *Applied Developmental Science* 20(4):294–309. DOI:10.1080/10888691.2015.1128835.
- Nguyen, Minh T. N., Roberta Zavoretti, and Joan Tronto. 2017. "Beyond the Global Care Chain: Boundaries, Institutions and Ethics of Care." *Ethics and Social Welfare* 11(3):199–212, DOI:10.1080/17496535.2017.1300308.
- Noddings, Nell. 2013. *Caring. A relational Approach to Etchocs and Moral Education*. Oakland, California: University of California Press.

- OECD. 2021. *Beyond Academic Learning: First Results from the Survey of Social and Emotional Skills*. Paris: OECD Publishing.
- O'Flynn, Gabrielle, and Eva Bendix Petersen. 2007. "The 'good life' and the 'rich portfolio': Young women, schooling and neo-liberal subjectification." *British Journal of Sociology of Education* 28(4):459–472.
- Oliveira-Formosinho, Julia, and de Sousa, Joana. 2019. "Developing pedagogic documentation: Children and educators learning the narrative mode." Pp. 32–51 in *Understanding pedagogic documentation in early childhood education*, edited by J. Formosinho and J. Peeters. London: Routledge.
- O'Connor, Dee, Christine Robinson, Linda Cranley, Genevieve Johnson, and Ainslie Robinson. 2019. "Love in education: West Australian early childhood pre-service teachers' perspectives on children's right to be loved and its actualisation within their future practice." *Early Child Development and Care* 190(15):2402–2413. DOI:10.1080/03004430.2019.1574778
- Osgood, Jayne. 2006. "Professionalism and Performativity: The Feminist Challenge Facing Early Years Practitioners." *Early Years* 26(2):187–199. DOI:10.1080/09575140600759997.
- Osgood, Jayne. 2010. "Reconstructing professionalism in ECEC: The case for the critically reflective emotional professional." *Early Years* 30(2):119–133. DOI:10.1080/09575146.2010.490905.
- Page, Jools. 2011. "Do mothers want professional carers to love their babies?". *Journal of Early Childhood Research* 9(3):310–323. DOI:10.1177/1476718X11407980.
- Page, Jools. 2018. "Characterising the principles of Professional Love in early childhood care and education." *International Journal of Early Years Education* 26(2):125–141. DOI: 10.1080/09669760.2018.1459508.
- Payne, Phillip, and Brian Wattchow. 2009. "Phenomenological deconstruction, slow pedagogy and the corporeal turn in wild environment/outdoor education." *Canadian Journal of Environmental Education* 14(1):15–32.
- Purcell, Martin, Jools Page, and Jim Reid. 2022. "Love in a Time of *Colic*: Mobilizing *Professional Love* in Relationships with Children and Young People to Promote Their Resilience and Wellbeing." *Child & Youth Services* 43(1):3–27. DOI:10.1080/0145935X.2020.1820320.
- Ranciere, Jacques. 2010. *Učitelj neznanica: Pet lekcija iz intelektualne emancipacije*. Zagreb: Multimedijalni institut .
- Recchia, Susan, Minsun Shin, and Carolina Snaider. 2018. "Where is the love? Developing loving relationships as an essential component of professional infant care." *International Journal of Early Years Education* 26(2):142–158. DOI:10.1080/09669760.2018.1461614.
- Rinaldi, Carla. 2006. *In dialogue with Reggio Emilia: Listening, researching and learning*. London: Routledge.
- Robert-Holmes, Guy, and Peter Moss. 2021. *Neoliberalism and Early Childhood Education: Markets, Imaginaries and Governance*. London: Routledge:
- Rosen, Rachel. 2019. "Care as Ethic, Care as Labor." Pp. 79–99 in *Theorizing Feminist Ethics of Care in Early Childhood Practice: Possibilities and Dangers*, edited by R. Langford. London: Bloomsbury Academic.
- Ryan, Richard, and Edward Deci. 2000. "Self-determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development and Well-Being." *American Psychologist* 55(1):68–78. DOI: 10.1037//0003-066x.55.1.68.

- Ryan, Richard, and Edward Deci. 2017. *Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness*. New York: The Guilford Press.
- Ryan, Richard, and Edward Deci. 2019. "Brick by brick: The origins, development, and future of self-determination theory." Pp. 111–156 in *Advances in motivation science*, edited by A. J. Elliot. Amsterdam : Elsevier.
- Ryan, Richard, Edward Deci, Wendy Grolnick, and Jennifer La Guardia. 2015. "The Significance of Autonomy and Autonomy Support in Psychological Development and Psychopathology." Pp. 794–849 in *Developmental Psychopathology*, edited by D. Cicchetti, and D. Cohen. New Jersey: John Wiley and Sons.
- Saevi, Tone. 2012. "Lived Relationality as Fulcrum for Pedagogical-Ethical Practice." Pp. 79–85 in *Making Sense of Education: Fifteen Contemporary Educational Theorists in their own Words*, edited by G. Biesta. Stirling: Springer.
- Sahlberg, Pasi. 2012. "Global educational reform movement is here!" Retrieved September 23, 2024 (<https://pasisahlberg.com/global-educational-reform-movement-is-here/>).
- Sousa, Diana, and Peter Moss. 2023. "Towards democratic culture and political practice in early childhood education: The case for transformative change at a time of converging crisis." *ETD – Educação Temática Digital* 25:1–23.
- Sousa, Diana, and Peter Moss. 2024. "From anger to dreaming to real utopias: Re-thinking, re-conceptualising and re-forming (early childhood) education in the conditions of the times." *Global Studies of Childhood* 14(3):250–263. DOI:10.1177/20436106241267781.
- Stojanov, Krassimir. 2022. "Democratic Education and Epistemic Injustice." Pp. 83–92 in *Humanizing Education in the 3rd Millennium*, edited by S. Webster, T. Airaksinen, P. Batra, and M. Kozhernikova. Singapore: Springer.
- Tadić, Aleksandar. 2023. „Vredi li boriti se za vaspitanje? Str. 21–37 u *Novi horizonti vaspitanja i obrazovanja*. Beograd: Univerzitet u Beogradu: Učiteljski fakultet.
- Taggart, Geoff. 2019. "Cultivating Ethical Dispositions in Early Childhood Practice for an Ethic of Care: A Contemplative Approach." Pp. 97–125 in *Theorizing Feminist Ethics of Care in Early Childhood Practice: Possibilities and Dangers*, edited by R. Langford. London: Bloomsbury Academic.
- Taylor, Affrica. 2017. "Beyond stewardship: common world pedagogies for the Anthropocene." *Environmental Education Research* 23(10):1448–1461. DOI:10.1080/13504622.2017.1325452.
- Taylor, Affrica. 2019. "Countering the conceits of the Anthropos: scaling down and researching with minor players." *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education* 41(3):340–358. DOI:10.1080/01596306.2019.1583822.
- Taylor, Affrica, Tatiana Zakharova, and Maureen Cullen. 2021. "Common Worlding Pedagogies: Opening Up to Learning with Worlds." *Journal of Childhood Studies* 46(4):74–88. DOI:10.18357/jcs464202120425.
- Todd, Sharon. 2012. "Going to the Heart of the Matter." Pp. 79–85 in *Making Sense of Education: Fifteen Contemporary Educational Theorists in their own Words*, edited by G. Biesta. Stirling: Springer.
- Tronto, Joan. 2010. "Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose." *Ethics and Social Welfare* 4(2):158–171. DOI:10.1080/17496535.2010.484259.
- Tronto, Joan 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

- Tronto, Joan. 2013. *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*. New York: New York University Press.
- Tronto, Joan. 2015. *Who cares? How to reshape a democratic politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Tronto, Joan. 2017. "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism." *International Journal of Care and Caring* 1(1):27–43. DOI:10.1332/239788217X14866281687583.
- Urban, Mathias. 2019. "The Shape of Things to Come and what to do about Tom and Mia: Interrogating the OECD's International Early Learning and Child Well-Being Study from an anti-colonialist perspective." *Policy Futures in Education* 17(1):87–101. DOI:10.1177/1478210318819177.
- van Schaik, Carel, and Judith Burkart. 2009. "Mind the gap: Cooperative breeding and the evolution of our unique features." Pp. 477–496 in *Mind the gap: Tracing the origins of human universals*, edited by P. M. Kappeler and J. Silk. Heidelberg: Springer Berlin.
- Warin, Jo. 2017. "Creating a whole school ethos of care." *Emotional and Behavioural Difficulties* 22(3):188–199. DOI:10.1080/13632752.2017.1331971.
- Weaver, John. 2022. "(Non-)Human Education in the Capitalocene." Pp. 33–45 in *Humanizing Education in the 3rd Millennium*, edited by R. S. Webster, T. Airaksinen, P. Batra, and M. Kozhernikova. Singapore: Springer.
- Webster, Scott. 2022. "Rehumanizing education policies." Pp. 63–73 in *Humanizing Education in the 3rd Millennium*, edited by R. S. Webster, T. Airaksinen, P. Batra, and M. Kozhernikova. Singapore: Springer.
- White, Jayne, and Mikhail Gradovski. 2018. "Untangling (some) philosophical knots concerning love and care in early childhood education." *International Journal of Early Years Education* 26(2):201–211. DOI:10.1080/09669760.2018.1458602.
- Winnicot, Donald W. 2018. *Thinking about Children*. London and New York: Routledge.
- Zembylas, Michalinos, Vivienne Bozalek, and Tammy Shefer. 2014. "Tronto's notion of privileged irresponsibility and the reconceptualisation of care: implications for critical pedagogies of emotion in higher education." *Gender and Education* 26(3):200–214. DOI:10.1080/09540253.2014.901718.
- Žiru, Anri. 2011. *O kritičkoj pedagogiji*. Beograd: Eduka.

Jovana Marojević

OBEDIENT BEINGS: ON PEDAGOGY AS A PRACTICE OF ETHICS OF CARE

Summary

Many authors point out that it is necessary to reinvent the meaning of *human education*, which in WEIRD societies is based on the thesis of man as *homo economicus*. The neoliberal educational agenda is primarily anthropocentric in orientation, based on the idea of autonomous individuals, who primarily develop competencies in the process of education, raising their own and national economies' competitiveness. Academic and educational (in the classical sense of character education) goals are strongly polarized, which is particularly visible in the neglect of social, emotional and moral values in the curricula. In this regard, care and love, as constitutive pedagogical practices, are further banished from contemporary pedagogical theories. This can be

manifested in specific *impersonal professionalism* in the educational context, in the abolition of physicality and emotionality in learning and pedagogical interactions, and in *care-less* educational policies. The result of these specific practices is an onto-epistemic injustice that permeates all aspects of banking and apersonally understood processes of education. As a kind of counter-narrative, we consider the question of love and the ethics of care/*caring with* as a new democratic ideal that could revitalize and re-establish education as an event of meeting everyone with everyone, and with themselves.

Keywords: ethics of care, ontoepistemic injustice, neoliberal educational policy, critical pedagogy, slow pedagogy.

Srđan Damnjanović

FILOZOFSKO OBRAZOVANJE I MENTALNO ZDRAVLJE: PARADOKSALNI ZAHTEVI I RADIKALNO MIŠLJENJE

SAŽETAK

Tekst predstavlja radikalnu kritiku savremenog obrazovnog sistema kroz teorijski okvir Altiserove teorije ideoloških aparata, Gramšijevе hegemonije i Lakanove psihoanalize. Polazim od teze da školski aparat, kao dominantni državni ideološki aparat u kapitalizmu, oblikuje subjekte prilagodene reprodukciji postojećih klasnih i ideoloških odnosa, pri čemu se i nastava filozofije uključuje u taj proces, umesto da ga razotkriva. Interpelacija funkcioniše kroz paradoksalne zahteve (npr. empatija u takmičarskom kontekstu), što vodi ne samo ideološkoj nego i psihološkoj alijenaciji. Mentalno zdravlje sagledavam kao normativni instrument prilagodavanja, a ne kao rezultat autentičnog „rada na sebi“, dok alternativnu liniju mišljenja – psihoanalitičku, antihumanističku i „strukturalističku“ – koristim za afirmaciju nesvodive borbe i otpora. Filozofija se ovde postavlja kao potencijalni alat oslobađanja, koji treba da raskine sa ritualizovanom i depolitizovanom praksom, kao i da prepozna učionicu kao političko bojno polje. U tekstu zagovaram transformaciju obrazovanja iz aparata prilagodavanja u prostor kritičke subjektivacije, u kojem učenik postaje akter mišljenja, a nastavnik figura koja treba da omogući simbolički rad. Autentično obrazovanje ne integriše, već subvertira, uspostavljajući mogućnost da subjekt deluje iz pozicije slobode, a ne funkcionalnosti. Izazivajući alijenirane učionice nalazi Ransijer, koji, za razliku od Altisera, ne podvodi obrazovanje samo pod mehanizam interpelacije, nego nastoji da učionicu pretvori u poligon jednakosti i emancipacije.

KLJUČNE REČI

nastava filozofije, radikalna psihoanaliza, mentalno zdravlje, obrazovni aparat, ideologija, interpelacija.

Polazeći od teorijskih uvida Luja Altisera (Louis Althusser), Antonija Gramšija (Antonio Gramsci), Žaka Lakana (Jacques Lacan) i drugih relevantnih mislilaca, pokušaću da artikulišem sopstveni doživljaj vaspitno-obrazovnog procesa. Na osnovu višedecenijskog iskustva, uočavam da preporučene reforme, koje za cilj imaju unapređenje nastave filozofije i njeno pozicioniranje na viši pedagoški nivo, često proizvode paradoksalne efekte – umesto afirmacije, dolazi do marginalizacije filozofije, pa čak i njenog nestajanja iz nastavnih programa. Slična tendencija uočava se i u pokušajima

Srđan Damnjanović, Univerzitet Privredna akademija u Novom Sadu, Pravni fakultet za privredu i pravosuđe; Karlovačka gimnazija: srdjan.damnjanovic@pravni-fakultet.info



deklarativnog povezivanja filozofije sa brigom o mentalnom zdravlju, pri čemu umesto suštinske integracije dolazi do formalnog i površnog tretmana filozofske misli.¹ Razliku između deklariranih obrazovnih praksi i njihovog naličja prvi je obelodanio Gramši (Gramsci 1971:24–43), u kritici obrazovne reforme koju su pokušali da sprovedu filozofi sa ministarskih pozicija, Dentile (Giovanni Gentile) i Kroče (Benedetto Croce). Reč je o netematizovanoj vezi ideologije, hegemonije i obrazovanja koja, izgleda redovno, uspostavlja paradoksalne zahteve. Kao deo ideološkog aparata koji aktivno učestvuje u reprodukciji društvenih odnosa, nastava filozofije dovodi u pitanje one vrednosti koje nominalno zastupa.

Kako je do toga došlo? Luj Altiser obrazovno-vaspitne prakse analizira u okviru državnog ideološkog aparata, posredstvom koncepta interpelacije. Jedan od ključnih mehanizama samoprepoznavanja subjekta, odnosno interpelacije, upravo je škola (Altiser 2009). Ideologija se ne prenosi putem eksplicitnih parola i govora, već deluje posredstvom obrazovnih i nastavnih praksi, kao mehanizam subjektivnog prepoznavanja i samoprepoznavanja (interpelacija). Altiser polazi od pretpostavke da subjekti „dobrovoljno” prihvataju da žive unutar klasnih, rodničkih i drugih identitetskih kategorija, pri čemu se izbor identiteta odvija kroz delovanje državnih ideoloških aparata (Chandler and Munday 2011). U okviru obrazovnog procesa, zahtev za mentalnim zdravljem pojavljuje se kao izrazito anomičan, a njegova cena jeste upravo mentalno zdravlje, kao i postupno povlačenje filozofije iz obrazovnog sistema.

Teorijski prospekt: interpelacija, hegemonija i mentalno zdravlje

Državni aparati obraćaju se pojedincu na različite načine – kroz eksplicitne pozive, poput policijskog „Hej, ti tamo”, kroz prozivku u okviru privilegovanih obrazovnih institucija, ili drugim mehanizmima. U školskom kontekstu, proces interpelacije subjekta posebno je izražen i odvija se svakodnevno, na primer u formi poziva nastavnika: „Petroviću, reci mi nešto

¹ Tekst obuhvata višestruko razvijene i argumentovano potkrepljene teze izložene tokom tribine „Filozofija i mentalno zdravlje”, održane u organizaciji gimnazije Svetozar Marković, uz podršku Srpskog filozofskog društva (Novi Sad, 27. 11. 2024). Učesnici tribine bili su dr Damir Smiljanić, dr Izabela Huber i dr Srđan Damnjanović, uz medijaciju mr Aleksandra Krstića. U okviru izlaganja nastojao sam da sažmem različita teorijska stanovišta o savremenoj nastavi filozofije, te da ih povežem sa učenjem Emila Dirckema (Émile Durkheim) o fenomenu anomije. Posebnu zahvalnost dugujem Nađi Veselinović, učenici Karlovačke gimnazije, čija su pitanja otvorila prostor za dublje promišljanje odnosa između alijenacije i školskog aparata, kao i dijaloga između Kafkine književne imaginacije i Marksove teorijske misli.

o Francuskoj revoluciji!” Ukoliko školski aparat zakaže u interpelaciji subjekta, tu funkciju preuzimaju represivni aparati, poput policije i/ili kriminalnih struktura. Teško je zamisliti eksplicitniji primer interpelacije od prozivanja učenika putem školskog dnevnika – prakse koja je danas prešla u digitalnu sferu.

Interpelacija koju sprovodi državni ideološki aparat (škola) poseduje ključnu funkciju u reprodukciji društvenih odnosa. Državni ideološki aparati usmereni su na postizanje zajedničkog cilja: reprodukciju proizvodnih odnosa, odnosno kapitalističkog odnosa eksploatacije. Ovaj aparat sastoji se od različitih komponenti, počevši od obrazovnog, religijskog, porodičnog, političkog, sindikalnog, pa do informativnog i kulturnog aparata (Altiser 2009). U međusobnom odnosu različitih aparata dominira jedan, a to je škola, kojoj je pripisana posebno privilegovana uloga. Dok je u doba feudalizma crkva zauzimala centralnu poziciju kao najvažniji ideološki aparat, savremeno društvo postavlja obrazovni aparat u dominantnu funkciju.

Škola preuzima decu iz svih društvenih slojeva i, koristeći različite metode – nove ili tradicionalne – u periodu kada su ona najosetljivija, usađuje im „veštine” oblikovane vladajućom ideologijom (jezik, aritmetika, poznavanje prirode, nauke, književnost), kao i samu vladajuću ideologiju u čistom obliku (etika, građansko obrazovanje, filozofija). Na taj način, škola oblikuje subjekte prilagođene proizvodnim potrebama: prvo kao radna snaga, zatim kao srednji kadar, dok se manji broj njih pozicionira na vrh društvene strukture ili ostaje u intelektualnoj poluzaposlenosti. Uz određeni stepen sreće, pojedinci postaju akteri eksploatacije (kapitalisti, menadžeri), zatim činioци represije (vojnici, policajci, političari, administratori), ili profesionalni ideolozi i sveštenici (Altiser 2009:44). Na taj način, „tranžirana” masa dece postaje spremna za zauzimanje društvenih pozicija: ulogu eksploatisanih karakterišu nacionalizam, moralizam i apolitičnost („građansko vašpitanje”); ulogu činilaca eksploatacije definišu sposobnosti naređivanja i međuljudske komunikacije („odnosi sa ljudima”); subjekti represije prepoznaju se po veštinama naređivanja, manipulacije i stvaranja poslušnosti („bez rasprave”); dok profesionalni ideolozi poseduju sposobnost ophođenja sa drugima kroz poštovanje ili prezir, koristeći ucenu i demagogiju u skladu sa zahtevima morala, vrline i nacionalne uloge u svetu (Altiser 2009:44).

Odnos između Altisrove teorije interpelacije i Gramšijeve koncepcije hegemonije nije teško uočiti, a sam Altiser navodi Gramšija kao svog pretходnika u okviru „kritike ideologije” (Altiser 2009:26). Gramšijeve preokupacije su i danas u središtu debata o obrazovanju. Shodno Gramšijevim tezama, najvažnije polje proizvodnje hegemonije nalazi se unutar obrazovanja. Hegemoniju definiše kao sposobnost vladajuće klase da nametne svoju sliku sveta kao „zdrav razum” (*common sense*) celom društvu, ne

kroz nasilje, već putem „dobrovoljnog” konsenzusa. Za Gramšija, škola je sredstvo za stvaranje intelektualaca različitih stepena, pri čemu tehnička specijalizacija znanja ide ruku podruku sa proširenošću osnovnog obrazovanja (Gramsci 1959:314). U tom kontekstu, nastavnik ili učitelj postaje uzorna figura organskog intelektualca. Svaka društvena grupa, nastajući u okviru bitne funkcije u svetu ekonomske proizvodnje, stvara sebi organski jedan ili više slojeva intelektualaca koji joj obezbeđuju homogenost i svest o sopstvenoj ulozi, ne samo u ekonomskom, već i u društvenom i političkom polju. Pored toga što „industrijski kapitalista” poseduje izuzetnu upravljačku ili tehničku (ne)spособnost, stvarajući tehničare, potrebni su mu i organizatori kulture i prava, koji organizuju poverenje kupaca robe i funkcionišu kao „organizatori organizatora” (Gramši 2018). Tako, obrazovni sistem ne proizvodi samo radnike, već i organizatore i intelektualce koji održavaju društveni poredak. Tezom o uvođenju klasne prevlasti koja nije prisilna, Gramši pre Altiseru implicitno postavlja obrazovni aparat u prvi plan. Obrazovni aparat obezbeđuje hegemoniju jedne klase na osnovu dobrovoljnog pristanka.

Ipak, pored ovih sličnosti, postoji i jasna razlika između Altiserove i Gramšijeve koncepcije. Altiserova koncepcija je znatno pasivnija: subjekt se posmatra prvenstveno kao proizvod interpelirajućeg državnog ideološkog aparata, dok za Gramšija organski intelektualac poseduje prevratnički potencijal. Unutar Gramšijevog koncepta već postoje ohrabrujuće naznake: organskog intelektualca ne krasi tek elokvencija i sposobnost povezivanja osećanja i strasti. Pored toga što poseduje znatnu moć ubeđivanja, on je više organizator nego prenosilac znanja (Gramši 1959:313). Nastavnik zauzima mesto prijatelja-vodiča, a njegov cilj je da izazove spontan i autentičan napor učenika, koji treba da se ustali, sačuva i razvije (Gramsci 1971). Gramšijeve ideje ne samo da su direktno uticale na Altiseru, već su imale snažan uticaj i na formiranje radikalne teorije obrazovanja, od pedagogije potlačenih, u kojoj je zadatak učitelja da kao organski intelektualac razvije kritičku svest i umesto „bankarskog” modela obrazovanja promovise dijalog i zajedništvo učenika i učitelja (Freire 2005), pa sve do savremenih pristupa kurikulumu kao ideološkom aparatu. Upravo „neutralnost znanja” proizvodi ideološki sadržaj (Apple 1990).

Teza o reprodukciji proizvodnih odnosa putem usvajanja navodno neutralnih veština i znanja Altiseru je mogla biti poznata posredstvom Barta (Roland Barthes). Pretpostavljam da je Altiser poznao Bartovo učenje o interpelacijskoj, zapovednoj strukturi mita i o njegovoj relaciji prema jeziku. Tehnička znanja, ali i čitanje, pisanje, računanje – tzv. „funkcionalna pismenost”, prenosi ideologija vladajuće klase i to pod maskom neutralnog znanja ili univerzalnih vrednosti (npr. građansko vaspitanje, verska nastava).

Primer je dobro poznat: gimnazijalac otvara latinsku gramatiku i u njoj čita rečenicu *quia ego nominur leo*. Rečenica je višesmislena. Pored osnovnog smisla: „jer ja se zovem lav”, rečenica govori još nešto. Objašnjavajući pravila slaganja, rečenica upućena učeniku gimnazije suočava subjekta sa semiološkim sistemom širim od jezika. Tu je označeno (gramatički primer) i značenje kao međusobna veza označavajućeg i označenog. Veza interpelira svojim značenjem: ja, svojim mestom u gimnaziji, utemeljujem čitavo društvo, ne radeći ništa drugo nego ono što je moj posao, učeći latinski jezik. Pri tome odbijam sebe da odredim kao buržuja (praksa eksnominacije) ili posredstvom bilo kod drugog identiteta. Ja sam samo onaj ko više ili manje marljivo – uči (Bart 1971:270–290). Individue uhvaćene interpelacijom počinju delovati same od sebe, ispunjavajući „samo svoju dužnost“ ili „samo radeći svoj posao”. Svaka promena ideologije utiče na drugačije pozicioniranje subjekta, kao i na navodno slobodan izbor različitih praksi koje proizilaze iz tog pozicioniranja. Biti u školi, vrtu, teretani ili kod psihologa, stvar je interpelacije, odnosno delovanja državnog ideološkog aparata. Kako ideologija ne poseduje materijalnu egzistenciju, ona nužno egzistira u aparatu ili u nekoj praksi, interpelirajući, tj. regrutujući subjekte. Interpelacija se vrši protivrečnim, anomičnim zahtevima, a od toga kako su oni razrešeni zavisi njen ishod – da li će interpelirani zauzeti svoje mesto, ili će ispasti iz igre (što je još jedan vid interpelacije).

Lakan nije posvetio znatniju pažnju vaspitno-obrazovnom procesu, ali se iz njegovog učenja može izvesti kritika institucionalnog obrazovanja, kao i trasirati izlaz iz alijenirane nastave, o čemu će više reći biti na kraju teksta. Prvo, Lakan upućuje na nimalo slučajne analogije sa zanatskim veštinama u sokratskim dijalozima. Filozofija započinje tako što u većoj meri zadržava model ropskog znanja, a priznanje da nešto zna, rob zadobija kroz podsmeh (Lacan 2007:22). Lakan na nivo centralne scene podiže „kvarenje” koje obeležava rađanje filozofije iz dijaloga *Menon*. Vođen Sokratovim pitanjima, rob evocira matematičko znanje za koje nije znao da ga poseduje. Ovaj pomak od zanatskog znanja do teorijske episteme koja na kraju preoblikuje i ropske zanate jedan je od delova Lakanove tvrdnje da je filozofija u stanju da „pokvari” i radno znanje robova (Sharpe 2015:59). Lakan insistira na „kvarenju” i dalje: filozofija, artikulišući diskurs gospodara, u svojoj evoluciji pokazuje krađu, otmicu i oduzimanje znanja – operacijom gospodara. Na kraju, struktura diskursa gospodara obavezuje roba da on najbolje zna ono što gospodar hoće, jer da gospodar sâm zna, ne bi bio gospodar (Damnjanović 2021: 287). Lakan iz temelja pretresa zgradu filozofskog mišljenja, vraćajući filozofsko obrazovanje na liniju borbe.

U skladu sa iznesenim argumentima, moguće je jasno uočiti genezu represivnih aspekata savremenog obrazovnog aparata. Tradicionalni

mehanizmi ispitivanja i kažnjavanja, koji su bili karakteristični za dominaciju crkve kao ideološkog aparata, zamenjeni su navodno neutralnim znanjima i veštinama, upakovanim u diskurs pedagoške korektnosti i proceduralne zaštite prava deteta. Međutim, iza ove prividne neutralnosti ostaje prisutan niz kontradiktornih zahteva. Učenici se pozivaju na solidarnost i empatiju, dok se istovremeno od njih očekuje stalno učestvovanje u kompetitivnim procesima – takmičenjima, akumulaciji nagrada i bodova – čime se reprodukuje logika sistema koji favorizuje individualna postignuća u funkciji očuvanja postojećeg obrazovnog poretka.

Hegemonija, koja je izazvana i proizvedena procesom interpelacije, ostvaruje se po cenu anomalije mentalnog zdravlja. Na postojanje snažne povezanosti između mentalnog zdravlja i akademskih postignuća (Aleksić Hil et al. 2024), ukazaću kroz analizu sistemskog okvira savremene nastave, unutar kojeg dominiraju anomični i paradoksalni zahtevi. Upravo ti paradoksalni zahtevi funkcionišu kao destabilizujući činilac mentalnog zdravlja. Nastala konfuzija pritom nije proizvoljna ni privremena; naprotiv, ona je konstitutivni element imaginarne, odnosno ideološke dimenzije obrazovnog procesa, u okviru kojeg dolazi do ideološke interpelacije subjekta.

Ekskrement filozofije i poredak anomalije

Luj Altiser problem nastave sagledava u kontekstu kritike humanističke ideologije i funkcionisanja obrazovnog državnog aparata. U skladu sa njegovim teorijskim okvirom, formulišem tezu prema kojoj je nastava filozofije deo državnog ideološkog aparata, koji aktivno učestvuje u reprodukciji postojećih društvenih odnosa, pri čemu – kroz paradoksalne intencije – dovodi u pitanje upravo one vrednosti koje nominalno zastupa. Ista logika može se uočiti i u savremenim diskursima o mentalnom zdravlju. Za označavanje tog konstitutivnog nesklada koristim već etablirani termin – anomalija. Anomalija se može razumeti kao stanje subjekta koje nastaje usled nepodudarnosti između važećih normi i zahteva društvene realnosti. Uzrok anomalije leži u nesrazmeri između društvenih očekivanja (normi na kojima društvo počiva) i dostupnih sredstava za njihovo ostvarenje (Gidens 2003:216). U takvom kontekstu, „dobro funkcionisati“ u disfunkcionalnom društvu postaje nemoguće. Sama cena društvenog funkcionisanja postala je previsoka, dok su individua, porodica i škola pretvorene u eksperimentalne prostore u kojima se sprovode i ispituju ideje neoliberalnog kapitalizma.

Mentalno zdravlje, koje se u različitim filozofskim epohama i kontekstima pojavljuje kroz raznolike filozofske kategorije, predmet je filozofske refleksije još od antičkog perioda. Ipak, savremena, merodavna definicija mentalnog zdravlja ne potiče iz filozofije, već iz dominantnih institucionalnih

diskursa, uprkos činjenici da sâm koncept ima filozofsku genezu. Prema definiciji koju nudi Svetska zdravstvena organizacija, mentalno zdravlje predstavlja stanje mentalnog blagostanja koje omogućava pojedincu da se uspešno nosi sa svakodnevnim stresovima, ostvari svoje sposobnosti, kvalitetno uči i radi, te da konstruktivno doprinosi zajednici (World Health Organisation 2022). Ovakve definicije akcenat stavljaju na prakse koje vode funkcionalnoj ravnoteži ličnosti, uz izostanak psihičkih poremećaja i izraženih socijalnih konflikata. Ipak, ovom selektovanom pristupu nedostaje filozofska dimenzija: problem mentalnog zdravlja u okviru obrazovnih institucija postaje administrativno i proceduralno pitanje, delegirano psiholozima i pedagogima. Na kraju istraživanja, zvaničnom i normativnom konceptu mentalnog zdravlja suprotstavljam stanovište radikalne, odnosno kritičke psihoanalize, koja na mesto funkcionalnosti i adaptabilnosti postavlja borbu i aktivno delovanje.

Svakog trećeg četvrtka u novembru obeležava se Svetski dan filozofije, kroz niz tribina, predavanja i radionica organizovanih širom sveta u cilju afirmacije filozofske misli i njenog mesta u savremenom društvu. Ova inicijativa potekla je iz UNESCO-a 2002. godine, sa ciljem da se istakne „trajna vrednost filozofije i njen doprinos razvoju svake kulture i svakog pojedinca“ (Unesco 2024). Posebnu, gotovo bunjuelovsku dimenziju ovom datumu daje činjenica da se ponekad poklapa sa obeležavanjem Dana toaleta, koji su Ujedinjene nacije ustanovile 19. novembra s namerom da podstaknu globalne napore u rešavanju sanitarne krize (United Nations 2017). U notornoj sceni iz filma *Diskretni šarm buržoazije* (Buñuel 1974), pripadnici srednje klase zamenjuju ritual večere zajedničkim činom defekacije, čime se simbolički uspostavlja logika obrnutog sveta.

U tom kontekstu, čin proslave Dana filozofije ne mora se nužno tumačiti isključivo kao groteskna inverzija hijerarhije vrednosti – u kojoj su „niže“ vrednosti uzdignute iznad „viših“ – već i kao simptom jedne dublje, suštinski antifilozofske tendencije. Filozofija se, iz perspektive alijeniranog društva, pojavljuje kao eksces: višak koji ne nalazi svoje mesto u sistemu korisnosti, poput neiskorišćenog ostatka koji treba odstraniti. Njena eliminacija postaje samorazumljiva, nalik na rutinski, gotovo ritualni čin telesnog izlučivanja.

Unutar same filozofske tradicije postoje pokušaji koji legitimišu ovu marginalizaciju. Tako, prema Persu (Charles Sanders Peirce), metafizičke tvrdnje predstavljaju „besmisleno brbljanje“ koje valja odbaciti kao „apsurdno smeće“, ostavljajući filozofiji tek zadatak da se ograniči na probleme dostupne empirijskom istraživanju u okviru „istinskih“ nauka (Peirce 1993:202). Persovu poziciju ovde podvrgavam kritici, sa stanovišta njene utemeljenosti. Smeštanjem u unapred određeni, simbolički „sporedan“

datum, filozofija zaista poprima karakter suviška. Groteska datuma time postaje ogledalo stvarnog položaja filozofije u alijeniranom društvu – mesta gde se ona ne doživljava drugačije do kao brbljiva, neupotrebljiva i odbačena misao. U skladu sa racionalnošću tog sveta, filozofija se percipira kao smeće koje treba napustiti u korist pozitivnih nauka i njihovih verifikacionih metoda. U takvoj konfiguraciji, filozofija ne može da se javi drugačije nego kao otpadak.²

Antonio Gramši tematizuje kalendarsku alijenaciju kroz kritiku simboličke fiksiranosti datuma, oslanjajući se na primer Nove godine, čije proslavljanje transformiše ono živo i značajno u formalizovanu i ispraznu rutinu. Ova opservacija, međutim, može se primeniti na svaku institucionalizovanu godišnjicu, uključujući i Dan filozofije, čiji učinak može biti upravo suprotan od deklarativne svrhe. Kada se filozofska delatnost vezuje za određeni datum, ona podleže procesu petrifikacije: gubi vitalnost, a njeno praktikovanje vremenski se ograničava, podvrgavajući se logici „rokova dospeća” i tržišne racionalnosti. U tom smislu, datum ne samo da uspostavlja spoljašnju organizaciju filozofskog rada, već i prekida kontinuitet između života i duha (Gramsci 2015). Filozofija, koja bi trebalo da se ostvaruje kao svakodnevna praksa mišljenja, bivstvuje isključivo kao izuzetak – što je čini marginalizovanom i odbačenom. U tom kontekstu, razmatranje razotudjenja nastave filozofije i njenog potencijalnog doprinosa mentalnom zdravlju ne postavljam unutar okvira simbolički privilegovanog datuma, već u relaciji sa stvarnim uslovima i postojećim društvenim odnosima u kojima filozofija zauzima tugaljiv, potisnut položaj.

Dakle, natrag u učionicu!

Uprkos svojoj prividnoj neutralnosti, učionica mora biti simbolički osvetljena i kritički osvojena, budući da je od samog početka obeležena anomičnošću. Ovu anomičnost pokušaću da osvetlim kroz razliku između filozofske prakse i spontane predstave o njoj, kao i kroz samu prostorijsku učenja – učionicu, odnosno „mislionicu”, kako je ironično naziva Aristofan (Aristophanes). U percepciji „mislionice”, kao i u njoj samoj, deluju

2 Dogodilo se da se Dan filozofije ispred Karlovačke gimnazije obeleži u duhu autentičnijeg filozofskog nastojanja, svedeno što je datum prošao. Odgovor Žaka Ransijera (Jacques Rancière) i Alena Badijua (Alain Badiou) na pitanje o studentskom pokretu u Srbiji pročitao je dr Aleksandar Matković, kao izraz podrške učenicima i nastavnicima ove gimnazije, 12. marta 2025. Ransijer je istakao dve ključne lekcije koje proizilaze iz pokreta: moguće je odbiti ugnjetavanje i u uslovima najciničnije dominacije, ali borba mora ostati unutar okvira pokreta jednakih – demokratija je praksa pokreta. Badiju je poručio da narodno-politički pokret ne sme biti odvojen od sveta radnica i radnika, odnosno da ne sme izostati dimenzija klasne borbe. Stoga, učimo jedni od drugih, suočeni sa zajedničkim ciljem i neprijateljem. Ovaj događaj realizovan je zahvaljujući Alumnima klubu gimnazije.

anomične sile. Filozofske koncepcije funkcionišu u dva paralelna registra: s jedne strane kao elementi u okviru formalizovanih filozofskih sistema, a s druge strane kao sastavni deo spontane svesti. Filozofija se, kako pokazuje Luj Altiser, javlja u toj karakterističnoj dvosmislenosti (Althusser 2014). Spontana slika filozofije neretko oscilira između slaganja sa institucionalno posredovanim idejama i njihove potajne subverzije.

Na toj osnovi, Altiser razvija svoju tezu o „filozofskom prihvatanju nužnosti”, u kojoj spontana i formalna koncepcija nužnosti upućuju na širi ideološki aparat. Prema njegovoj analizi, nastanak filozofije uslovljen je pojavom države, nauke i klasnog poretka – strukturnim koordinatama koje omogućavaju filozofsku artikulaciju (Althusser 2014). U tom okviru, pitanje mentalnog zdravlja ne predstavlja neutralan pojam, već postaje instrument interpelacije – mehanizam putem kojeg se pojedinac poziva da prihvati dominantne klasne odnose.

Posebno značajna u ovom kontekstu jeste koncepcija „racionalne nužnosti”, koja se javlja kako u spontanoj svesti, tako i u formalnim filozofskim narativima. Ova ideja podstiče pojedinca da upravlja sobom smisleno i ciljno usmereno, prihvatajući određene događaje kao neminovne i „filozofski ih podnoseći”. Reč je o diskursu koji objedinjuje različite ideološke pozicije – od rezigniranog konzervativizma, preko revolucionarnog aktivizma, do birokratske racionalnosti institucionalnog aparata. Upravo ta koncepcija oblikuje i savremeno poimanje mentalnog zdravlja, u kojem Gramši prepoznaje simptom pasivnog, povučenog stava. Biti filozof, u ovom smislu, znači povući se u lični prostor („obrađivati svoj vrt”), priznati postojanje poretka izvan vlastite moći i adaptirati se na njega. Analogno tome, biti mentalno zdrav postaje pitanje funkcionalne prilagođenosti – sposobnosti da se u privatnosti pronade „odstupnica” od društvenih tenzija i sistemskih protivrečnosti.

Drugu, podjednako značajnu spontanu predstavu o samoj filozofiji, Altiser i Gramši pripisuju Platonu, koji filozofa karakteriše kao biće koje „živi u oblacima” (Althusser 2014:11). Iako se kod Platona, kao i u predsovratskoj filozofiji, mogu prepoznati elementi koji se uklapaju u Gramšijev opis, fokusiram se na prikaz Sokratove „učionice” u Aristofanovoj komediji *Oblakinje*. Analiza ove komedije pruža argumente relevantne za razumevanje anomičnosti spontane filozofske predstave o filozofu kao izdvojenoj i „bludnoj” egzistenciji.

Aristofanova komedija *Oblakinje* nudi neobičan, a verovatno i netačan, portret Sokrata. Komediograf prikazuje znamenitog filozofa kroz neuspešnu parodijsku dekonstrukciju: Sokrat je predstavljen kao korumpirani zagovornik apsurdnih ideja, koji podučava umeću argumentacije „za i protiv”, razarajući tradicionalne vrednosti. Razočarani učenik, stariji seljak

Strepsijades, u znak protesta pali školu i rasteruje njene đake (Aristophanes 2017). Iako komedija osvetljava sofisticke škole, a ne Sokratovu filozofsku praksu, zrno istine sadržano je u prikazu frontisteriona, odnosno mislioničkog prostora. Sokrat je u ovom delu prikazan kako sedi visoko u vazduhu, u nekom košu, i priča posetiocima o kretanju Sunca i novotarijama u fizici. Povezivanje filozofa sa šarlatanskim pojavama i pomodnim naučnim teorijama tog doba svakako je konstruisano, ali može ukazivati i na nešto mnogo značajnije.

Komedija predstavlja dragoceno svedočanstvo o potrebi da se pojava filozofije institucionalizuje kao organizovani oblik prenosa znanja, koji je fizički i društveno lociran, makar i „na nebu”. Istovremeno, komedija osvetljava postojanje spontane, netačne predstave o filozofiji, koju su odbacili i atinski gledaoci, što potvrđuje i poslednje mesto koje je komedija *Oblakinja* zauzela prilikom jednog takmičenja. Uprkos parodijskoj dekonstrukciji, Aristofan postavlja ključna pitanja: gde se zapravo nalazi filozofija – na trgu, u vrtu ili u prostoru mislionicice? Koje su društvene i ideološke funkcije spontane predstave o filozofiji, i koliko se ona razlikuje od autentičnog filozofskog rada? Konačno, gde je mesto filozofije u diskursu o „duševnom zdravlju”? U izlaganju svog odgovora oslanjaću se na one segmente istorije filozofije koji se u nastavnoj praksi dobronamerno i bez dodatnog obrazlaganja podrazumevaju kao relevantni i primereni.

Epikur u svojoj, naizgled neprekidno aktuelnoj, potrazi za „pravim vrednostima” i „duševnim zdravljem”, sopstvenu filozofsku praksu smešta u vrt, gde podučava o postizanju duševnog zdravlja:

Još kao mlad, neka se čovek bavi filozofijom, a kad ostari, neka mu ona ne dosadi. Jer ni za jednog čoveka nije suviše rano, a ni za koga suviše kasno da počne da se stara o svom duševnom zdravlju. A ako neko izjavi da još nije došao čas za njega da se bavi filozofijom, ili da je to vreme već prošlo, onda on liči na čoveka koji tvrdi da još nije došlo vreme za srećan život, odnosno da je već prošlo. (Laertije 1973:370)

Prema Epikuru, filozofija treba da započne u „pravi čas”, a svaki trenutak predstavlja takav čas. Iako se može učiniti da je Epikur otvoren prema svim dimenzijama vremena, on zapravo izbegava razmatranja vezana za budućnost, jer pitanja o budućnosti narušavaju duševno zdravlje. Anksioznost izazvana neizvesnošću budućnosti – naročito strahom od bogova i smrti – smatra se najvećom preprekom za spokojan život. Iz tih razloga, Epikur odbacuje i mantiku, tvrdeći da „ne postoji nikakav način predskazivanja budućnosti, a kad bi postojao, mi ono što se događa moramo smatrati kao da nas se uopšte ne tiče” (Laertije 1973:374). Epikur, koji najverovatnije nikada nije stekao punopravno atinsko građanstvo, povukao se u

meditativni mir svog vrta, odbacujući aktivno učešće u političkom životu. Ipak, uprkos povlačenju u privatnost i odbijanju promišljanja budućnosti, zadržao je ulogu vođe: „On vaspitanje (agogé) naziva vođenjem kroz život (diagogé)” (Laertije 1973:374).

Ovim samo nagoveštavam ključnu tezu: emancipatorski potencijal radikalne psihoanalize vezan je, istovremeno, za nesvesno i za dimenziju budućnosti, koju je Epikur pokušavao da izbegne. Takođe, neophodno je redefinisati pojam vođenja (diagogé) u smislu radikalne transformacije odnosa između analizanda i njegovog „vođe”. Epikurejski „lider” svoje vođstvo ostvaruje povlačenjem u sigurnu pozadinu ili u zaštitu koju pruža bolest. Kriitička psihoanaliza, međutim, ima potencijal da preokrene tradicionalni odnos vođe i vođenog, raskidajući sa adaptivnim i banalnim formama funkcionalnosti.

Kratak osvrt na humanističku tradiciju u sagledavanju odnosa filozofije i mentalnog zdravlja završavam pozivanjem na delo Eriha Froma (Erich Fromm). From je suštinski preokrenuo odnos između čoveka i društva, postavljajući tezu da društvo treba da se prilagodi čoveku, a ne obrnuto. Od savremene psihološke i filozofske literature često se očekuje da pruži mir i spokojstvo, ili barem podršku u donošenju važnih životnih odluka (Fromm 1984a:11). Psihoanaliza, u nastojanju da se utemelji kao prirodna nauka, konstruisala je koncept „čoveka psihologije“, ali je nemoguće potpuno razumeti čoveka bez sagledavanja njegovog odnosa prema vrednostima i moralnim konfliktima – drugim rečima, „čoveka filozofije”. U tom smislu, hedonizam pruža određene „opštečovečanske” smernice, ali ne nudi objektivno validne etičke sudove. Fromov izlaz iz ove dileme ogleda se u formulisanju humanističke etike psihoanalize. Humanizam time dostiže svoje granice.

Humanizam, kako tvrdi Altiser, predstavlja ideologiju građanske klase. To se jasno vidi u Fromovom shvatanju *zdravog društva*. Zdravo društvo nije ono koje traži da mu se pojedinac prilagodi, nego ono koje se prilagođava ljudskim potrebama. Formiravši univerzalni kriterijum mentalnog zdravlja, From je samo preokrenuo i „humanizovao” humanizam, ali je problem ostao isti (Fromm 1984b). Upravo Fromove teze koje oličavaju strasnu humanističku tendenciju, ostavljaju čoveka na cedilu, a kao surrogat preostaju mu – duševni mir i mentalno zdravlje. Naime, *zdravo društvo* se ne može ostvariti anomičnim i alijeniranim sredstvima. Iz tih razloga su teze humanističkih psihoanalitičara i filozofa tek sredstvo interpelacije, ma kako one izgledale buntovno.

U 19. veku dolazi do prestrojavanja značajnih filozofa pod zastavu anti-humanizma. Pre svega mislim na Šopenhauera (Arthur Schopenhauer), koji se nekonsekventno poziva na Aristotela i to u prilog tezi o potrebi odricanja od volje (Šopenhauer 1920:4). Sve što počiva na volji, vodi nezadovoljstvu,

bolu i dosadi, veruje Šopenhauer, a Aristotel volju dovodi u vezi sa postizanjem blaženstva. Kjerkegor (Søren Kierkegaard) zagovara zaokret iz spoljašnjosti u unutrašnju dimenziju – egzistenciju, putem teskobe (anksioznosti) i odbacivanja svih zakona i običaja (Kierkegaard 1979). Prema Altiseru, Marksov zaokret ka nauci kao i zagovaranje klasne borbe (bilo kao prakse, bilo kao optike), obnavlja i promovise antihumanistički ili ahumanistički potencijal filozofije.

Antihumanistička struja dovodi u pitanje smisao empatije. U kontekstu aktuelnih diskursa o mentalnom zdravlju i favorizovanju empatije, posebno značajnu i zahvalnu perspektivu pruža Ničeova (Friedrich Nietzsche) kritika hrišćanske ljubavi kao oružja podlosti slabih. Naime, Niče, slično Marksu, hrišćanstvo sagledava kao oblik narkoze – „dva velika evropska narkotika, alkohol i hrišćanstvo” (Niče 1982:49). S obzirom na to da Niče hrišćanstvo tumači pre svega kao sistem življenja, a ne kao sistem vere (Niče 1991:167), njegova kritika hrišćanstva predstavlja kritiku društvenih struktura u celini. U skladu sa Ničeovom kritikom hrišćanske ljubavi, empatiju možemo posmatrati kao sredstvo pervertirane volje za moć. Empatija, naime, omogućava da budemo srećni čak i dok gledamo na svoje neprijatelje (Niče 1993:251). Filozofi koji se mogu svrstati pod zastavom antihumanizma, uz izuzetak Šopenhauera, zagovaraju borbu i odbacivanje adaptacije na alijenirano stanje, a njihova učenja imaju subverzivni karakter u odnosu na dominantne paradigme mentalnog zdravlja.

Linija sagledavanja odnosa između „odsustva bolesti” i adekvatnog društvenog funkcionisanja neizbežno radikalizuje kako psihoanalizu, tako i filozofski pogled na subjekt. Zadatak koji radikalni psihoanalitičari postavljaju sebi sastoji se u povezivanju neizbežnih unutrašnjih borbi, opisanih u psihoanalitičkoj teoriji, sa društvenim sukobima, jer umirivanje sopstvenog bića više nije ni dovoljno ni moguće. Moralne izbore i etičke dileme zamenjuje borba. Izlaz se, prema Parkeru i Pavon-Kueljaru (2024:13) nalazi u dubljem sagledavanju korena unutrašnjih konflikata. Radikalizacija povećava naše šanse za prevazilaženje anomije, odnosno, drugačije formulirano, napuštanje pozicije anomičnog zahteva za mentalnim zdravljem postaje verovatnije i čvršće utemeljeno.

Na osnovu analize aparata – individue, porodice i škole – pokušaću da skiciram delovanje anomije, kao i da na kraju formulišem mogući „izlaz iz pećine/učionice” kroz redefinisanje odnosa unutar same učionice. Pre svega, anomija se subjektu pojavljuje kao potraga za nemogućim uživanjem. Od pojedinca se istovremeno zahteva da bude srećan i da uživa, ali i da se samokontrolise i usmerava ka poželjnom cilju. Savremeni subjekt nikada ne uspeva da postigne to uživanje; uvek neko drugi, u njegovo ime, trijumfuje i uživa (interpasivnost). Ne postoji dovoljno dobar godišnji odmor koji

može nadoknaditi cenu našeg alijeniranog rada (Elaković 1991), dok svake godine ponovo zurimo u plakate koji nam nude egzotična, ali (ne)dostižna uživanja. U vremenu koje prestaje da bude linearno i postaje fragmentirano u tačkaste delove, svi postajemo deo prekarijata (Fišer 2022). Fiksirani datumi nužno razočaravaju, jer se više ne mogu dostići niti ispuniti, bilo u domenu rada ili odmora. Potraga za nedostižnim uživanjem odvija se u izgubljenom vremenu, koje ne može spasiti ni „ludorija kalendara“.

Anomija naročito deluje na nivou porodice. U trenutku kada porodici biva oduzeta njena ekonomska funkcija, odnosno zajednički rad, roditelji se svode na uslužno sredstvo. Oni prevoze decu na razne aktivnosti i servisiraju njihove želje (Rekalkati 2014). Žena, koja direktno učestvuje u reprodukciji radne snage – od „porodične infrastrukture“ do brige o starijima – sistematski je eksploatisana, dok za utehu dobija rodno senzitivnan govor. Otac se takođe nalazi u stanju anomalije. Od njega se očekuje uspostavljanje vlasti, a kako je sveden na ispunjavanje tuđih želja, on je, kako to formuliše italijanski psihoanalitičar Rekalkati (Massimo Recalcati), „ispario“ i postao nevidljiv.

Treći, a prema Altiseru prvi i najznačajniji aparat, jeste škola. Škola sintetizuje različite oblike anomalije u jedinstvenu i obuhvatnu celinu. Sa svih strana propagira se empatija, dok je norma koju treba zadovoljiti – biti prvi i pobediti. Empatija i kult takmičenja, uz birokratsko ocenjivanje, ne mogu bez sukoba ići ruku podruku. Savremeno doba ideologemom kompetitivnosti definiše odnose kao konkurenciju, suparništvo, stalno takmičenje i beskonačna poređenja sa drugima. Vrlina postaje biti bolji i uspešniji od drugih:

Kompetitivnost je nulta tačka kapitalizma, njegovo ultimativno obilježje i važan pogonski mehanizam pri kreiranju novih društvenih vrijednosti kroz tranziciju. U tom je smislu kompetitivnost u dubokoj suprotnosti sa suradničtvom i solidarnošću, zapravo je njihov antipod. (Hromadžić 2020)

Savremeno obrazovanje favorizuje upravo ono što bi trebalo da bude prevaziđeno: samodovoljnost i kalkulaciju, karijerni uspon, odnosno tržišne vrednosti oličene u geslu „uspjeti po svaku cenu“. Radi se, u skladu sa Lakanovim učenjem, o imaginarnom registru koji dominira u učionici. Imaginarni poredak temelji se na formiranju ega u ogledalnoj fazi, kroz poistovećivanje sa dvojnikom (ili zrcalnom slikom). Dualni odnos između ega i dvojnika karakterišu otuđenje i narcizam. Lakan je kritikovao glavne psihoanalitičke škole zbog redukcije psihoanalize na imaginarni poredak, a ova kritika može biti proširena i na savremene obrazovne prakse. Za temu ove analize naročito je značajno jedno Lakanovo stanovište: alijenacija

pripada imaginarnom poretku, ona je konstitutivna za imaginarni poredak – „Alijenacija je imaginarna kao takva” (Lacan 1993:146). Stoga cela armija nastavnika, psihologa i pedagoga, koji se pozivaju na empatiju, često samo gasi požar benzinom.

U ovom poglavlju pokušao sam da prikazem način na koji se nastava filozofije odvija unutar obrazovnog aparata koji integriše različite oblike anomalije. Interpelacija je moguća upravo zahvaljujući paradoksalnim zahtevima, kao i različitim nivoima razlika i suprotnosti, dok pitanje duševnog zdravlja postaje sredstvo interpelacije i prihvatanja postojećeg klasnog poretka. Imaginarnost alijenacije predstavlja ključnu tačku ukrštanja između aparata i subjekta. Psihoteični subjekt, shvaćen kao alijenirani subjekt, jeste krajnji i logični proizvod vaspitno-obrazovnog procesa, dok se samo pozivanje na mentalno zdravlje i empatiju može tumačiti kao izraz pervertirane volje za moć. Empatija, u tom kontekstu, predstavlja samo lice naličja institucionalne perverzije.

Kritika interpelacijske mašine

Lacan se nije sistematično bavio pitanjima nastave i obrazovanja, a još manje problemom filozofskog obrazovanja. Ipak, njegovi uvidi omogućavaju kritičko promišljanje obrazovnog sistema i nastave filozofije. On *školu* vidi kao sastavni deo simboličkog poretka, koja kroz jezik konstituiše subjekt u skladu sa dominantnim ideološkim režimom. Znanje koje *škola* prenosi funkcioniše kao fetiš koji prikriva nedostatak i pukotinu, odvrćajući subjekta od suočavanja sa sopstvenim nesvesnim. Lacan upozorava da se u svakom pedagoškom odnosu odvija transfer, slično kao u psihoanalizi. Nastavnik nije neutralni prenosilac znanja, već zauzima poziciju Drugog, autoriteta, onoga ko zna. Učitelj kao figura „onoga koji zna”, analogna analitičaru u ranoj fazi transfera, implicira asimetričan odnos koji može zarobiti učenika u pasivnu poziciju. U tom smislu, obrazovanje može imati represivnu funkciju, jer učenik ne uči iz istinskog interesa, već da zadovolji *želju* Drugog – bilo da je to učitelj, roditelj ili institucija.

Lacan, kao i Althuser, kritikuje ideju emancipatorskog, humanističkog obrazovanja koje tvrdi da vodi ka razvoju „slobodnog, celovitog čoveka”. Za Lakana je subjekt uvek rascepljen, uvek u stanju nedostatka, i nema povratka u neko stanje autentičnosti koje bi obrazovanje moglo povratiti. Obrazovanje koje ne priznaje ovu konstitutivnu rasceljenost subjekta, njegovu označiteljsku strukturu, vezanost za jezik, nesvesno i *želju*, rizikuje da postane ideološki aparat koji proizvodi iluziju celovitosti. Važno je da obrazovanje napusti poziciju iz koje se od učenika zahteva da zadovolji *želju* Drugog.

Lakan razlikuje tri oblika subjektivnosti kao načine funkcionisanja odnosa ja–Drugi: neurozu, psihozu i perverziju. Ono *što* nazivamo „normalnim” jeste funkcionalna neuroza. Da bi *čovjek* bio funkcionalan, mora u svom razvoju imati figure majke i oca (Kovačević 2010:35). U skiciranju porodične dinamike, majka može opsesivno *štititi* svoje dete, brinući se o njemu dokle god ga svojom brigom ne „pojede”, ili mu „udovoljava” i iz položaja *žrtve* manipuliše situacijom. Funkcija oca sastoji se u tome da otrgne dete iz *čeljusti* majke i uputi ga na zakon, na simbolički sistem, kako bi dete moglo sebe razumeti kao rezultat sistema interpelacija. Ključno za razumevanje funkcije oca u psihoanalitičkom i obrazovnom kontekstu jeste shvatanje da „ime oca” nije identično stvarnom ocu, već predstavlja simboličku funkciju: „U ’imenu oca’ moramo prepoznati podršku simboličke funkcije koja je od početka istorije njegovu ličnost poistovetila sa likom zakona” (Lacan 1977:67). Ime oca je fundamentalni označitelj koji omogućava da proces označavanja protiče funkcionalno. Time što obezbeđuje identitet ljudskim subjektima i smešta ih u određenu lozu i simbolički poredak, ime oca označava edipalnu zabranu, odnosno *ne* tabu incesta.

Zato treba ozbiljno shvatiti red fundamentalnih označitelja u istoriji filozofije, počevši od „Otac Parmenid”, „Otac Platon”, preko „Učitelja”, „Magistra”, do „Nemačkog Prokla”. Ovi označitelji nisu „svete figure”, već osnovni simbolički koncepti sposobni da obezbede filozofski kontekst u kojem se određene ideje mogu kritikovati, svrgavati, osporavati i razvijati. Savremeni gurui sa malih ekrana nastoje da ožive mrtve ili nikada postojane patrijarhalne autoritete, postavljajući sebe u funkciju oca ili nudeći druga primamljiva rešenja. U tome se sastoji ključna razlika. Psihotečno obrazovanje javlja se kao posledica odsustva funkcije imena oca, dok se blaža zloupotreba ove funkcije realizuje kroz strategiju *ad hominem*, kada se ideja zamenjuje ličnošću. U takvom kontekstu subjekt ostaje neintegrisan, redukovan na instrument želje drugoga. Ispuštanje fundamentalnih označitelja vodi *psihotečnom obrazovanju*.

Dakle, *psihotečno obrazovanje* koristim u smislu lociranja oblika proizvodnje poželjne subjektivnosti, a nikako ne u značenju medicinske dijagnoze. Neintegrisan u postojeći svet, psihotečni subjekt konstruiše sveobuhvatnu iluziju, što je direktan rezultat alijeniranog obrazovanja koje formira imaginarni identitet. Sa druge strane, perverzno obrazovanje karakteriše proces u kojem subjekt uči da uspostavlja zakon putem Drugog, što je tipično za sado-mazohističku perverziju obrazovanja. Perverznom subjektu može se oduzeti sve osim uloge žrtve, jer žrtva ostaje žrtvom zahvaljujući poziciji iz koje može upravljati scenom. Perverzno i psihotečno obrazovanje upućuju na varijaciju poželjnog: subjekt se ili zatvara u utešnu iluziju, ili uživa u podređivanju ili samopodređivanju autoritetu drugog.

Zadatak nastavnika filozofije ogleda se u oslobođenju od tereta fiktivnog oćinstva i u demonstriranju neophodne simbolizacije. U tom smislu, uloga pedagoga nije da zauzme poziciju „imena oca”, već da omogući subjektu da prihvati, ispita i prevaziđe oćinske figure koje se protežu od Heraklita, Platona, Aristotela do Hegela i Marksa. U okviru koncepta „mentalno zdrave nastave”, neretko se susrećemo sa povremenim blokadama funkcije imena oca, te nam ponekad izmakne usmeravanje ka filozofskom kontekstu, pa je primamljivo ponuditi lićnost umesto pojma i problema. Uprkos tome, cilj ostaje izlazak iz lavirinta psihoze – oslobađanje od iluzija, prihvatanje nestalnosti sveta i nemogućnosti zadovoljenja imperativa da budemo srećni, ispunjeni i celoviti. Umesto pozicije ųrtve, nastojimo da ostvarimo aktivno delovanje.

Šta nam radikalna i kritićka psihoanaliza moųe ponuditi u domenu mentalnog zdravlja? Autori manifesta *Psihoanaliza i revolucija* ukazuju na potrebu oslobođenja psihoanalize od tereta adaptivne veze, uspostavljajući umesto nje vezu sa njenim radikalnim istorijskim jezgrom (Parker i Pavon-Kueljar 2024:15). Adaptivna psihoanaliza, kao i određeni filozofski pravci, svet posmatraju kao nepromenjivu i prirodnu datost, ućvršćujući postojeće stanje kroz implicitne i eksplicitne koncepcije mentalnog zdravlja koje nas teraju da realnost percipiramo na antiekološki naćin (Parker i Pavon-Kueljar 2024:15).

Bitno je razumeti da Drugi nije puka spoljašnjost, već se nalazi unutar subjekta, u našim delima i govorima (Parker i Pavon-Kueljar 2024:16). Radikalna psihoanaliza podstiće prihvatanje inherentne ljudske prirode kao promišljanja o društvenim uslovima i neprestanim pokušajima promene, iako i u skladu sa tom idejom subjekt često ostaje vezan za ųelju oćuvanja *status quo*. Ta unutrašnja protivrećnost karakteriše ljudsku prirodu. Cena uspeha psihologije i psihoanalize ogledala se u njihovom redukovanju na instrumente adaptacije, koji svode nesvesno pod tepih, dok svesni ego postaje sredstvo suprotstavljanja nesvesnom, naroćito u kontekstu kulture mentalnog zdravlja i sreće (Parker i Pavon-Kueljar 2024:31). Samo nesvesno nas povezuje sa kolektivnim delanjem i otvara prostor za pravu transformaciju društvenih uslova (Parker i Pavon-Kueljar 2024:16).

Zahtev za uspostavljanjem mentalnog zdravlja traje već gotovo dva milenijuma. Izloųeni smo repetitivnoj prirodi jezika, porodice, kulture, religije i ideoloških fraza koje vekovima reprodukuju iste narative, ųto dovodi do nesvesnog rekonstruisanja starih odnosa i obrazaca (Parker i Pavon-Kueljar 2024:45). U tom smislu, subjekat autodestruktivno i perverzno uųiva u sopstvenom porazu, ostajući zaštićen od rizika skoka u neizvesnu budućnost. Lakše je izabrati mućnu saradnju sa postojećim strukturama moći nego se iskreno boriti protiv njih (Parker i Pavon-Kueljar 2024:47). Odatle

proizilazi ključna teza da je veza između filozofije i mentalnog zdravlja moguća jedino kroz nesvesno kao most između personalnih i političkih borbi – jer nesvesno je uvek političko.

Neadaptibilna psihoanaliza i radikalna filozofija ohrabruju nas da odbacimo pasivnu ulogu žrtve i preuzmemo odgovornost za sopstvene postupke, prihvatajući Platonovu opomenu: „Krivica je u biraču, bog nije kriv” (Resp. 617e). Krivica ne leži u reprodukciji ciklusa greh–kazna–nova krivica, niti u sadomazohističkom, flagelantskom mučenju, već u redefinisanju odnosa prema drugome. To podrazumeva teorijsko sagledavanje realnosti, stabilizaciju značenja uz punu svest o njihovoj prolaznosti i promenljivosti.

U tom kontekstu, uloga nastavnika filozofije poprima psihoterapeutsku dimenziju: nastavnik nastoji da otrgne učenika iz začaranog kruga psihoze prirodnog stava, uverenja da smo mi sami bog i batina – mesto u kojem se skupljaju sve vrednosti i gde svet postoji onakav kakvim ga vidimo. Takvu psihozu izražava tipičan stav prosečnog učenika: svet je onakav kakav nam se čini da jeste. Zadatak nastavnika filozofije se, zato, ogleda u demonstriranju Aristotelove antisofističke argumentacije, koja podstiče subjekta na priznavanje postojanja zajedničkog sveta, u kojem važe ista pravila za sve. Filozofski pristup podseća nas da pritiskom na donji deo očne jabučice ne možemo stvoriti novi svet; istina je u onome što je „uvek isto” (Meth. 1062b14–1063a15). Filozofija, naročito kroz istoriju filozofije, uči nas da simbolizujemo razudenu i temporalnu strukturu unutar koje različita stanovišta koegzistiraju i međusobno se dopunjuju, kao što su jabuke i kruške – različite po izgledu i ukusu, ali i dalje u osnovi voće (Hegel 1983:23).

Analogno tome, nastava filozofije zaista počinje tek kada glas nastavnika utihne – kada se prelazi sa horizontalnog transfera znanja, u kojem nastavnik važi za onoga koji zna, na vertikalni transfer, u kojem drugi jeste onaj koji zna, ali subjekat sam mora da sazna i razume. Fundamentalni pojmovi psihoanalize, poput simptoma, stoga se moraju interpretirati u drugačijem okviru od onog koji pruža adaptivna psihoanaliza. Simptom se ne tretira kao nedostatak koji treba ukloniti radi reintegracije subjekta u društvo; naprotiv, simptom zahteva da bude saslušan, a upravo sagledavanje otpora koji on nosi otvara prostor za promenu. Suprotno „objektivnosti” i „neutralnosti”, koja izolovan simptom može učiniti izvorom alijernacije (Parker i Pavon-Kueljar 2024).

Mentalno zdravlje više nikako ne znači – biti dobro prilagođen. Nikada nije ni značilo. Psihoanaliza ne može biti reducirana na funkciju adaptacije. U samom jezgru psihoanalize nalazi se paradoks da subjekt u svojoj bolesti, u uživanju simptoma, nalazi svojevrstu zaštitu i nepomučenost. Subjekt je „ušuškan” u toj bolesti, ali cena te zaštite postaje previsoka. Dužnost psihoterapeuta, kao i filozofa, nije u ukidanju simptoma, već u podsticanju

subjekta na refleksiju i suočavanje sa sopstvenom izdajom vlastite želje – zašto smo zaista želeli svoj neuspeh dok smo istovremeno maštali o uspehu? Filozofija i psihoanaliza, tako, imaju paralelan zadatak: pomažu u razrešenju konfliktnosti egzistencije, ponekad nudeći samo početne naznake.

U trećoj Marksovoj tezi povlači se važna distinkcija između vulgarnog i vlastitog materijalizma koji zaboravlja da „baš ljudi menjaju okolnosti, i da sâm vaspitač mora da bude vaspitan” (Marks 2009:113). Ko, dakle, vaspitava vaspitača? Odgovor može biti samo jedan: vaspitanik.

Upravo u tome se ogleda zadatak nastave filozofije – osposobiti subjekta da uči i deluje bez nastavnika. Nastavnik tada više nije figura „onoga koji zna”, već postaje svesni učenik koji uči zajedno sa vaspitanikom i od njega zavisi. Ovaj stav Ransijer (Jacques Rancière) izražava kroz figuru „učitelja neznalice”. Njegov zadatak nije da bude „remnik” u mehanizmu interpelacije, već da nenametljivo aktivira sposobnosti učenika. Učitelj neznalica ne koristi znanje kao sredstvo dominacije, već nastoji da učionicu pretvori u poligon jednakosti i emancipacije. Za razliku od Altisera, Ransijer ne svodi obrazovanje na mehanizam interpelacije, već ga vidi kao mesto stvaranja prostora za slobodno mišljenje. Lakanovski, insistiram na pomaku od figure učitelja sveznalice ka priznanju učenika kao subjekta koji se suočava sa konstitutivnom prazninom, a ne sa iluzijom univerzalnog čoveka.

Dakle, pozicija učitelja interpelatora može i treba da bude izbegnuta. Interpelacija se ne ostvaruje samo kroz eksplicitne narative i parole, već i kroz funkciju „neutralnog” objašnjenja. Nastavnik koji navodno neutralno objašnjava i pruža povratnu informaciju, upravo zbog te svoje „neutralnosti”, često postaje najsuptilniji interpelator. Pravi zadatak učitelja nije forsirati objašnjenja, već „prisiliti” učenika da koristi sopstvenu inteligenciju (Rancière 2010:24). Emancipacija, prema Ransijeru, podrazumeva održavanje razlike između inteligencije i volje – kao čin inteligencije koja se pokorava samo sebi, čak i kada se volja podredi nekoj drugoj volji (Rancière 2010:22). Nastavnik, koji se u ovom redefinisanim odnosu povlači u drugi plan, zauzvrat stiže neslućene mogućnosti za sopstveni razvoj i napredak.

Zaključak

Školski obrazovni aparat, kao dominantni državni ideološki aparat u savremenom kapitalističkom društvu, ima ključnu ulogu u formiranju subjekata spremnih za reprodukciju postojećih proizvodnih i ideoloških odnosa. Altiserova teorija interpelacije pokazuje kako škola, kroz naizgled neutralna znanja i veštine, oblikuje individue da „dobrovoljno” prihvate društvene uloge koje služe kapitalističkoj eksploataciji, represiji i reprodukciji ideologije. Sa druge strane, Gramšijev pojam hegemonije naglašava mogućnost aktivne borbe,

uvodeći ulogu organskog intelektualca, odnosno nastavnika, u osporavanju te hegemonije. Dimenzija borbe je neophodna jer paradoksalni i anomični zahtevi unutar obrazovanja – poput imperativa za empatijom u kontekstu stalnog takmičenja – destabilizuju mentalno zdravlje i učenika i nastavnika. Pojam mentalnog zdravlja u institucionalnim definicijama, kao što je Svetska zdravstvena organizacija, gubi svoju filozofsku i etičku dimenziju i svodi se na normativnu funkcionalnost i adaptaciju. Dakle, obrazovanje ne oblikuje subjekte samo politički, već nameće i psihološku cenu tog procesa.

Filozofija, umesto da deluje kao kritički korektiv, često postaje deo tog problema. Lakanova kritika filozofije pokazuje kako ona može da se pretvori u sredstvo očuvanja ideološkog *status quo*. Nastava filozofije i zahtev za „mentalnim zdravljem” funkcionišu kao instrumenti interpelacije. Oni predstavljaju aparate kojima se subjekti usmeravaju ka prilagođavanju postojećem klasnom poretku. Umesto da oslobodi, nastava filozofije često postaje deo ideološkog aparata koji nameće norme i iluzorne ciljeve kao što su uživanje, empatija i duševni mir, dok istovremeno proizvodi alijenciju, poslušnost i prilagođavanje.

Učionica nije neutralni prostor već poligon na kojem se reprodukuju društvene suprotnosti, te zato mora biti iznova osmišljena i politički osvajana. U tom smislu, filozofija ne sme biti svedena na ritualizovane proslave, puko „kalendarisanje” i depolitizaciju nastave. Nastava filozofije nalazi se u stalnom dijalogu o tome šta znači biti subjekt u društvu koje nas poziva da budemo funkcionalni, a ne slobodni.

Na tragu Lakanove psihoanalize i radikalne filozofske tradicije, odbacujući adaptivne i normativne predstave o mentalnom zdravlju, funkcija obrazovanja, a naročito nastave filozofije, ne sastoji se više u integraciji subjekta u postojeći poredak, već u preispitivanju određujućih simboličkih struktura. To uključuje i figuru oca, zakon i fundamentalne označitelje. U ovom procesu filozofija postaje sredstvo otpora i oslobađanja: treba da omogući učeniku prelazak iz pozicije pasivne žrtve u poziciju aktivnog subjekta koji misli, deluje i uči samostalno. Nastavnik filozofije ne treba da bude autoritarna figura, već pomoćnik simbolizacije i kritičke refleksije.

Literatura

- Aleksić, Hil i sar. 2024. *Mentalno zdravlje u školama*. Beograd: Institut za mentalno zdravlje.
- Apple, Michael. 1990. *Ideology and curriculum*. New York-London: Routledge.
- Aristophanes. 2017. *Clouds*. Oxford, Ohio: Faenum Publishing.
- Aristotel. 2017. *Metafizika*. Beograd: Paideia/Službeni glasnik.
- Althusser, Luis. 1996. *Writings on Psychoanalysis. Freud and Lacan*. New York: Columbia University Press.

- Althusser, Luis. 2014. *On the Reproduction of Capitalism*. London: Verso.
- Altiser, Luj. 2009. *Ideologija i državni ideološki aparati*. Loznica: Karpos.
- Bart, Rolan. 1971. *Književnost. Mitologija. Semiologija*. Beograd: Nolit.
- Buñuel, Luis. 1974. "The Phantom of Liberty." Retrieved January 10, 2025 (<https://www.imdb.com/title/tt0071487/>).
- Chandler, Daniel, and Rod Munday. 2011. "Interpellation," in *A Dictionary of Media and Communication*. Oxford: Oxford University Press.
- Damnjanović, Srđan. 2021. „Psihoanaliza spekulacije i etika psihoanalize”, str. 265–309 u *Psihoanaliza i njezine sudbine*, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damnjanović, Zagreb: Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu.
- Elaković, Simo. 1991. *Sociologija slobodnog vremena i turizma*. Beograd: Savremena administracija.
- Fišer, Mark. 2022. *Kapitalistički realizam. Ima li alternative?* Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Fromm, Erich. 1984a. *Imati ili biti*. Zagreb/Beograd: Naprijed/ Nolit/ August Cesarec.
- Fromm, Erich. 1984b. *Zdravo društvo*. Zagreb/Beograd: Naprijed/ Nolit/ August Cesarec.
- Freire, Paolo. *Pedagogy of the Oppressed*. New York–London: Continuum.
- Gidens, Antoni. 2003. *Sociologija*. Beograd: Ekonomski fakultet.
- Gramsci, Antonio. 2015. „Mrzim Novu godinu”. Pristupljeno 10. januara 2025. (<https://slobodnifilozofski.com/2015/01/antonio-gramsci-mrzim-novu-godinu.html>).
- Gramsci, Antonio. 1971. "On Education," in *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Gramši, Antonio. 1959. *Izabrana dela*. Beograd: Kultura.
- Gramši, Antonio. 2018. *Intelektualci. Kultura. Hegemonija*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. 1983. *Istorija filozofije 1*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Hromadžić, Hajrudin. 2020. „Kompetitivnost”. Pristupljeno 10. januara 2025. (<https://www.portalnovosti.com/leksikon-tranzicije-kompetitivnost>).
- Kirkegaard, Søren. 1979. *Ili-ili*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Kovačević, Filip. 2010. *Lakan u Podgorici*. Podgorica: Centar za građansko obrazovanje.
- Lacan, Jacques. 1977. *Écrits: A Selection*. London: Tavistock Publications.
- Lacan, Jacques. 1993. *The Seminar*. Book III. The Psychoses, 1955–56. London: Routledge.
- Lacan, Jacques. 2007. *The Other Side of Psychoanalysis*. Book XVII, edited by Jacques-Alain Miller, New York: Norton.
- Laertije, Diogen. 1973. *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Marks, Karl. 2009. *Kraći rani spisi*. Beograd: Dosije studio.
- Niče, Fridrih. 1982. *Sumrak idola*. Beograd: Grafos.
- Niče, Fridrih. 1991. *Volja za moć*. Beograd: Dereta.
- Niče, Fridrih. 1993. *S one strane dobra i zla. Genealogija morala*. Beograd: SKZ.
- Parker, Ian i David Pavon-Kueljar. 2024. *Psihoanaliza i revolucija. Kričička psihologija za pokrete oslobođenja*. Novi Sad: Prelom.
- Pers, Čarls Sanders. 1993. *Izabrani spisi*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

- Platon. 1983. *Država*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Rancière, Jacques. 2010. *Učitelj neznanica. Pet lekcija iz intelektualne emancipacije*. Zagreb: Multimedijalni institut.
- Rekalkati, Masimo. 2014. *Šta ostaje od oca?* Novi Sad: Akademski knjiga.
- Sharpe, Matthew. 2015. "Killing the father Parmenides: On Lacan's anti-philosophy." *Continental Philosophy Review* 52:51–74.
- Šopenhauer, Artur. 1920. *Pareneze i maksime*. Beograd/Sarajevo: Izdanje I. Ć. Durđevića.
- Unesco. 2024. "World Philosophy Day." Retrieved January 10, 2025 (<https://www.unesco.org/en/days/philosophy>).
- United Nations. 2017. "What is World Toilet Day?" Retrieved January 10, 2025 (<https://www.un.org/en/observances/toilet-day>).
- World Health Organisation. 2022. "Mental Health." Retrieved January 10, 2025 (<https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>).

Srđan Damjanović

PHILOSOPHICAL EDUCATION AND MENTAL HEALTH: PARADOXICAL DEMANDS AND RADICAL THINKING

Summary

This text offers a radical critique of the contemporary educational system through the theoretical lenses of Althusser's theory of ideological apparatuses, Gramsci's concept of hegemony, and Lacanian psychoanalysis. The educational apparatus, as the dominant state ideological apparatus in modern capitalist society, plays a pivotal role in shaping subjects conditioned to reproduce existing productive and ideological relations. Althusser's theory of interpellation reveals how schools, under the guise of imparting neutral knowledge and skills, mold individuals to "voluntarily" internalize social roles that sustain capitalist exploitation, repression, and ideological reproduction.

Conversely, Gramsci's notion of hegemony highlights the potential for active resistance – emphasizing the role of the organic intellectual, namely the teacher, in challenging this hegemonic order. This struggle is imperative, given the paradoxical and anomic demands inherent in education – such as the injunction to cultivate empathy within a context of relentless competition – which undermine the mental well-being of both students and educators. Hence, education not only produces political subjects but exacts a significant psychological toll in the process.

Rather than serving as a critical corrective, philosophy often becomes complicit in this dynamic. Lacan's critique of the "corruption of philosophy" illustrates how it can be co-opted into preserving the ideological status quo. The teaching of philosophy, alongside the call for "mental health," frequently operates as an instrument of interpellation mechanisms through which subjects are directed toward self-adaptation within the existing class structure. Instead of liberating, philosophy education often forms part of the ideological apparatus that enforces norms and illusory aims such as enjoyment, empathy, and mental tranquility, while simultaneously generating alienation, obedience, and conformity. Institutional definitions of mental health, such as those promulgated by the World Health Organization, strip the concept of its philosophical and ethical dimensions, reducing it to normative functionality and adaptation. The classroom is far from a neutral space; it is a battleground where social contradictions are reproduced and thus must be continually reimagined and politically

reclaimed. In this regard, philosophy must resist being reduced to ritualistic observances, mere “calendar marking,” or the depoliticization of pedagogy. It must once again become a site of struggle against its own degradation – a constant dialogue about what it means to be a subject in a society that demands functionality rather than freedom.

Drawing on Lacanian psychoanalysis and the radical philosophical tradition, and rejecting adaptive, normative notions of mental health, the function of education – and especially of philosophy teaching – is not to assimilate the subject into the existing social order, but to empower them to recognize and interrogate the symbolic structures that shape them. This includes the figure of the father, the law, and fundamental signifiers. Within this process, philosophy becomes a tool of resistance and emancipation: it should enable the student to move from a position of passive victimhood to that of an active subject who thinks, acts, and learns autonomously. The philosophy teacher should not embody authoritarianism, but rather act as a facilitator of symbolization and critical reflection. Ultimately, the goal of education is to empower students to assume responsibility for their own thinking and actions – to become, in effect, the educators of their educators. Authentic education does not integrate but subverts, creating the possibility for subjects to act from freedom rather than mere functionality. The challenge of the alienated classroom is taken up by Rancière, who, unlike Althusser, refuses to reduce education solely to a mechanism of interpellation and instead strives to transform the classroom into a space of equality and emancipation.

Keywords: radical critique, contemporary educational system, ideological apparatuses, interpellation, hegemony, organic intellectual, mental health.

II

STUDIJE I ČLANCI

Milica Czerny Urban

O TEMELJNOJ ODGOVORNOSTI PUBLIKE – NA PRIMJERIMA IZ IZVEDBENIH UMJETNOSTI

SAŽETAK

U članku predlažem pristup raspravi o odgovornosti u umjetnosti koji u središte pozornosti stavlja, u dosadašnjim raspravama često zanemarenu, odgovornost publike. Temeljna odgovornost publike, u ovom kontekstu, obuhvaća odgovornost prema umjetničkom djelu, prema samima sebi te prema društvu u kojem živimo. Polazeći od pretpostavke da uloga publike nije pasivna, već aktivna, analiziram nekoliko primjera iz suvremenih izvedbenih umjetnosti kako bih pokazala složenost njezina djelovanja: od situacija u kojima je publika svedena na promatrača, do onih koje zahtijevaju izravno sudjelovanje u izvedbi. Takav pristup omogućuje istodobno sagledavanje različitih elemenata odgovornosti koji se javljaju u participiranju u svijetu umjetnosti, od estetskih, epistemoloških i moralnih do onih društvenih. Analiza primjera pokazuje važnost razumijevanja publike kao aktivnog, savjesnog i odgovornog aktera u svijetu umjetnosti.

KLJUČNE RIJEČI

odgovornost publike, izvedbene umjetnosti, participacija, etička kritika umjetnosti, društvo, moral.

Uvod

Pojam odgovornosti je vrlo složen i višedimenzionalan pojam. Iako je dodatno otežan vezom s mnogim drugim pojmovima oko kojih ne postoji (filozofski) konsenzus, od iznimne je važnosti ustrajati na njegovom promišljanju, osobito u kontekstu svijeta umjetnosti. Rasprava o odgovornosti u umjetnosti podrazumijeva preispitivanje granica etičkog i estetskog, osobnog i društvenog djelovanja, kao i uloge autora, djela i publike.

Važno je odmah na početku rada distancirati se od rasprava o tome što točno predstavlja opći koncept odgovornosti (*responsibility*) u odnosu na rasprave o specifičnim pojmovima odgovornosti (*attributability* i *accountability*), kao i u odnosu na rasprave o slobodi volje. Smatram da možemo imati smislenu i plodnu raspravu o odgovornosti u umjetnosti ako se oslonimo, npr., na ovakvo definiranje odgovornosti: „Prosudba da je neka osoba moralno odgovorna za svoje ponašanje uključuje – barem u prvoj aproksimaciji

– pripisivanje određenih moći i sposobnosti toj osobi te shvaćanje njezina ponašanja kao nečega što na odgovarajući način proizlazi iz činjenice da ta osoba posjeduje i upotrebljava te moći i sposobnosti” (Talbert 2025).

Ovim radom nastojim afirmirati *temeljnu odgovornost publike*, koja uključuje moralne, estetske, epistemološke i društvene aspekte. Temeljna odgovornost publike implicira odgovornost prema umjetničkim djelima i autorima s jedne strane, ali i prema sebi samima te društvu u kojem živimo, s druge strane. Ove se dimenzije odgovornosti publike međusobno ne isključuju, niti se radom želi implicirati da je moralna vrijednost nadređena estetskoj vrijednosti.

Analizom nekoliko primjera iz suvremenih izvedbenih umjetnosti, od rada Zoje Sirovec *Prijavi se i postani ambasador ljepote*, preko predstave *Pupilija, papa Pupilo pa Pupilčki* i njezine rekonstrukcije, do performansa Giljerma Vargasa (Guillermo Vargas) *Exposición No.1*, nastojim pokazati kako publika preuzima različite oblike djelovanja u svijetu umjetnosti, pa samim time i odgovornosti – od svjesnog sudjelovanja do pasivnog promatranja koje ipak ima moralne posljedice.

Metoda rada se temelji na analitičko-interpretativnom pristupu, u okviru šire etičke kritike umjetnosti, pri čemu se teorijski koncepti vežu s konkretnim primjerima iz suvremenih izvedbenih praksi.

Odgovornost u umjetnosti

Kada govorimo o odgovornosti u umjetnosti, smještamo je u široku sferu ljudskog djelovanja, snažno označenu etičkim i društvenim okvirom. U tom kontekstu pozivamo se na pojmove poput slobode izražavanja, autonomije umjetnika i autonomije umjetnosti, estetskih postignuća, etičke i kognitivne vrijednosti. Glavni dionici tog odnosa jesu autor, djelo i publika – trokut koji oblikuje svijet umjetnosti, ali unutar kojeg uloga publike, u pogledu odgovornosti, nije jednako detaljno istražena. Kada govorimo o samom djelu, polazimo od pretpostavke da umjetničko djelo možemo i trebamo i etički prosuđivati¹. Iako se s konsekvencijalističkim pristupom, prema kojemu umjetnost može imati (moralno) relevantne posljedice na publiku,

¹ Rasprava o etičkoj kritici u umjetnosti podrazumijeva više različitih koncepata, od autonomizama i moralizama, do nemoralizama. Smatram da o odgovornosti publike možemo govoriti iz svih pozicija, jer postoje situacije i primjeri djela u kojima i autonomist (osoba koja se, vrlo općenito, distancira od moralne domene u umjetnosti, odnosno smatra da su estetske značajke djela kao i estetska vrijednost djela, neovisni od moralnih značajki i vrijednosti) može imati neku vrstu moralne odgovornosti – već i distanciranje ili odbijanje participiranja u elementima djela, jesu odluke koje imaju svoj značaj i težinu.

neće svi složiti, smatram da je opravdano razmotriti utjecaj koji umjetničko djelo može ostvariti na gledatelja. Odgovornost, naravno, ne možemo pripisati samom djelu u doslovnom smislu, nego prvenstveno autoru djela.

Upravo su umjetnici najčešće u središtu rasprava o odgovornosti, jer ih se obično smatra odgovornima za kreativne procese te za emocionalne, estetske, kognitivne učinke na publiku. Promišljanje odgovornosti prisutno je u radovima mnogih autora već od antike; primjerice, Platon (Platon 2009) problematizira odgovornost umjetnika iz perspektive poučavanja i utjecanja na mlade. U suvremenim se raspravama fokus često premješta u smjeru etabliranja estetske odgovornosti, pa se umjetnici vide kao odgovorni ne samo za svoja umjetnička djela, nego i odgovornima za svoje djelovanje izvan svijeta umjetnosti. Oba su aspekta usko povezana s etičkom odgovornošću, kao prevladavajućim uporištem rasprave o odgovornosti.

Ipak, o odgovornosti u umjetnosti možemo govoriti i iz pozicije epistemološke odgovornosti umjetnika; primjerice, o tome je li umjetnik dužan donijeti istinu (što je relevantno za dokumentarne forme), ili o odgovornosti gledatelja da umjetničkom djelu pristupi s primjerenim razumijevanjem, interpretacijom i evaluacijom.²

Za daljnje razmatranje i napredovanje u predstavljanju premijera i toga kako su oni adekvatni za ono što želim tvrditi, polazim od Naničelijevog (Nannicelli) pristupa, koji je, u novijoj etičkoj raspravi o umjetnosti, stavio značajan naglasak na odgovornost umjetnika. Naničelijeva je motivacija bila da pronađe uporišta moralne manjkavosti djela, te da onda bude moguće i praktično djelovanje u vezi s istim. Naničeli tvrdi: „Fokus na etičku kritiku izvedbenih umjetnosti mora započeti i staviti u prvi plan djelovanje aktera i zato što su sami moralno procjenjivi i zato što su izvor pripisivanja moralne odgovornosti” (Nannicelli 2020:154).

Etička kritika umjetnosti i činjenica da je umjetnički svijet danas, možda više nego ikad, uvjetovan reakcijama publike, potaknuli su, ne samo u filozofskim raspravama, snažnu raspravu o odgovornosti umjetnika. Kultura otkazivanja (cancel culture) i tehnološka mogućnost javnog reagiranja ponekad dovode do vrlo radikalnih reagiranja i osude ne samo umjetničkih djela, nego i samih autora. Kultura otkazivanja nastaje kao posljedica neke vrste procjenjivanja i vrednovanja onoga kako netko (umjetnički) djeluje, odnosno toga kakvo je djelo koje je autor napravio, ali primarno u domeni etike. Upravo zato jest ključno govoriti o odgovornosti, ali odgovornosti i autora i publike.

2 U raspravi neki autori, primjerice Volf (Wolf 2016) rade razliku između estetske, moralne i epistemološke odgovornosti, dok ih neki vide vrlo bliskima (Nelkin 2020). Također, zanimljivo viđenje odnosa moralne i estetske odgovornosti daje primjerice Kubala (Kubala 2024).

Međutim, važno je naglasiti da u sferu govora o odgovornosti u umjetnosti treba uključiti i pitanje društvene odgovornosti. Kao primjer navodim, iako društvena odgovornost nije svedena samo na navedeno, institucijsko informiranje publike o sadržaju umjetničkih djela. To uključuje, primjerice, upozorenja o elementima nasilja, moralno problematičnim prizorima ili jasno naznačene rasprave o temama poput kolonijalizma u umjetnosti. Ovakve prakse ukazuju na sve veću svijest da i institucije imaju ulogu u odgovornom posredovanju u svijetu umjetnosti.

Temeljna odgovornost publike

Uloga je publike u umjetničkom svijetu podjednako značajna kao i ona autora, iako je ona u teorijskim krugovima nerijetko bila zanemarivana. Publiku kao aktivni faktor vidi, primjerice, Ransijer (Rancière 2009), koji u konceptu „emancipiranog gledatelja” tvrdi da publika aktivno sudjeluje u kreiranju značenja djela te stoga i preuzima odgovornost za interpretaciju i reakciju. Nusbaum (Nussbaum 1990) zastupa stav da umjetnost potiče moralnu imaginaciju, empatiju i praktičnu mudrost, odnosno da je ona sredstvo učenja, na način da je čitatelj pritom aktivan sudionik procesa moralnog učenja. Ideja o publici kao aktivnom djelatniku prisutna je i kod filozofa koji djeluju u raspravi o etičkoj kritici umjetnosti, npr., kod Kerola (Carroll 1996), Kijerana (Kieran 1996), Gauta (Gaut 2007), Lopeza (Lopes 2018), Harolda (Harold 2020) i mnogih drugih.

Odgovornost publike je, za razliku od odgovornosti autora (i djela), do sada bio najmanje istraživani element svijeta umjetnosti. Smatram da o odgovornosti publike možemo govoriti na više razina: kao o odgovornosti prema umjetničkom djelu (estetskoj i epistemološkoj), ali i kao odgovornosti prema sebi (individualnoj odgovornosti) te prema društvu u kojem djelujemo. Ovakav obuhvatni koncept u radu nazivam temeljnom odgovornošću publike. Iako se složenost pozicije u kojoj se publika ponekad nalazi rijetko naglašava, ona je od ključne važnosti jer se navedene vrste odgovornosti često međusobno isprepliću, ili čak sukobljavaju, kako će se demonstrirati primjerima u nastavku teksta.

Sveobuhvatna analiza djela koja ću predstaviti u nastavku trebala bi uključiti i interpretacijski i produkcijski orijentirani pristup etičkoj kritici, kako to predlaže Naničeli (Nannicelli 2020). Ipak, zbog ograničenja opsega rada, on će djelomično izostati te se u radu usmjeravam primarno na djelovanje publike, kako u situacijama kada su djelovanje i aktivna uloga, a onda i eventualna odgovornost publici nametnuti (Sirovec, Janša), tako i onda kada nisu, odnosno kada djelovanje nije eksplicitno, ali postoji mogućnost intervencije (Jovanović, Vargas).

U nastavku rada ću, na temelju konkretnih primjera, istražiti odnos publike prema donošenju „odluka” unutar samog umjetničkog djela, odnosno razmotriti fenomen odgovornosti publike u situacijama kada postoji barem posredna mogućnost djelovanja. Time želim podržati ideju o aktivnoj ulozi publike, ali i naglasiti potrebu za jasnim afirmiranjem ideje odgovornosti publike. To, između ostalog, podrazumijeva da publika umjetničkom djelu pristupa korektno, poštujući sadržaj, kontekst samog rada, te da nastoji interpretirati rad što obuhvatnije i poštenije. Istodobno, potrebno je njegovati atmosferu slobode i autonomije umjetnosti, ali uz svijest o moralnim i društvenim implikacijama umjetničkih činova, posebice poštovanje „no harm” principa (principa nenanošenja štete)³.

Predlažem, dakle, koncept temeljne odgovornosti publike, a koji obuhvaća tri dimenzije:

1. Odgovornost prema umjetničkom djelu
2. Odgovornost prema sebi samima, i
3. Odgovornost prema društvu.

Ove tri dimenzije mogu uključivati, odnosno uključuju, estetsku, epistemološku, moralnu i društvenu odgovornost.

Ulazak u svijet umjetnosti, smatram, ne amnestira nas od opće odgovornosti koju inače kao socijalni agenti imamo i u drugim područjima života, međutim, važno je dodati: načini na koje tumačimo sadržaj i postupke unutar umjetničkog djela trebaju proizaći primarno iz umjetničkog konteksta i biti unutar njega i vrednovani, a ne izdvojeni iz njega. U nekim slučajevima, određene uobičajeno neutralne radnje u umjetničkom svijetu poprimaju snažno simboličko značenje, što samo naglašava kompleksnost uloge publike. U drugim slučajevima umjetnička će nas djela staviti u poziciju donošenja odluka u svijetu umjetnosti, koje neće biti jednostavne, a koje će biti moralno obvezujuće, pogotovo u slučajevima kada nas umjetnik stavlja u poziciju koautorstva.

Ovakva je situacija ponekad dodatno komplicirana činjenicom da je upravo jedna od bitnih karakteristika i snaga umjetnosti u otklonu od svakodnevnog (odnosno da podrazumijeva neku vrstu psihičke distance koju Bulou vidi kao primarno estetski princip) (Bullough 1912). Uz to, i uobičajena praksa participiranja (gledanja, a nedjelovanja) u umjetničkim djelima je takva da nas dovodi u situaciju u kojoj (ne) djelujemo u skladu s

³ Pojam nenanošenja štete koristim vrlo općenito, bez šire rasprave o njegovim formulacijama, odnosno referiram samo na vrlo opću ideju da naše slobode sežu do granica nanošenja štete drugome. O tome što se smatra nanošenjem štete ovdje neće biti daljnjeg govora, ali će navedeni primjeri jasno inicirati o kakvim se štetama radi.

uobičajenima etičkim načelima. No, i u svijetu umjetnosti, pa i u tom iskustvu odvojenosti od stvarnog, a osobito u radikalnim primjerima umjetničkih djela, istovremeno trebamo ostati dosljedni sebi, odnosno vlastitim moralnim načelima i osnovnim principima moralnog rasuđivanja.

Izvedbene umjetnosti

Primjeri koje analiziram u nastavku teksta pripadaju području izvedbenih umjetnosti. Dejvis (Davies 2011) ih definira kao pripremu i prezentaciju „umjetničkih izvedbi”, a mnoge od njih pretpostavljaju i aktivno sudjelovanje publike. Postoji djelomična podudarnost pojmova participacijske umjetnosti i performansa, kojima, pod krovni pojam izvedbenih umjetnosti, u ovom radu pripajamo primjer kazališne izvedbe. Pod participativnom umjetnošću podrazumijevamo one umjetničke prakse u kojima umjetnici u svoj kreativni proces uključuju članove javnosti, čime oni postaju, odnosno potiče ih se da postanu, koautori/suautori. Prema definiciji Muzeja moderne umjetnosti MoMA-e, performans je „događaj koji može uključivati raznolik raspon radnji, pokreta, gesti i koreografije. Izvedbi često prethode, uključuju je ili se kasnije predstavljaju raznim oblicima videa, fotografije, predmeta, pisane dokumentacije ili usmenog i fizičkog prijenosa.” (Performance n.d.). Naničeli napominje da performans gotovo uvijek uključuje neku vrstu i određeni stupanj improvizacije, a ponekad i participaciju aktera koji su osobe izvan svijeta umjetnosti (primjer Sierre (Nannicelli 2020:170–74), o kojem raspravlja i Bišop (Bishop 2012)).

Novitz drugačije pristupa pojmu participacije u umjetnosti i tvrdi sljedeće: „Vrsta sudjelovanja u djelu koju zahtijeva participativna umjetnost je javna, a ne privatna, stvarna, a ne virtualna ili čisto imaginarna. Gledatelj mora biti fizički prisutan u djelu ili njegovoj izvedbi i mora se ponašati na propisani način dok je tamo, kako bi pojačao svoje uvažavanje djela” (Novitz 2001:154). Gledatelj, prema njemu, mora biti fizički prisutan i ponašati se na propisan način kako bi pojačao svoje razumijevanje djela. Time, kaže Novitz, gledatelji „omogućuju izvedbi da postigne željene učinke” (Novitz 2001:154).

Naime, kao što Novitz naglašava, postoje vrste djela i situacija u kojima publika ne može djelovati unutar samog djela (dobar primjer za to je gotov roman). Naravno da sva umjetnost nije participativna na aktivan način, na koji se on referira kada naglašava da je to ona vrsta umjetnosti u kojoj netko može djelovati unutar djela samoga. Također, Novic naglašava još jedan važan pojam, a to je „konvencionalno” ponašanje publike, koje označava uobičajenu praksu pasivnog promatranja bez intervencije u tijek izvedbe. Ova napomena je bitna jer upućuje na to da se većina publike ponaša prema ustaljenim obrascima, a ne prema konkretnom etičkom promišljanju

situacije, odnosno naglašava uobičajenu praksu gledanja bez aktivnog djelovanja. Na taj ću se aspekt vratiti kasnije.

Zoja Sirovec: Prijavi se i postani ambasador ljepote – Ministarstvo izgleda

Značajan poticaj za ovaj rad proizašao je iz sudjelovanja u izvedbi *Prijavi se i postani ambasador ljepote*, završnog rada studentice Zoje Sirovec. Publika je svoj dolazak na predstavu, kako bi dobila poveznicu putem koje će moći sudjelovati u samoj izvedbi, morala unaprijed najaviti. Nikome nisu bile dostupne dodatne informacije, niti je publika znala što će se od nje očekivati. Izvedba je započela prikazom situacije u kojoj djevojke pristupaju „Ministarstvu izgleda”, kako bi unaprijedile svoj fizički izgled. Od publike se tražilo da aktivno, glasanjem u anketama, odlučuje što će se s izgledom djevojaka dogoditi. Isto je bilo dramaturški rangirano, od utjecanja na izgled banalne stvari poput odabira ruža ili ukrasa za kosu, do, u nastavku, radikalnijih stvari, poput procjene koja bi trebala izgubiti tjelesnu težinu – što je rezultiralo bjesomučnim vježbanjem, odnosno dobiti na težini – što je rezultiralo radikalnim prejedanjem pred očima publike. Izvođačice su tijekom izvedbe odavale dojam potlačenosti i nelagode.

Sirovec u pisanom dijelu rada opisuje kako se ideja razvijala – od koncepta pasivne publike, prema aktivnoj, odgovornoj publici:

„U toj početnoj fazi razvoja koncepta, slavjenice su zamišljene kao neutralna, bezimena tijela, figure bez identiteta, čije bi se korekcije određivale unaprijed. (...), ...postalo mi je jasno da želim da publika ne bude samo pasivni svjedok, već aktivni suučesnik procesa korekcije” (Sirovec 2025:3).

U konačnoj verziji koncepta publika od početka preuzima odgovornost – ne samo glasanjem, nego i izravnim sudjelovanjem u „korekcijama” tijela izvođačica. Time se, kako piše Sirovec, radi na tome da se „publiku ne ostavi izvan teme, već u njezinu središtu i kao sukrivce, sve u svrhu potencijalne promjene” (Sirovec 2025).

Sirovec odlučuje odbaciti mogućnost iscjeljenja u samom umjetničkom djelu te umjesto katarze, publiku ostavlja u osjećaju „nelagode, odgovornosti” i s cijelim nizom otvorenih pitanja.

Smatram ključnim ovdje naglasiti dvije stvari: prvo, očito promišljanje uloge publike i njezino postupno mijenjanje kako bi se postigao jači emocionalni i moralni učinak, i drugo: svjesno autoričino ustrajanje u namjeri da se publika ostavi u osjećaju odgovornosti za ono što se dogodilo.

Izvedba je završila (iako tome nisam osobno svjedočila, jer sam – ne jedina – napustila izvedbu) izgovaranjem rečenica koje su glumice u stvarnosti doživjele, a koje se odnose na pogrдне komentare o njihovom izgledu.

Temeljita analiza djela, osobito ona u okviru etičke kritike, svakako bi morala uključiti ne samo interpretaciju sadržaja djela, već i njegove produkcijske specifičnosti, a koje nam je autorica donijela, kao i osjećaj (a legitimno je u iskustvu umjetnosti referirati i na emocionalnu sferu) s kojim smo s predstave izašli. Ipak, na ovom mjestu ću se fokusirati samo na ono što je u direktnoj vezi s djelovanjem i promišljanjem publike.

Prijavi se i postani ambasador ljepote je rezultiralo cijelim nizom pitanja: Jesmo li doista odgovorni za ono što se odigralo? Što je utjecalo na naše odluke i bismo li i izvan svijeta umjetnosti postupili isto? Bismo li jednako „lako” odabirali odgovore da je u pitanju bilo nešto radikalnije? Jesmo li trebali biti unaprijed informirani o tome što će se od nas tražiti? Što o nama govori činjenica da su neki odbili, a drugi prihvatili sudjelovanje? Jesmo li pristali na svoju ulogu i proveli glasanja barem djelomično zato što smo bili u procesu, anonimni? Kakva je bila emocionalna reakcija i što ona znači u kontekstu našeg odnosa prema djelu i sebi?

Pozicija publike je u ovom djelu bila naglašeno aktivna, iako nije u potpunosti bila slobodna, jer je bila uvjetovana ponuđenim setom mogućnosti reagiranja. Za razliku od primjera o kojem pišu Bišop (Bishop) i Naničeli, ovo participativno djelo nije uključivalo publiku u smislu dogovorenog, plaćenog, angažiranog, koautorskog rada, ali je ipak ovisilo o publici i publika je imala mogućnost intervencije.

Odgovornosti koje sam ranije spomenula – odgovornost prema umjetničkom djelu s jedne strane, i dosljednost prema sebi, ali i odgovornost prema društvu, s druge strane – ovdje su se, u određenoj mjeri, našle u koliziji. Nekoliko je ljudi odustalo od sudjelovanja, distancirajući se time od djela i dovodeći u pitanje njegovo moguće dovršenje. Možemo zamisliti situaciju u kojoj je sva publika od izvedbe odustala i opravdano se zapitati čija bi to odgovornost bila – autoričina, jer je postavila uvjete prema kojima djelo ovisi o publici, ili publike, koja je uskratila izvedbi dovršetak?

Umjetnost nas često stavlja u poziciju u kojoj kroz iskustvo participiranja proživljavamo i posredno dobivamo iskustva koja nam inače ne bi bila dostupna, zbog čega ju, čak i onda kada su ta iskustva negativna, između ostalog, cijenimo. Neki autori (primjerice Kijeran (Kieran 1996, 2006)) podržavaju moje uvjerenje da i takva, neugodna umjetnost, može imati kognitivnu i emocionalnu vrijednost, odnosno da ona za nas može biti kognitivno obogaćujuća. Iskustvo *Prijavi se i postani ambasador ljepote* je za neke moglo donijeti iskustvo kako je to biti u poziciji u kojoj inače nismo, a koja bi mogla biti ili jest (kognitivno) vrijedna. Otvorila je i čitav niz vrijednosnih pitanja i detektirala patologiju posvećenosti fizičkom izgledu u društvu. Čini se da, s obzirom na to da se ništa zaista nije „stvarno” dogodilo (u smislu konkretnih negativnih posljedica, barem ne izvan

izvedbenog konteksta), možemo reći da publika nije odgovorna jer nema za što biti odgovorna. S druge strane, oni koji su napustili predstavu, učinili su to jer nisu željeli participirati u nečemu što je u dubokoj suprotnosti s njihovim moralnim načelima ili jer nisu mogli svjedočiti prizorima koji su za njih bili neprihvatljivi, čak i ako nisu osjećali da samo prisustvovanje znači podržavanje. Neki nisu željeli napustiti uobičajene stavove i preuzeti na sebe odgovornost za ono što se trebalo dogoditi, čak ni unutar umjetničkog prostora. Oni su svojim odlaskom preuzeli odgovornost za eventualno sabotiranje izvedbe, ali su to učinili iz potrebe da ostanu dosljedni vlastitim moralnim načelima, iz osjećaja odgovornosti prema izvođačicama (koje su, kako je navedeno, bile u ulozi vidno nesretnih likova) i vjerojatno nekoj vrsti privrženosti općem principu nenanošenja štete, jer se nije znalo koliko će se radikalno kasnije predstava odvijati.

Dio publike koji je na izvedbi ostao, ostao je, možemo pretpostaviti, iz različitih razloga: iz poštovanja prema autorici, iz podrške umjetničkom radu, iz radoznalosti, iz prihvaćanja „igre”, iz prihvaćanja uobičajenog načina ponašanja pri gledanju predstava ili jednostavno zato što je izlazak iz dvorane izazivao nelagodu. Također, možemo zamisliti i da nisu zaista osjećali odgovornost prema situaciji. Naše je djelovanje – ili barem mogućnost djelovanja – uvjet za odgovornost, dovelo do toga da se predstava odigrala i da se odigrala kako se odigrala. Time smo, makar neizravno, postali barem djelomično suodgovorni za sadržaj predstave koji je mnogima bio duboko neugodan, ali koji smo istodobno omogućili i legitimirali svojom prisutnošću.

Temeljena odgovornost publike na primjeru *Prijavi se i postani ambasador ljepote* obuhvaća i moralnu (glasanje koje izravno djeluje na korekcije izgleda, odnosno odnos prema principu nenanošenja štete), estetsku (zahvaćanje elemenata djela, prihvaćanje metoda sudjelovanja, uočavanje dramaturškog rangiranja situacije...), epistemološku (razumijevanje konteksta djela u odnosu na društvene fenomene vezane za odnos prema tijelu, kao i razumijevanje pozicije autorice i cilja djela), kao i društvenu odgovornost (suodgovornost za određene prakse podržavanja ili odbijanja).

Dušan Jovanović, Kazalište Pupilije Ferkeverk: Pupilija, papa Pupilo pa Pupilčki

Nešto drugačiji primjer od prethodnog predstavlja prva verzija predstave *Pupilija, papa Pupilo pa Pupilčki*, a koja je premijerno prikazana 1969. godine. Kazalište Pupilije Ferkeverk i redatelj Dušan Jovanović autori su te kultne neoavangardne predstave, koju je izvela grupa mladih pjesnika, vizualnih umjetnika, glazbenika i amatera, odabranih putem audicije. Predstava

se sastojala od 20 scena, a uključivala je elemente svakodnevnog života, dječjih igara, suvremenog plesa, folklora i improvizacije.

„Predstava započinje dječjim igrama, nakon čega slijedi scena u kojoj dvije glumice okrenute jedna prema drugoj izvode scenu sa Snjeguljicom („Ogledalo, ogledalo na zidu”) i koreografija u kojoj glumci oponašaju unutrašnjost računala. U sljedećim se scenama pojavljuju elementi iz medija i popularne kulture; između ostalog, izvodi se reklama za ženski časopis *Elle*, reklama za mlijeko iz Alpa, proizvod stavljen na tržište 1967, čitanje horoskopa, izvedba foto-romana i scena iz pisma iz Kluba usamljenih srca. Scene su isprepletene interpretacijama folklornog plesa, revolucionarnih pjesama ili improviziranog koncerta, a glumci koriste predmete iz svakodnevnog života kao instrumente. (...) *Pupilija, tata Pupilo pa Pupilčki* završava hladnim, gotovo ritualnim klanjem kokoši uz nježnu hotelsku glazbu” (*Pupilija, papa Pupilo and the Pupilceks* – 1969 n.d.).

Kritike koje su uslijedile bile su burne i oštre. Zanimljivo je, međutim, da su uglavnom izostavile konkretnu analizu i interpretaciju samog sadržaja predstave i da su se svele na propitivanje pojedinih scena, odnosno na moralno zgražanje nad smrću kokoši i scenom kupanja u prozirnoj kadi. Smrt kokoši se općenito smatrala „simbolom smrti književnog i estetskog kazališta” (Troha 2012).

Kako donosi Goluh, Kajzer je u *Tedenskoj tribuni* duhovito primijetio selektivnost tadašnje kritike: „Cijela Ljubljana odmah je počela raspravljati o predstavi koja pokušava uvesti principe modernog kazališta u našu zemlju. Dogodilo se da diskutanti u cijeloj predstavi nisu primijetili gotovo ništa osim golih ljudskih tijela i završne scene u kojoj se kolje pile” (Goluh 2016:43). Slično piše i Vevar: „Nažalost, 'službena' povijest slovenskog kazališta nikada nije otišla dalje od ovog jadnog Pileta. Pile je jednako mjesto (uzurpiranog) sjećanja koliko i mjesto zaborava *Pupilije* kao predstave” (Vevar 2010).

Najnegativniju kritiku je napisao Snoj, koji je uputio vjerojatno i najotvoreniji moralni napad na autore i izvođače: „Dovraga s vama, članovima ad hoc glumačke skupine Pupilije Ferkeverk, neka vas nikad ne upoznam: zelene prejedalice, mladenački sveznajuće preambiciozne, oskrvnitelje kruha, ljubavi i domovine, perverznjake, degenerike, sadiste [...]. Prosvjedujem u ime bijele, serijski zaklane kokoši koju ste u srijedu navečer nemilosrdno zaklali pred punom dvoranom, a također i u ime svjesne ljudske prirode, za koju je medicinski empirizam dokazao da je zločinački bolesna u uništavanju nesvjesne, bolesne prirode bez utilitarne svrhe. [...] Istovremeno, ježim se od pomisli da biste u nekom trenutku, i uz neke zahtjevnije daljnje dokaze ovog stanja stvari i podsjetnike na njega, mogli čak zaklati pred publikom neko društveno suvišno dijete” (Snoj 2009).

Ove su reakcije pokazale koliko je kazalište, kao javni prostor, duboko vezano uz moralne i društvene norme. Negativne kritike dovele su istovremeno do otežanog funkcioniranja samog kazališta, a i do toga da je dio izvođača, amatera, odustajao od sudjelovanja u predstavi, zbog pritiska okoline. Nakon što su im Križanke otkazale suradnju, odnosno uskratile prostor za izvedbu, predstava je premještena u prostor Studentskog centra, gdje ju je pogledalo više od 1200 ljudi. Nakon toga je predstava gostovala u Mariboru, Zagrebu, Rijeci, Zagrebu i Beogradu, te je osvojila i dvije nagrade.

Autori su u svojim izjavama naglašavali da čin klanja nije bio zamišljen kao provokacija, nego kao simbolički čin zatvaranja izvedbenog kruga:

„Smrt kokoši na kraju predstave nije namijenjena šokiranju ili stvaranju jeftinog efekta. Jednostavno smo zaključili luk predstave. Suočili smo se s nekim stvarima koje je publici teško prihvatiti. Smrt kokoši. Krv kaplje u lavor. To je ritual, kraj. Teško je to objasniti riječima. Ljudi su ovu smrt doživjeli drugačije od Hamletove smrti. Publika gleda Hamletovu smrt na pozornici i zna da će glumac koji glumi Hamleta uskrsnuti nakon svoje kazališne smrti. Plješću mu. Kad bi publika vjerovala da je Hamlet doista umro, ne bi mu pljeskala (*Tedenska tribuna* 1969)” (Goluh 2016:86).

Da bismo razumjeli kontekst i značaj *Pupilije*, potrebno je shvatiti širi društveno-politički kontekst nastanka predstave i nastojanje da se predstavom izbjegnju sva pravila tradicionalnog kazališta, te da kolektivni duh i rad preuzmu ulogu, koristeći nedramski materijal (Svetina 2009:54). Brimen (Breemen) ističe da je funkcija postdramskog kazališta upravo u preispitivanju statične uloge glumaca i gledatelja te da je ono primjer kazališta koje „emancipira aktivnost i suvremenu demokraciju” (Breemen 2017:302). Ovu ideju će kasnije Janša posebno naglasiti u svojoj rekonstrukciji *Pupilije*.

Primjer *Pupilije* je, za razliku od prethodnog primjera, klasičan primjer kazališne izvedbe za koju je uobičajen promatrački pristup i konvencionalno ponašanje publike o kojem govori i Novic (Novitz) (ranije spomenuto). Ovakvo ponašanje publike je okarakterizirano kao promatranje bez intervencije. Ipak, tijekom jedne izvedbe jedna je osoba reagirala nekonvencionalno i bacila krušku na pozornicu.

Šuklje piše: „...u tom trenutku bih dala sve na svijetu samo da ih spriječim u njihovom javnom mučenju životinje.” Nastavlja: „Ipak, u oba slučaja radi se o istoj stvari: o slatkom osjećaju superiornosti, kada se sa sigurne udaljenosti, nekažnjeno i samo radi zadovoljstva, oduzme život bespomoćnom biću; a ako se istovremeno uspiju ozlijediti oni koji stoje u blizini, može se osjetiti i njegova moć nad njima. Sve ostalo su samo riječi, riječi, riječi” (*Pupilija*, papa Pupilo and the Pupilceks – 1969. n.d.).

Taj čin bacanja kruške bio je iskorak iz uobičajenog i može se čitati kao preuzimanje drugačije, aktivne uloge publike – izraz suštinske potrebe da

se prekine neugodna situacija. Iako vjerojatno nije bio svjesno promišljen čin „preuzimanja odgovornosti” za svoje participiranje u svijetu umjetnosti, on otkriva mogućnost odgovorne intervencije u umjetničkom prostoru. Ostatak publike je, u slučaju nekih izvedbi, reagirao burno nakon predstave, međutim, nema zabilježenih pokušaja opstrukcije klanja kokoši u kasnijim izvedbama. Iako su kritike bile vrlo oštre i iako su svi znali da će se scena ponoviti, interes publike nije jenjavao.

Formalno gledano, za smrt kokoši su bili odgovorni autori i izvođači predstave. Ipak, čini se legitimnim tvrditi da je i publika snosila dio odgovornosti za podržavanje umjetničkog djela koje uzrokuje smrt. Budući da je to bilo vrijeme kada još nije bilo zakona o zaštiti životinja, a da je interes publike postojao i dalje, predstava se manje-više neometano izvodila. Smatram, međutim, da je nužno, iz poštovanja prema samom djelu, predstavu promatrati unutar okvira samog povijesnog trenutka i sa svjesnosti o tome kako se kazalište u tome trenutku razvijalo. *Pupilija* je bila značajno djelo, važna prekretnica u razvoju slovenske kazališne scene, i kao takva bila je prepoznata i izvan granica države. Ovaj primjer otkriva situaciju u kojoj ne postoji izravna, aktivna odgovornost publike, ali postoji odgovornost podržavanja. Teško je zamisliti da su gledatelji željeli naprosto dolaziti gledati „pogubljenje kokoši” i zacijelo su to činili zbog suštinske naklonosti svijetu umjetnosti, ali ostaje činjenica da nitko nije učinio ništa da zaštiti kokoš.

U tom se smislu temeljna odgovornost publike i u ovom primjeru vidi kao sprega moralne (nedjelovanje naspram realnog usmrćivanja životinje, odnosno kao odgovornost podržavanja), estetske (nužnost nesvođenja djela na završnu scenu, već estetska analiza cjelokupnog djela), epistemološke (razumijevanje povijesnog konteksta neoavangarde) i društvene odgovornosti (zahvaćanje efekata skandala, institucionalnih postupaka i pritisaka i sl.).

Klanje kokoši u *Pupiliji* nije jedini poznat slučaj performativnog usmrćivanja. Isto je, godinama kasnije, odnosno 2006. napravila i Vlasta Delimar, zbog čega je dobila prijavu za remećenje javnog reda i mira (Delimar 2006). Ovaj primjer je značajan, jer naglašava pitanje pravne odgovornosti, koja se u prethodnom dijelu rada nije razmatrala, ali je ključna u širem razumijevanju pojma odgovornosti u umjetnosti. Pravna i moralna odgovornost ne moraju biti podudarne.⁴

Posebno je zanimljiv slučaj Emila Hrvatina, poznatijeg kao Janez Janša, koji je u performansu *Življenje (v nastajanju) / Život (u nastajanju)* izvedenom na *Zoom festivalu* 2010. godine, pozvao publiku da reže hrvatsku zastavu. Performans je, kako ističe Letinić, bio „sačinjen od niza pisanih, foto i video uputa prema kojima gledatelji djeluju te samim time postaju i

4 Isto navodi i Grgić (Grgić 2023).

glumci stvarajući performans. Jedna od uputa, među njih pedesetak koje pozivaju gledatelje da izraze različite emocije iz različitih aspekata života, glasila je: 'Sram vas je vašeg naroda. Uzmite škare i razrežite zastavu. Komade ostavite na podu', na što se publika i odazvala, a zastava je završila u komadićima" (Letinić 2010). Zbog toga su autor performansa Janez Janša i organizator festivala Davor Mišković kazнено prijavljeni, dok pojedinci iz publike, koji su fizički sudjelovali u rezanju zastave, nisu bili obuhvaćeni prijavom. Prijava je kasnije odbačena, s objašnjenjem da „Janša nije postupio s namjerom javnog vrijeđanja, izvrgavanja ruglu i grubog omalovažavanja simbola Republike Hrvatske, već je to bio umjetnički čin" (Mikuličić 2011).

Ovaj je slučaj zanimljiv jer pokazuje različit tretman autora i publike kao mogućih koautora te otvara pitanje percepcije ideje odgovornosti za, zapravo, zajedničko djelovanje. Iako je čin autora i publike bio identičan, javnost je odgovornost pripisala Janši, a ne pojedincima koji su ga slijedili. Ujedno, riječ je o važnom primjeru promišljanja umjetničke slobode te podsjetnik da upravo tu slobodu umjetničkog propitivanja stvarnosti treba sustavno čuvati.

Vratimo se još nakratko na primjer *Pupilije*. Iako sam se na početku rada ogradila od iscrpnije evaluacije djela koja koristim kao primjere, smatram važnim pokušati (u ovom, a i u drugim, sličnim primjerima) interpretirati i vrednovati djelo na način koji uvažava njegovu cjelinu. U našoj prosudbi ne smijemo zanemariti ni širi kontekst ni slojevitou strukturu djela, a niti djelo svesti na jedan, koliko god radikalno i značajan bio, element. U praksi to znači da će ponekad odnos između brojnih čimbenika koji utječu na oblikovanje našeg djelovanja u umjetničkom svijetu biti duboko složen. Naša je participacija, kao i u mnogim drugim sferama života, višeslojna i zahtijeva od nas stalnu posvećenost, promišljanje te kontinuirano usklađivanje osobnih preferencija, društvenih zakonitosti i situacijskih okolnosti. Umjetnost bismo, stoga, trebali promatrati na sličan način. Iako ovaj rad ne nudi gotovu uputu za buduće djelovanje, on afirmira važnost trajnog promišljanja i posvećenosti istraživanju odnosa umjetnosti, etike i publike.

Janez Janša: Pupilija, papa Pupilo pa Pupilčki – Rekonstrukcija

Rekonstrukcija *Pupilije* izvedena je 2006. godine, u režiji Janeza Janše (Emila Hrvatina), u značajno izmijenjenom obliku u odnosu na izvornu predstavu iz 1969. godine. Janšin primarni cilj bio je, kako navodi Troha, „začetni dijalog s prvom verzijom predstave i njezinim izvornim društvenim kontekstom" (Troha 2008:254–55). U njegovoj se verziji, a u ovom se radu ponajprije bavim završnom scenom u kojoj je značenje publike dodatno radikalizirano, ističe i promjena u poznatoj sceni kupanja. Za nju je Janša

rekao da ju je izmijenio jer je smatrao da je danas subverzivnije zadržati odjeću na sebi nego ju skinuti (Troha 2008:479).

Najzanimljiviji je, dakle, slučaj posljednje scene, odnosno pogubljenja, koje je u Janšinoj verziji izostalo. Primarni razlog za to bila je činjenica da Zakon o zaštiti životinja zabranjuje klanje izvan posebno određenih prostora i uvjeta, odnosno, da bi se za provođenje takvog čina izvan propisanih uvjeta platila kazna. „Kraj je stoga cenzurirala Nevenka Koprišek, direktorica Stare elektrane, koja nije bila spremna riskirati” (Troha 2008).

Umjesto Jovanovićevog originalnog završetka, Janša je publici, vrlo demokratski, ponudio četiri opcije kako predstava može završiti: da pogledaju snimku rekonstrukcije originalne scene, da pogledaju video-snimku svjedočanstva o pogubljenju, da se čita Zakon o zaštiti životinja ili da se provede pravo pogubljenje kokoši (Troha 2008:255).

Članovi publike su gotovo uvijek većinski birali četvrtu opciju (Goluh 2016; Troha 2008), nakon čega bi bili pozvani da sami usmrte kokoš – što se nikada nije dogodilo. Na jednoj je izvedbi priprema za klanje toliko dugo trajala da je sve slutilo da će se ono zaista i dogoditi. Janša, prenosi Goluh, ovako objašnjava razlog zbog kojeg je publika redovito birala opciju koja uključuje smrt kokoši:

„Ne bih rekao da je to zbog 'Ah, da vidimo klanje pileta! Kako dobro!', već zato što je predstava takva da pomislite da je ovo samo još jedna od humorističnih scena i da se to zapravo ne može dogoditi. 'Iz onoga što smo do sada vidjeli, nema šanse da će je sada zaklati.' Užas dolazi kroz sporu, upornu pripremu svega što je potrebno za klanje. U kazalištu postoji određena tolerancija na vrijeme, odnosno: toleriram nešto neko vrijeme, ali onda postane dosadno ili postane preozbiljno, neugodno. Ovdje se to vrijeme toliko rasteglo da je 'vrag odnio šalu'. I onda je puno ljudi napustilo dvoranu. Uglavnom zato što su shvatili da se to može dogoditi ili da ide u tom smjeru, a nisu htjeli u tome sudjelovati. Na jednom od krajeva predstave napravili smo simulaciju klanja, koja je izgledala toliko uvjerljivo da mi je postala zanimljiva. To jest, još uvijek je moguće stvoriti iluziju, takvu iluziju da ljudi potpuno povjeruju da se to dogodilo, a onda vas ne pozdravljaju tjednima i tjednima. I da ih čak ne možete ni uvjeriti da se klanje nije dogodilo” (Belak 2013:4) u (Goluh 2016:87).

Rekonstrukcija *Pupilije*, a mimo potrebne kritike same predstave, donosi drugačiji odnos s publikom od izvorne verzije. U Janšinoj predstavi publika postaje glavni akter završnog čina po kojemu je predstava i poznata. Na taj način, u skladu s ranije napisanim, publika postaje koautor djela biranjem opcija kako će predstava, u iznimno važnom segmentu djela, završiti. Činjenica da publika mahom bira radikalnu opciju – usmrćivanje – izuzetno je zanimljiva i otvara mnoga pitanja, od kojih su ona zašto to bira i zašto

odustaje od izvršenja vjerojatno najzanimljivija. Iako odgovor, unatoč razgovoru s nekim ljudima koji su bili u publici, ne možemo jednoznačno dati, čini se da se radi o odmaku koje nam umjetničko djelo nudi – nekoj vrsti distance od stvarnog svijeta; u slučaju *Rekonstrukcije* i nekoj vrsti poštovanja prema izvornom djelu, ali i ideji da je umjetničko djelo odgovornost autora, čak i kada nam se ponudi koautorstvo. Odgovornost za izvršenje postaje različita od odgovornosti za odlučivanje.

Možemo zamisliti da su glumci, prema odluci publike, doista i izvršili usmrćivanje kokoši. Koga bismo tada, a pitanje moralne odgovornosti jest u srži i pitanje krivnje, smatrali krivim, odnosno odgovornim? Publiku ili izvršitelja, ili oboje i zašto? (Sjetimo se ranijeg primjera kada je autor bio smatran odgovornim za rezanje zastave, iako to nije sam i jedini učinio.) Ne bi li publika u ovom slučaju trebala snositi bar dio odgovornosti, čak i ako čin nije fizički izvela?

Ako i to zanemarimo, zašto bi publika uopće birala smrt kokoši, bilo u stvarnosti, bilo u svijetu umjetnosti? Čini se da je pitanje razlike između događaja iz svijeta umjetnosti i onih u stvarnom svijetu upravo ono što čini razliku. Kao da ono što inače činimo u fikciji, u umjetničkim djelima, kada, primjerice, u seriji navijamo za negativca, ostaje na snazi i onda kada (iako ovdje kokoš nije negativac) dopuštamo sebi odstupanje od uobičajenih moralnih normi ponašanja.

Na ovom mjestu bismo mogli, s obzirom na kokoš, otvoriti i temu razlike između klanja životinje radi hrane (koju također možemo problematizirati) i njezina ubijanja isključivo radi umjetnosti.

Kao što sam i ranije napomenula, teško je, zbog ograničenja teksta, na ovom mjestu zahvatiti sve elemente i interpretirati cijeli kontekst, sadržaj i namjere predstave. No, moja je namjera ukazati na činjenicu da se ponekad suočavamo s donošenjem odluka unutar umjetničkih djela te da se, barem ponekad, prema njima odnosimo kao da su dio umjetničkog svijeta, bez referenci na stvarni svijet, ali i da ponekad propuštamo uvidjeti da snosimo dio odgovornosti – ne samo za to koju ćemo opciju u Janšinom izboru odabrati, nego i za način na koji djelujemo kada su u pitanju djela s puno suptilnijim i neeksplicitnim moralnim odabirima. Vjerojatno su isto spoznali i oni koji su napustili izvedbe Janšine *Rekonstrukcije*.

U tom je smislu korisno još jednom za sam primjer *Rekonstrukcije* navesti da se temeljna odgovornost očituje u estetskoj (elementi prethodnog djela i uočavanje novih značajki, odnos s očekivanjima i referencama, odnos prema odmaku u umjetnosti), moralnoj (biranje opcija za dovršetak djela, nepreuzimanje odgovornosti za njezinu realizaciju), epistemološkoj (razumijevanje izmjene konteksta, važnosti Zakona, odnosno pravnog okvira) te društvenoj odgovornosti (kolektivan čin donošenja odluka, odnos prema kolektivnom).

Habacuc Guillermo Vargas: Exposición No.1

Još je jedan izuzetno zanimljiv, ali i moralno problematičan primjer u kojem možemo govoriti o djelovanju publike, rad *Exposición No.1* kostarikanskog umjetnika Abakuka Giljerma Vargasa (Habacuc Guillermo Vargas). Umjetnik je u prostoru galerije *Códice* u Nikaragvi „izložio” izglednjelog psa, koji je bio vezan ispred zida na kojemu je psećom hranom bilo ispisano: *Eres Lo Que Lees* („You are what you read” / „Ono si što čitaš”).⁵ Medijske priče o tome što se psu zaista na kraju dogodilo vrlo su raznolike: neki izvori tvrde da je uginuo od gladi, drugi da je pobjegao. Ipak, neosporna je svakako činjenica da je pas tijekom trajanja performansa (a čini se i duže) bio gladan i vezan, dok je publika promatrala. Snažna reakcija javnosti se dogodila, ali ne u galeriji, nego samo u virtualnom svijetu, u obliku peticije koju je potpisalo nekoliko milijuna ljudi (Kluck 2017). Istovremeno, nitko nije nahranio psa.

„Zadržavam pravo reći je li istina da je pas uginuo. Najvažnija stvar za mene bilo je licemjerje ljudi: takva životinja postaje središte pozornosti kada je stavim na mjesto gdje ljudi idu gledati umjetnost, ali ne kada je vani na ulici i gladuje. Isto se dogodilo s *Natividadom Candom*; ljudi nisu postali osjetljivi na njega dok ga psi nisu pojeli [...] Nitko nije došao osloboditi psa, dao mu hranu ili pozvao policiju. Nitko nije ništa poduzeo [...] Pas je življi nego ikad jer pruža temu za razgovor” (Fiengo 2011:61–62).

Ovaj je primjer u literaturi često spominjan i raspravljan, osobito u okviru etičke kritike umjetnosti, ali se rijetko promatra iz nama, za potrebe ovog rada, važne perspektive – one odgovornosti publike. Ako vidimo publiku kao aktivnog dionika umjetničkog svijeta, tada je važno pokušati razumjeti kakva je njezina uloga bila za ovaj performans. Dakle, publika je jasno percipirala da je u djelu prisutno nešto suštinski moralno problematično, ali je njezina stvarna reakcija izostala. Ona se svela na promatranje i, naknadno, na potpisivanje peticije. Možemo pretpostaviti da je moguće da su posjetitelji smatrali da je virtualni svijet jedino moguće polje njihova djelovanja, jer je riječ o umjetničkom činu, u koji se ne „dira”, odnosno koji se ne modificira bez jasnog poziva ili dopuštenja autora. Takvo ponašanje možemo čitati kao poštovanje prema autonomiji umjetnosti i slobodi autora da se umjetničkim djelom izrazi. Također, moguće je da je publika dala neku vrstu uvjetne suglasnosti samim dolaskom na performans, vjerujući da je pas izvan svijeta umjetnosti hranjen, da se o njemu netko brine,

⁵ Primjer je ovdje radikalno pojednostavljen i ne obuhvaća sve elemente koji su značajni za razumijevanje cijelog konteksta, djelovanje umjetnika i vrednovanje. Ovdje je važno, zbog osiguravanja da se djelo ne diskreditira pojednostavljenjem opisa, navesti da je Vargas djelo napravio kako bi simbolički predstavio užas smrti mladića kojega su, pred očima javnosti, izgrizli psi uslijed čega je kasnije u bolnici preminuo.

odnosno da je on u ovom performansu naprosto „izvođač”. Na sličan način pristajemo sudjelovati i u nekim drugim, doduše, najčešće pasivnim i neugrožavajućim umjetničkim djelima, koja od nas očekuju pristajanje na moralno dvojbene situacije.

Međutim, ljudi su istovremeno bili duboko svjesni da u Vargasovom radu postoji nešto suštinski pogrešno, što krši neka osnovna moralna načela o nenanošenju zla drugima. Čini se da su toga bili svjesniji promatrajući izvana – izvan samog svijeta umjetnosti, odnosno izvan galerijskog prostora, u virtualnom svijetu. Pogled izvana je, u ovom slučaju, vjerujem, donio dodatnu svjesnost o činjenici da je granica između umjetnosti i stvarnosti u ovom slučaju jako zamućena ili pobrisana, te da se u prostoru galerije doista nalazio vezan, gladan pas.

Smatram da je izostanak stvarnog djelovanja rezultat dvaju povezanih čimbenika. S jedne strane, riječ je o onome što Novic (Novitz 2001) naziva konvencionalnim ponašanjem publike – pasivizirajućem obrascu promatranja koji proizlazi iz uloge gledatelja i navike da se ne intervenira u umjetnički čin, a s druge strane, djelomično je riječ i o onome što se u socijalnoj psihologiji naziva fenomenom promatrača (Hortensius and de Gelder 2018). Taj fenomen označava smanjenje vjerojatnosti da će pojedinac u situaciji opasnosti (u izvornim eksperimentima – nesreće) reagirati i pomoći razmjerno povećanju broja prisutnih ljudi. Drugim riječima, doći će do inhibicije reagiranja ukoliko je promatrač u prisutnosti drugih, odnosno – što je više svjedoka, to je manja šansa da će itko djelovati.

Prevedeno u situaciju s izgladnjelim psom, ali i prvotnom verzijom *Pupilije*, velika je vjerojatnost da su pojedinci koji su mogli nešto učiniti pretpostavljali da će to učiniti netko drugi; da će netko drugi nahraniti psa, odnosno spasiti kokoš. Osjećaj disperzije odgovornosti dodatno je doprinio kolektivnom (stvarnom) nereagiranju. Istovremeno, od iznimne je važnosti razumjeti i da je čin potpisivanja peticije, koliko god simboličan bio, potpisnicima donio osjećaj barem minimalnog djelovanja, djelovanja koje, iako posredno, ne možemo zanijekati.

Ovaj performans u svojoj radikalnosti snažno ukazuje na paradoks umjetnosti koja koristi stvarno nasilje kako bi umjetničkim činom prokazala ravnodušnost prema nasilju. Vargasovo djelo provocira javnost, istovremeno razotkrivajući njezinu pasivnost, a s druge strane nužno postavlja pitanje o granicama umjetničke slobode, ali i odgovornosti publike. Iako je performans izveden u umjetničkom prostoru, učinci i značenje ovog performansa, time što isti uključuje izlaganje živog bića u situaciji patnje, destabiliziraju granicu umjetnosti i stvarnosti. Upravo je zato publika postala moralno relevantni sudionik događaja. Primjer performansa *Exposición No.1* iznimno je važan jer pokazuje da se odgovornost publike ne iscrpljuje

samo u interpretaciji djela ili u situacijama aktivnog sudjelovanja, nego i u odgovornosti za vlastiti čin gledanja. U tom je smislu i čin nedjelovanja u moralnom smislu također oblik djelovanja – onaj koji omogućuje da se umjetničko djelo realizira, čak i kad uključuje stvarnu patnju.

Upravo nam naglašavanje elemenata temeljne odgovornosti: estetske (granice umjetničkog djelovanja i uopće promišljanje estetiziranja patnje, performansa i sl.), moralne (djelovanje u odnosu na nedjelovanje, stvarnost patnje živog bića), epistemološke (spoznavanje stvarne i situacije odvojene od stvarnosti, istraživanja dosega umjetničkog, izvedbe, ali i razumijevanje namjera autora), kao i društvene (izostanak stvarnog djelovanja, fenomen virtualnih reakcija) ovdje omogućava da uvidimo koliko je tu odgovornost važno istraživati i propitivati.

Zaključak

U kontekstu navedenih primjera, ilustrirala sam ključnu tezu o temeljnoj odgovornosti publike, a koja uključuje tri međusobno povezane razine: odgovornost prema umjetničkom djelu, prema sebi samima te prema društvu. Ove tri razine uključuju i odgovornost prema očuvanju slobode i zaštiti svijeta umjetnosti, odgovornost prema poštenoj interpretaciji i vrednovanju estetskih i etičkih, ali i kontekstualnih značajki djela; prepoznavanje vlastitih moralnih načela, kao i granica i predrasuda; te svijest o tome da naše djelovanje, pa makar bilo svedeno na podršku ili osudu, ima značaj i jest relevantno u društvenom kontekstu.

Navedenim primjerima bismo mogli prigovoriti njihovu radikalnost i reći da su više iznimka nego pravilo i da nam ne nude realnu sliku svijeta umjetnosti. Ipak, oni se povremeno pojavljuju i jasno ukazuju na to da je participiranje u svijetu umjetnosti složen čin i da pretpostavlja našu aktivnu ulogu. Aktivnost te uloge ne očituje se samo u fizičkom (su)djelovanju, već i u promišljanju naše uloge u njemu.

Biti odgovoran gledatelj stoga znači biti estetski, epistemološki, moralno i društveno odgovoran. U nekim situacijama to znači da se trebamo svjesno distancirati od određenih umjetničkih djela, u slučajevima kada bi sudjelovanje značilo pristati na moralno neprihvatljivo. No, to također znači i osiguravanje uvjeta da svijet umjetnosti bude prostor sigurnosti za istraživanje, jednako kao i sigurnosti od nanošenja štete. Nažalost, predstavljeni koncept temeljne odgovornosti publike nema normativnu snagu, ali nas potiče da budemo svjesniji, posvećeniji, pažljiviji u pogledu naše aktivne uloge u svijetu umjetnosti. U srži našeg odnosa prema umjetnosti ne nalaze se samo užitak ili estetsko iskustvo, nego i pitanje etičke kritike, ali i odgovornosti za ono kako djelujemo, ali i što podržavamo.

Mislim da je važno naglasiti kako trebamo biti izuzetno pažljivi u tumačenju i vrednovanju umjetničkih djela. Postoje djela koja je potrebno, unatoč nelagodi koju izazivaju, pogledati, pročitati, doživjeti. Ponekad je naša zadaća kao odgovornih gledatelja upravo da budemo svjedoci, kako bismo mogli dati značaj, mijenjati, spoznati.⁶

Ovaj je rad kroz analizu nekoliko primjera iz izvedbenih umjetnosti želio pokazati da publika nije pasivni promatrač, nego aktivni dionik koji svojim prisustvom, odlukama i djelovanjem sudjeluje u umjetničkom svijetu. Osnovna je namjera bila osnažiti misao o značaju publike i o odgovornosti prema umjetnosti, prema sebi i društvu u kojem živimo.

Literatura

- Bishop, Claire. 2012. *Artificial Hells : Participatory Art and the Politics of Spectatorship*. London: Verso.
- Breemen, Alice. 2017. "Performance Philosophy: Audience Participation and Responsibility." *Performance Philosophy* 2(2):299–309.
- Bullough, Edward. 1912. "'Psychical Distance' as a Factor in Art and an Aesthetic Principle." *British Journal of Psychology, 1904–1920* 5(2):87–118. doi:10.1111/j.2044-8295.1912.tb00057.x.
- Carroll, Noël. 1996. "Moderate Moralism." *The British Journal of Aesthetics* 36(3):223–38. doi:10.1093/bjaesthetics/36.3.223.
- Davies, David. 2011. "The Nature of Artistic Performance." Pp. 1–22 in *Philosophy of the Performing Arts*.
- Delimar, Vlasta. 2006. „Marička”, *Zarez*. Pristupljeno 9. listopada 2025. (<https://www.yumpu.com/xx/document/view/38807095/politike-izvedbenih-prostora-zarez>).
- Fiengo, Sergio Vilena. 2011. *El Perro Está Más Vivo Que Nunca. Arte, Infamia y Contracultura En La Aldea Global*. second. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Gaut, Berys. 2007. *Art, Emotion and Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Goluh, Katja. 2016. „Zgodovinske okoliščine nastanka in recepcija Pupilija, Papa Pupilo Pa Pupilički.” diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Grgić, Filip. 2023. „Kada je moralno neznanje izgovor?” *Nova Prisutnost* XXII(3):473–89. doi:<https://doi.org/10.31192/np.22.3.1>.
- Harold, James. 2020. *Dangerous Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Hortensius, Ruud, and Beatrice de Gelder. 2018. "From Empathy to Apathy: The Bystander Effect Revisited." *Current Directions in Psychological Science* 27(4):249–56. doi:10.1177/0963721417749653.
- Kieran, Matthew. 1996. "Art, Imagination, and the Cultivation of Morals." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54(4):337–51. doi:10.2307/431916.
- Kieran, Matthew. 2006. "Art, Morality and Ethics: On the (Im)Moral Character of Art Works and Inter-Relations to Artistic Value." *Philosophy Compass* 1:129–43. doi:10.1111/j.1747-9991.2006.00019.x.

6 Zontag ima sličnu ideju u tekstu "Regarding the Pain of Others" (Sontag 2003).

- Kluck, Marielos C. 2017. "You Are What You Read: Participation and Emancipation Problemized in Habacuc's 'Exposición #1.'" graduate. Los Angeles: California State University.
- Kubala, Robbie. 2024. "Aesthetic Blame." *Journal of the American Philosophical Association* 10(4):744–60. doi:10.1017/apa.2023.25.
- Letinić, Antonija. 2010. „Zastava na medi slobode.” Pristupljeno 19. listopada 2025. (<https://kulturpunkt.hr/intervju/zastava-na-medi-slobode/>).
- Lopes, Dominic McIver. 2018. *Being for Beauty: Aesthetic Agency and Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Mikuličić, Ico. 2011. „Odbačena kaznena prijava protiv umjetnika Janeza Janše”, *Novi List*. Pristupljeno 19. listopada 2025. (<https://www.novolist.hr/ostalo/kultura/odbacena-kaznena-prijava-protiv-umjetnika-janeza-janse/>).
- Nannicelli, Ted. 2020. *Artistic Creation and Ethical Criticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Nelkin, Dana Kay. 2020. "IX—Equal Opportunity: A Unifying Framework for Moral, Aesthetic, and Epistemic Responsibility." *Proceedings of the Aristotelian Society* 120(2):203–35. doi:10.1093/arisoc/aoaa010.
- Novitz, David. 2001. "Participatory Art and Appreciative Practice." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 59(2):153–65. Retrieved October 20, 2025 (<http://www.jstor.org/stable/432221>).
- Nussbaum, M. C. 1990. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Performance. n.d. Retrieved October 16, 2025 (<https://www.moma.org/collection/terms/performance>).
- Platon. 2009. *Država*. Zagreb: Naklada Jurčić.
- Pupiliija, papa Pupilo and the Pupilceks – 1969. n.d. *Media Archive Performance*. Pristupljeno 14. listopada 2025. (<https://perfomap.de/map1/iii.-kuenstlerische-praxis-als-forschung/pupiliija-papa-pupilo-reconstruction/pupiliija-papa-pupilo-and-the-pupilceks>).
- Rancière, J. 2009. *The Emancipated Spectator*. New York: Verso.
- Sirovec, Zoja. 2025. „Prijava se i postani ambasador ljepote.” završni rad. Rijeka: Sveučilište u Rijeci, Akademija primijenjenih umjetnosti u Rijeci.
- Sontag, Susan. 2003. "Regarding the Pain of Others." *Diogenes* 201(1):127–139.
- Svetina, Ivo. 2009. „Prispevek za zgodovino gledališkega gibanja na slovenskem – Pupiliija Ferkeverk.” Str. 27–77. u A. Milohnič and I. Svetina (ur.) *Prišli so Pupilčki: 40 let Gledališča Pupilije Ferkeverk*. Ljubljana: Maska in Slovenski gledališki muzej.
- Talbert, Matthew. 2025. "Moral Responsibility." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Troha, Gasper. 2008. "Communist and Democratic Censorship in Slovenia: The Case of Pupiliija Papa Pupilo Pa Pupilcki." *Primerjalna književnost* 31:95–101+251+258.
- Troha, Gasper. 2012. "Corpse of a White Chicken." *Filozofski vestnik* 33:127–34.
- Vear, Rok. 2010. "Pupiliija, Papa Pupilo and the Pupilceks: A Reconstruction." *Critical Stages/Scènes Critiques* (3). Retrieved October 12, 2025 (<https://www.critical-stages.org/3/pupiliija-papa-pupilo-and-the-pupilceks-a-reconstruction/>).
- Wolf, Susan. 2016. "Aesthetic Responsibility." *The Amherst Lecture in Philosophy* 11.

Milica Czerny Urban

ON THE FUNDAMENTAL RESPONSIBILITY OF THE AUDIENCE: EXAMPLES FROM THE PERFORMING ARTS

Summary

In this paper, I propose an approach to the debate about responsibility in art that places the audience's responsibility at the center, a factor often neglected in previous philosophical and aesthetic discussions. In contrast to the usual approaches that concentrate on the responsibility of the author and the work of art, this approach emphasizes the triple dimension of the fundamental responsibility of the audience: responsibility towards the work of art, towards ourselves, and towards the society in which we live and act.

Starting from the assumption that the role of the audience is active and not passive, I analyze several examples from contemporary performing arts to show how the audience faces moral, epistemological, and social issues during participation in an artistic act. In this sense, the work relies on the theoretical propositions of aesthetic and ethical criticism of art (Nannicelli, Carroll, Kieran, Gaut, Nussbaum, Ranciere). It connects them with concrete examples of its performance, where the audience becomes an active participant: from Zoja Sirovec's work *Apply* and become an ambassador of beauty, to Dušan Jovanović's play *Papila Pupilija, i papa. Janše*, to the performance of Guillermo Vargas *Exposicion No.1*.

The analyzed examples raise the question of boundaries between aesthetic and moral responsibility, as well as the relationship between artistic autonomy and social action. Special attention is paid to situations in which the audience participates in ethically problematic acts—either through active consent or passive observation—and the possible forms of responsibility that result from this. By introducing the concept of the fundamental responsibility of the audience, it seeks to show that entering the world of art does not suspend, but rather reshapes our moral obligations, opening up space for reflection on the complex relationships between action, interpretation, and testimony.

I conclude the paper with the thesis that it is necessary to develop awareness of the audience as an active, conscious, and responsible participant in the artistic process, whose decisions and reactions are an integral part of the moral and social horizon of the work of art. The fundamental responsibility of the audience, as I propose it here, does not set normative rules but encourages reflection on how we participate in the artistic world and the possibilities of ethical action within it.

Keywords: audience responsibility, performing arts, participation, ethical criticism of art, society, morality.

Katarzyna Ewa Stojčić

ISTORIJAT I MISAO FEMINIZMA U POLJSKOJ

SAŽETAK

Rad ispituje metodološke i geografske granice pisanja „globalne istorije” feminizma, sa posebnom pažnjom na isključenje Istočne Evrope i analizu poljskog feminizma. Koristeći okvir višestrukih talasa (Nowak 2011) i koncepte dekolonijalne historiografije (Freedman 2002; Mohanty 2003; Walters 2005), pokazuje se da dominantni zapadno-centrični narativi marginalizuju sedam jedinstvenih poljskih talasa – od inicijalnih intelektualnih krugova Narcize Źmihovske (Narciza Źmihovska) do savremenih *grassroots* i institucionalnih pokreta. Istraživanje otkriva kako su jezičke barijere, institucionalno prećutkivanje i elitistički „latte-feminizam” doprineli unutrašnjoj i spoljašnjoj nevidljivosti poljskih aktivistkinja. Nedostatak arhivske građe i fragmentarno akademsko sećanje dodatno prelama kontinuitet feminističke genealogije, dok patrijarhalni narativi patriotizma diskreditaciju ženske agende predstavljaju kao „stranu” ili „elitnu”. Zaključak ističe neophodnost pluralnih epistemologija i lokalizacije feminističkog diskursa, kako bi se globalne studije feminizma obogatile iskustvima regiona van tradicionalnih centara moći i omogućilo sveobuhvatno razumevanje borbe za rodnu ravnopravnost.

KLJUČNE REČI

globalna istorija feminizma, poljski feminizam, Istočna Evropa, periodizacija talasa, dekolonijalna historiografija, zapadnocentrični narativi, institucionalno prećutkivanje, jezičke barijere, latte-feminizam, pluralne epistemologije.

O pisanju globalne istorije. Uvod

Čitajući sada već čuvenu knjigu britanske istoričarke i misliteljke Lusi Delap (Lucy Delap) pod naslovom *Feminizmi. Globalna istorija* (Delap 2024), zaokupljala su me dva pitanja:

1. Da li je autorka primetila oksimoronski odnos naslova i podnaslova, uvodeći istovremeno raznolikost feminizama u množini kao negaciju jedne monofeminističke istorije i teorije razvoja ženskog pokreta, istovremeno sugerišući u podnaslovu da knjiga od trista stranica može pretendovati da bude sveobuhvatna „globalna istorija”? Ovaj smeli poduhvat autorka objašnjava na sledeći način:

U knjizi sam pratila evoluciju globalnih feminističkih tema, počevši od prava žena na svojinu, preko pristupa obrazovanju i građanskim pravima,



pacifizma, antifašizma, socijalne zaštite, zaštite majki i dece, socijalne pravde, radnih prava i rada čoveka, sve do seksualne autonomije, učešća žena u kulturi i reproduktivnih prava.¹ (Delap 2024:346).

Doista, autorkina ambiciozna misija da se otvori veliki broj važnih tema rezultirala je površnom analizom svake od navedenih problematika, koje mogu postati okosnice budućih diskusija i dijaloga. Ipak, što želim podvući, nije uspjela sažeti „globalnu istoriju” – jer takva ne postoji, imajući u vidu da je opšte istorijsko kulturno pamćenje (u razumevanju koje predlaže Jan Asman (Jan Assmann)) zbir subjektivnih i trenutno bitnih činjenica, mašte, tradicija, rituala, priča, fantazija, legendi i mitova, koji ne podražavaju činjenično prošlo stanje.

2. Zašto „globalna istorija” potpuno zaobilazi prostor Srednje i Istočne Evrope, premeštajući fokus istraživačice sa Severne Amerike i Velike Britanije na teritoriju Afrike, Azije i Južne Amerike, pri čemu ćuti o feminizmima koji su nastali u Evropi, posebno na teritorijama (u današnjem kontekstu) (post)socijalističkih uticaja? U analizi Dilap, Poljska (kao i ostatak Srednje i Istočne Evrope) ostaje bela mrlja na karti sveta. Može se pretpostaviti da su autorki izostavljeni regioni jezički nedostupni, što se čini legitimnim objašnjenjem njihovog odsustva u njenom radu. Međutim, veliki znak pitanja i dalje je vezan za grandioznu „globalnu istoriju”, koja se iznenada sužava na „izabrane priče” filtrirane prema preferencama i mogućnostima same autorke.

Osim kritike samog poduhvata da jedinstvenom sintezom „globalne istorije” omeđi sve feminističke pokrete sveta, važno je istaći i metodološke granice koje nameće kolonijalna matrica proizvodnje znanja. Estel Fridman (Estelle B. Freedman), u knjizi *No Turning Back*, argumentuje da se istorija prvog talasa feminizma ne može svesti samo na britanske i američke *suffragettes*, već mora pratiti transnacionalne mreže i marginalne prakse u imperijalnim perifernim zonama, čime raščističava binarni centar–marginalija (Freedman 2002). Margaret Valters (Margaret Walters), pak, u delu *Feminism: A Very Short Introduction* naglašava potrebu za višeslojnom periodizacijom i intersekcijom analizom koja kontekstualizuje simultane lokalne pokrete unutar i izvan kolonijalnih i postsocijalističkih prostora (Walters 2005). Čandra Talpade Mohanti (Chandra Talpade Mohanty) u svom čuvenom eseju *Under Western Eyes* upozorava da univerzalizacija „ženskog iskustva” po pravilu reprodukuje kolonijalne stereotipe i briše specifičnosti postkolonijalnih feminističkih diskursa (Mohanty 2003). Upravo zato dekolonijalna preispitivanja znanja – insistiranje na pluralnim epistemologijama i prepoznavanje lokalnih feminističkih genealogija

1 Svi prevodi u tekstu su autorkini.

– predstavljaju srž svake zaista „globalne istorije feminizma”. Bez takvog dekolonijalnog obrata, svaki pokušaj sveobuhvatne sinteze ostaje osuđen na reprodukciju zapadnocentričnih narativa i istovremeno dovodi do novih „belih mrlja” u istoriji koja pretenduje da obuhvati čitav svet.

U vezi sa navedenim, prostor Istočne Evrope – konkretno, teritorija pod uticajem bivšeg Sovjetskog Saveza – označen je kao „treći svet feminizma”, što referiše na činjenicu da nije Istočna Evropa samo lingvistički nerazumljiva, već ostaje u kategoriji antopološkog bauka – „divlje Evrope”. Feminizmi na prostorima evropskog istoka ne uklapaju se lako ni u zapadnocentrične modele, zasnovane na liberalno-radikalnim podelama, ni u postkolonijalne pristupe, orijentisane na nasleđe formalnog kolonijalizma. Istorijska iskustva socijalističkih politika jednakosti, institucionalizovanog rada žena i masovnog ženskog aktivizma stvorila su jedinstvene oblike rodne prakse koji se ne mogu smatrati ni ranom fazom „zapadnog” feminizma, ni direktnom ekvivalentom borbi nebelo-evropskih pokreta oslobođenja. Prebacivanje Istočne Evrope u „treći svet” reproducira stereotipe o „divljoj Evropi” bez upuštanja u specifične epistemološke i političke okvire te tradicije. Ta vrsta brisanja podseća na upozorenje o „imaginarnoj periferiji”, koju Zapad promatra kao inherentno zaostalu i heterogenizovanu, ali koju nijedan autor, pa ni Dilap, ne razlaže kroz sopstveni analitički aparat (Todorova 1999). Da bi se izbegla ta redukcija, neophodno je priznati dvostruku marginalnost feminizama Istočne Evrope: udaljenost od zapadnih teorijskih centara i ne-kolonijalni, socijalistički kontekst koji ih čini ni periferijom zapadnih, ni tipičnom kolonijalnom periferijom. Samo uvođenjem ovih distinkcija možemo otvoriti prostor za istinski „globalnu” istoriju feminizma, koja neće ponavljati stare obrasce kulturne hijerarhizacije.

Na ovaj način, knjiga koja prividno crpi iz veoma popularne i dobro prihvaćene kritike kolonijalnog mišljenja, obišla je krug i razotkrila sopstvene kolonijalne probleme², inspirišući me da pokušam napisati jedan deo HERstorije istočnoevropskih feminizama. Imajući u vidu obim rada, fokus je na istorijsku pozadinu i razvoj poljske feminističke misli. Poljski feminizam, naspram kompleksnog skupa dela, ličnosti i događaja koji karakterišu njegovu američku i zapadnoevropsku verziju, još je raznolikiji. S jedne strane, u javnoj debati čuju se tvrdnje da se feminizam nikada nije

2 Pitanje da li je Zapadni Evropljanin/Severni Amerikanac odgovarajuća osoba za prezentovanje afričke, azijske, autohtone te čak i istočne misli, ostaje otvoreno. Neki istaknuti mislitelji i misliteljke su stava da bivši (i sadašnji) kolonizator ne može govoriti u ime svojih žrtava. Kolonizator nije u stanju razmišljati van evropocentričnog kruga, a njegova istraživanja zbog toga postaju nelegitimna i prožeta njegovim fantazijama i projekcijama o „divljacima”, koje su nastale usled reprodukcije mitova i legendi. Up. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?* i Gananath Obeyesekere, *The apothecosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*.

razvio u Poljskoj, s druge strane, mogu se pronaći izvori (Nowak 2011) koji govore o čak sedam poljskih talasa (sa preciznim određivanjem datuma početka i kraja, od 1800. godine do danas).

Feminizam – pokušaj definicije

Feminizam je pokret koji se, najopštije rečeno, bavi borbom za prava žena već više od dve stotine godina, te je razvio mnogo grana i obuhvata brojne, često suprotstavljene ideje. Kako Rozmeri Tong (Rosemarie Putnam Tong) piše u uvodu knjige *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction* (koja se smatra jednom od ključnih knjiga za sistematizovanje postojećih vrsta feminizma):

(...) feminizam može biti liberalan, radikaln – libertarijanski ili kulturni, marksističko-socijalistički, psihoanalitički, egzistencijalni, postmodernistički, multikulturalni i globalni, kao i ekološki. Bez sumnje, ove etikete će jednog dana biti odbačene i zamenjene drugima koje će bolje izražavati intelektualno i političko angažovanje u pitanju žena. [...] Široj publici one signaliziraju da feminizam nije monolitna ideologija, da sve feministkinje ne misle isto i da, kao i druge struje koje su preživjele test vremena, feminizam ima kako prošlost, tako i sadašnjost i budućnost. (Tong 2002:7)

Ali šta je zapravo feminizam? Adriana Zaharijević u zborniku *Neko je rekao feminizam?* ne pruža jednostavnu definiciju:

To se pitanje feministkinjama često upućuje, kao da bi se jednom definicijom, jednim jednostavnim zahvatom, moglo obuhvatiti obilje praksi i široko teorijsko polje koje se otkriva u ovom pojmu. Feminizam – kao i mnogi drugi IZMI – jeste pokret, ideologija, lično uverenje, mreža teorijskih pozicija, polazna tačka u razmatranju fenomena koji se više ni ne moraju ticati žena, pojmovni okvir, skup različitih (ponekad izrazito kreativnih, ponekad teskobno arhivarskih) aktivnosti čiji je cilj pospešenje položaja u kojem se žene danas nalaze, a neretko i pokušaj da se istorija pročita drugačije, da se iz njenog tkanja „izvuku” neka nevidljiva mesta koja bi mogla da posluže kao putokaz za buduće prakse. (Zaharijević 2008:385)

Interesantan je stav bel huks (bell hooks) (pravo ime: Glorija Džin Watkins [Gloria Jean Watkins]). Ova istaknuta predstavnica takozvanog „crnog feminizma”, marksistkinja i kritičarka popularne kulture, polemíše s konceptom feminizma kao težnje ka ravnopravnosti žena i muškaraca, ukazujući na nejednakosti na osnovu seksizma i patrijarhata, rase i klase, kao i na osnovu različitih seksualnih orijentacija (homofobije). Zahteva priznanje feminizma kao pokreta koji ima za cilj ukidanje opresije kako prema

ženama, tako i prema muškarcima, kao i revoluciju u načinu organizovanja savremenih društava „prvog sveta”. Naglašava da feminizam treba da bude tretiran kao politička snaga, te se ne sme „preoblikovati u ’način života’, trend ili elitnu modu” (hooks 2013:10).

Vredno je pomenuti i stav jedne od najpoznatijih poljskih feministkinja – Agnješke Graf (Agnieszka Graff):

Feminizam je ideologija: zasniva se na vrednostima i idejama, ne simulira otkrivanje istine. Kao i svaka društvena kritika, postavlja određenu dijagnozu stvarnosti (vidimo nejednakost) na određenim vrednostima (nepravdu smatramo nepravdom). U tom smislu je „ideologija” ženskog pokreta. (...) Cilj nam je da reč „žena” – u svakodnevnom životu, u novinama, u akademskim udžbenicima – ne prati automatsko nepristojno, glupo ili sentimentalno ponašanje, da se problemi povezani sa polom ne svode na nivo anegdota iz oblasti običaja. (Graff 2003)

Dakle, fenomen feminizma može se tretirati veoma široko i opšte, kao protivteža diskriminaciji žena, izražena u obliku pokreta koji je delom politički, društveni, kulturni i intelektualni, sa različitim orijentacijama, školama, teorijama i istraživanjima. Feminizam se takođe može posmatrati i naučno, i praktično, kao ideologija koja se primenjuje u praksi ili osnova (komponenta) naučne discipline studija roda, što u društvenom prijemu verovatno dovodi do toga da se jedno prepoznaje kao drugo, tj. studije roda kao studije feminizma i obrnuto. Može se takođe pretpostaviti, u skladu sa modernim teorijama, da feminizam teži oslobađanju žena i muškaraca od štetne moći patrijarhata i seksizma. Međutim, najzanimljivije se čini spajanje definicija Agnješke Graf i bel huks. Prva, koja pokazuje napore feminizma za ozbiljno tretiranje žena, jasno ukazuje da se savremeni feminizam u medijima u verzijama kao što su *latte, pop i girl power* značajno razlikuje ne samo od standarda koje su postavili njegovi teoretičari, već i od stvarnih aktivnosti ženskog pokreta. Druga tvrdi da se, ako želi da nešto promeni, feminizam mora smatrati političkom snagom i ne može se pretvoriti ni u jednu od mogućih verzija stila života ili identiteta po izboru.

Pri razmatranju istorije poljskog feminizma, ključne definicije i podele feminizma iz pera Tong, Zaharijević, huks i Graf ne služe samo kao deskriptivni pregledi postojećih škola mišljenja, već čine i hermeneutički okvir kroz koji se čitaju procesi „ćutanja spolja” (eksterne marginalizacije unutar globalnog diskursa) i „ćutanja unutra” (unutrašnje neprepoznavanje sopstvenih predašnjica). Drugim rečima, teorijska razmatranja višestrukih feminizama kao ideologija, pokreta i epistemologija omogućavaju nam da istorijske podatke o poljskim feminističkim talasima iščitamo kao aktove disonantnog sećanja, u kojem se određene priče prećutkuju ili

preoblikuju u skladu s normativima dominantnih diskursa. Ovakav pristup ne samo da objašnjava razloge odsustva Poljske iz većine globalnih narativa, nego i otvara prostor za kritičku rekonstrukciju „herstorije” koju je, do sada, određivala kombinacija spoljašnje kulturne distance i unutrašnje akademske neosetljivosti.

O poljskom feminizmu ili o poljskim fenimizmima HERstorija o kojoj se ćuti

Bez obzira na činjenicu da je praksa da se tri „zapadna” talasa feminističkog pokreta, koji su shvaćeni/nametnuti kao obavezujuća periodizacija, primenjuju na celokupan ženski pokret na celom svetu, neophodno je reći da su rodna feministička misao i istorijat pokreta u Poljskoj kompleksniji, zbog isticanja čak sedam talasa feminizma, koji imaju konkretne početne i završne datume, određene važnim istorijskim događajima.

Periodizacija poljskog feminizma u sedam talasa, kako ju je izložila Nowak (Nowak 2011), ne služi samo deskriptivnoj hronologiji, nego predstavlja ključni metodološki okvir za kritičko iščitavanje unutrašnjih i spoljašnjih „ćutanja”. Prvi talas, formiran u umetničkim i intelektualnim krugovima oko Narcize Źmihovske (Narcyza Źmichowska) u drugoj polovini XIX veka, ostao je gotovo nevidljiv u zvaničnoj historiografiji upravo zbog predominacije nezvaničnih sastanaka i oskudne arhivske dokumentacije (Walczevska 2005). Drugi talas, koji se manifestovao kroz Prvi i Drugi kongres žena u Krakovu 1905. i 1907. godine, uspeo je da artikuliše zahteve za političkim i obrazovnim pravima, ali je njihovo sećanje umetnuto kao kratkotrajna epizoda u međuratnom narativu (Brach-Czaina 1997). Treći talas, u periodu između dva svetska rata, obeležen je institucionalizacijom sticanja biračkog prava 1918. i ustavnih izmena 1921, ali je potom njegova potomna marginalizacija zbog političkih previranja i nastupajućih ratnih sukoba stvorila novu „belu mrlju” u kolektivnom pamćenju. Četvrti talas, nakon 1945. godine, bio je fragmentarno inkorporiran u ideološki okvir Narodne Republike Poljske – njihovi zahtevi su delimično institucionalizovani, ali je nezavisna feministička refleksija svedena na minimum usled zabrane slobodnog udruživanja (Iwasiów 2004). Peti talas, raširen tokom 1960-ih i 1970-ih, preživljavao je pretežno kroz samizdat i kulturne inicijative, dok su ga zvanične institucije uglavnom ignorisale. Šesti talas, vezan za pad komunizma i društvenu tranziciju od 1980. do 2000. godine, ilustruje paradoks socijalističkog nasleđa: iako je feministički aktivizam bio uključen u masovne pokrete kao što je Solidarnost, u postkomunističkoj naraciji ubrzo je potisnut u drugi plan, stvarajući specifičnu „belu mrlju” o kojoj pišu Grabovska i Mrozik (Grabowska 2012; Mrozik 2010). Konačno, sedmi talas,

od početka dvehiljaditih do danas, karakteriše rast akademskog i medijskog interesa za rodne studije, ali i fragmentacija unutar samog pokreta – faktor koji podstiče nova „unutrašnja ćutanja” i preispitivanje zajedničke tradicije.

U kontekstu šeste talasne periodizacije, Grabovska i Mrozić (Grabowska 2012; Mrozić 2010) ukazuju na to da je postkomunističko nasleđe u Poljskoj dvostruko: s jedne strane, ono je omogućilo masovno uključivanje žena u radničke i opozicione pokrete (npr. *Solidarnost*), a s druge, upravo zato što je bilo „standardni” deo državne ideologije, feministički diskurs je nakon 1989. zapao u potisnut položaj, svrstan često u sferu „preživelih” socijalističkih ostataka. Neanaliziranost ovog pravca – koji upravo osvetljava specifičnu „belu mrlju“ u evropskom feminizmu – znači da se konture savremenih sporova o reproduktivnim i radnim pravima žena, kao i o nasleđu političkog aktivizma, slabije vide, dok dominantni narativi postkomunističkih tranzicija uočavaju žene ili kao pasivne korisnice novih sloboda ili kao anegdotske učesnice „velikih” promena, bez sopstvene agende (Grabowska 2012; Mrozić 2010). Uključivanje ovog zaboravljenog sloja istorije ne samo da produbljuje razumevanje šeste talasne dinamike, već i potvrđuje tezu da „unutrašnje ćutanje” o sopstvenim socijalističkim iskustvima direktno održava „ćutanje spolja” u globalnim pregledima feminizma.

Danas, dok Lusi Dilap obrađuje raznovrsnost feminizama širom sveta, u Poljskoj se istovremeno odvijaju višeslojni feministički procesi koji znatno nadmašuju latte-feminizam urbane elite. Masovni „Crni protest” (2016) i organizacije poput „Opšteg štrajka žena” dokaz su da su hirurške ostavke na zakonsku zaštitu reproduktivnih prava pokrenule široke slojeve društva, a ne samo akademske ili kafanske debate (Korolczuk and Graff 2018). Paralelno, sazreva novi talas radikalnog ruralnog aktivizma, digitalnih kampanja protiv homofobije i mreža „feministek uliczne” koje proučavaju intersekcionalnost klasa, rase i rodničkih manjina. Ovi primeri pokazuju da poljski feminizam danas funkcioniše na više frontova – institucionalnom, *grassroots* i kulturnom – te da redukcija na „latte feminizam” ne samo da obesmišljava brojne angažmane, već i potvrđuje nalaz kojim ću zaključiti ovaj tekst: poljski ženski pokret je živ, raznolik i menja se, ali njegovi manjinski pravci i regionalne specifičnosti ostaju izostavljeni pod pritiskom desničarske vlasti i konzervativnih panevropskih narativa.

Ovakav narativ, koji izbegava površno nabranje, omogućava da svaki talas promatramo istovremeno „ka spolja”, potvrđujući kontinuitet i pluralnost poljskog feminizma, i „ka unutra”, podsećajući na institucionalne, kulturne i političke mehanizme koji su u raznim istorijskim momentima obesmišljavali prenošenje feminističke genealogije narednim generacijama.

Iako se zapadna feministička misao pojavila u Poljskoj tek 1989. godine, danas se, bez obzira na tradicionalnu podelu na pomenutih sedam

talasa, koristi opštepoznata zapadna klasifikacija. Od tog trenutka feministički pokret se pojavljuje na političkoj i kulturnoj sceni Poljske kao novi, primetan subjekt. Tvrdnje koje se danas često čuju u javnoj debati, da „feminizam nikada zaista nije zaživeo u Poljskoj” (Nowak 2011:223) mogu se smatrati istinitim ako uzmemo u obzir prisustvo feminističkih zahteva u društvenom diskursu ili znanje prosečnog građanina o istoriji feminizma. Međutim, treba imati na umu, kada se ukazuje na probleme savremenog poljskog akademskog feminizma, da su se (feminističke) ideje i talasi „razvijali sinhrono sa promenama koje su se događale u ostalim društvima. Predloženi koncepti i teorije nisu nastajali u praznini, već su služili kao alati intervencije u odnosu na konkretne probleme i situacije. Drugim rečima, u Poljsku je osamdesetih godina stigao talas feminističkih ideja (osnivanje prvog poljskog feminističkog udruženja datira iz 1981. godine) i istovremena kritika novopristiglog diskursa. Osim toga, u Poljskoj, za razliku od Zapada, različiti talasi feminizma se preklapaju, što stvara nesporazume u samom pokretu. Feministkinje, nemajući domaće savremene uzore (prema tradicionalnom pristupu šesti talas, koji prethodi savremenosti, završava se 1988. godine), preuzele su sve u isto vreme – kako ideje prvog i drugog talasa, tako i njihovu kritiku, i na osnovu toga konstruisale dalje rasprave. Većina istraživačica i istraživača primećuje da i pored globalizacije, koja se ostvaruje kroz uključivanje domaće popularne kulture u transnacionalni protok informacija, ideja i slika, ideje feminizma stigle su do Poljaka i Poljakinja samo putem časova istorije o sifražistkinjama. Naučivši „školski” feminističku misao (kako zapadnu, tako i domaću), Poljaci su se okružili tekstovima popularne kulture koji koriste dostignuća feminizma ili su smešteni u feminističkom svetu (npr. serije poput „Seks i grad”), i to najnovijeg talasa. Ovo je jedinstvena specifičnost koju je nemoguće ignorisati prilikom proučavanja kako poljskog feminizma, tako i njegovog odraza (ili trivijalizacije) u medijima.

Glavne kritike upućene poljskom feminizmu, grandiozno nazvane „greškama”, ne razlikuju se od onih koje su upućene feministkinjama uopšte. To uključuje ekskluzivnost pokreta (ograničenost na široko shvaćene srednje i visoke klase, sa njihovim pristupom univerzitetima i visokim primanjima na poslu), avangardni i usmeren na medijsku publiku ton diskursa (utvrđivanje stereotipa na protestima, u odnosima sa njima i u agresivnim razgovorima u javnoj debati itd.), bavljenje previše izmišljenim, „lažnim problemima” umesto tzv. „pravim problemima pravih žena” i slično.

Poljska trenutno koristi brojna politička i pravna rešenja koja su rezultat akcija koje su preduzeli ženski pokreti krajem XIX i početkom XX veka. Promene koje su pokrenule ženske organizacije postale su simbol našeg vremena. U širem istorijskom kontekstu, pristup formalnom visokom

obrazovanju i političkim pravima žena može biti shvaćen kao događaj od mnogo većeg značaja za XX vek nego svetski ratovi, širenje demokratije ili promene na geopolitičkoj mapi Evrope. U tom smislu, može se postaviti pitanje: da li istorija koju reprodukuju poljske škole, mediji i simbolički prostor, uzima u obzir iskustva žena stečena tokom borbe za građanska i politička prava, kao i pristup visokom obrazovanju (koristim pojam reprodukcije u smislu koji je predložio Pjer Burdije [Pierre Bourdieu])?

U Poljskoj ne postoje muzeji ili arhive koji brinu o očuvanju i dostupnosti izvora vezanih za aktivnosti poljskog ženskog pokreta. U zajednicama, u kojima se odvija glavni tok političkog života, ne nalazimo simbolične reference na događaje i ličnosti zaslužne za prisustvo žena unutar tih zajednica, njihovo iznošenje stavova i donošenje odluka. Na mestima koja obeležavaju istoriju institucija koje su vekovima isključivale „ženski pol”, nedostaje komentar o odsustvu artefakata i zaostavština vezanih za aktivnosti žena. U zgradama u kojima su nekada bile smeštene ženske organizacije, redakcije njihovih publikacija ili prve obrazovne institucije za žene, nećemo pronaći nikakve informacije o tome. Zapušteni prostori, nedostatak tabli ili drugih oblika obeležavanja rada feministkinja iz prvog talasa (ili nekoliko prvih talasa, uzimajući u obzir specifičan karakter poljskog feminizma), izražavaju stav lokalnih zajednica prema prošlosti poljskog ženskog pokreta. Inicijative poput brošure „Vodič kroz Krakov koracima emancipantkinj”, vodiča „Krakov: Grad žena” ili aktivnosti spisateljice i aktivistkinje Silvije Hutnik (Sylwia Chutnik) u Varšavi, podsećaju nas da su objekti vezani za istoriju emancipacije na poljskom tlu pali u zaborav. Stav poljske zajednice prema aktivnostima domaćeg ženskog pokreta u periodu od 1880. do 1920. godine predstavlja oblik prećutkivanja i uklopljen je u širi kontekst odsustva i isključenja koja prate egzistenciju žena u Poljskoj (Walczevska 2005). „Prećutkivanje”, u holističkim sociološkim pristupima (koji potiču iz tradicija Ogista Konta [August Comte] i Emila Dirkema [Émile Durkheim]), funkcioniše kako bi održalo red unutar nacionalnog tela, stvarajući zajedničke ciljeve, namere i osećaje u središtu nacionalno homogenog društva, istovremeno održavajući simboličnu reprezentaciju tog reda spolja – izvan zajednice. Spomenuto prećutkivanje deo je kompleksne nacionalne ideologije, reprodukcije obrazaca mišljenja, osećanja i ponašanja koji se stvaraju unutar društva i njegovih osnovnih grupa – porodice, obrazovnih sistema, institucija i zajednica, posebno ritualnog karaktera, kao što su crkva i brojne organizacije koje regulišu osnovne rodne uloge³.

3 Pre svega, mislim na odlično razrađen aparat obrazovne indoktrinacije (koji između ostalih sadrži i „časove za dečake” i „časove za devojčice”) i konkordat – sporazum države i crkve.

Ovaj problem zaslužuje posebnu pažnju zbog svojih društvenih i političkih posledica. Ignorisanje identitetskih diskursa prvog talasa feminizma, kao i distanciranje od negovanja postojećeg znanja o aktivnostima poljskog ženskog pokreta u korist zajednice, jeste sredstvo simboličnog nasilja: nameće značenja, prikrivajući osnove moći koje leže ispod njih. S jedne strane, ono opravdava „mušku dominaciju”, a s druge strane, naturalizuje loš pravni i socijalni položaj u kojem se sada nalaze Poljakinje. Ovo pitanje baca senku na trenutnu situaciju ženskog pokreta u Poljskoj. Potrebno je objasniti vezu između prećutkivanja emancipatorskog iskustva žena i identifikacije feminizma i zahteva za ravnopravnošću u javnom diskursu s onim što je strano poljskoj tradiciji (a to je zapadni feminizam / radikalni feminizam drugog talasa / liberalna politika).

Potcenjivanje uloge feminizma otežava razumevanje prošlosti, a time i sadašnjosti. Iz istorijske perspektive, upravo je prvi talas feminizma omogućio problematizaciju nejednakog tretmana polova u društvenom i političkom životu. Magdalena Ostrowska (Magdalena Ostrowska) ističe: „(...) sve političke stranke, koje u svojim programima i izjavama pominju problem diskriminacije žena – htele to ili ne – aludiraju na feminizam, čak i kada se veoma plaše takvih asocijacija” (Ostrowska 2004). Odbacivanje kritičkog potencijala koji nosi stvaralaštvo prvog talasa poljskih feministkinja znači dopuštanje da nam izmakne proces preispitivanja koji donosi brigu o pamćenju stvaralaštva, aktivnosti i iskustava „drugog pola”.

Žene pišu istoriju

Nemo i nevidljivo učešće žena u životu zajednice pre nastanka feminističkih pokreta u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama bilo je povezano sa njihovim delegiranjem u privatnu sferu, koja po definiciji nije bila predmet interesovanja zajednice. Potreba da se istraže oblasti života koje su do tada bile skrivene, kao i revidiranje istorije u potrazi za zatajenim biografijama izuzetnih žena, rodila se pod uticajem ženskog pokreta. Feministkinje prvog talasa su smatrale da je odsustvo iskustava „drugog pola” u pričama o prošlosti posledica perspektive koju su usvojili istoričari, kao i načina na koji se vrednuju ženska delovanja. Odgovaranje na pitanja: u kakvim su uslovima nekada živele žene?; na koji način su doživljavale svoje postojanje i kako su na to odgovarale? – postalo je jednim od bitnih zadataka ženskog pokreta. Poteškoće u praćenju tragova koji vode do života „drugog pola” bile su povezane sa njihovom prolaznošću, brisanjem od strane zajednice ili uništavanjem „u procesu autodestrukcije memorije” od samih žena (Perrot 2009:18). Delovanje prvih istraživačica omogućilo je ženama da steknu znanje o sebi, ali i o prošlosti u kojoj su učestvovala, što je uticalo

na karakter procesa identifikacije, samospoznaje, razumevanja sebe i društvene stvarnosti. Razvijajući feministički pokret, analizirajući sopstvenu prošlost i tražeći opravdanje za sebe, pokrenuo se stalni „rad memorije”. Traganje za informacijama o prošlosti žena imalo je strateški značaj za ostvarenje cilja jednakosti polova. Širenje znanja o zatajenim biografijama žena omogućilo je odbacivanje argumenta o prirodnoj podvojenosti uloga na muške i ženske, i proizilazeće potrebe za isključivanjem žena iz javnog života i visokog obrazovanja.

Rasprava koja je vođena unutar poljskog ženskog pokreta na prelazu između XIX i XX veka bila je odgovor na pitanja koja su proizašla iz iskustva industrijske revolucije o identitetu žene, njenom mestu u zajednici, ulozi i praksama kojima je podvrgnuta unutar nje. Diskusija je vođena pod uticajem promena koje su se događale širom Evrope, ali je bila tesno povezana sa poljskim kontekstom (nedostatak nezavisnosti) i odvijala se korišćenjem kategorija koje su razvijene unutar poljske političke tradicije. Kao rezultat aktivnosti ženskog pokreta, shvatanje uloga polova problematizovano je, što je dovelo do radikalnih promena u privatnoj i javnoj sferi. Artikulacija nastale problematike zahtevala je izmišljanje novog jezika. Prvi talas feministkinja stvarao je pretežno van akademskog konteksta, zbog njihovog isključenja iz visokog obrazovanja. Društveno-politička misao žena na prelazu iz XIX u XX vek prenesena je u obliku publicističkih i književnih tekstova. Potreba prilagođavanja komunikacije zahtevima političke borbe ograničavala je mogućnosti artikulacije zauzetih stavova. Poljske feministkinje prvog talasa kritikovale su sadržaj istorijskih narativa i načine na koje su ti narativi prenošeni. Način na koji su se odnosile prema istorijskim narativima bio je povezan sa promenom percepcije njihovog mesta u zajednici. U spisama žena na prelazu u XX vek ne nalazimo samo zahtev da se uzmu u obzir zasluge konkretnih žena (što predstavlja kritiku svodenja „drugog pola” na anonimni kolektivni subjekt), već i promenu perspektive na iskustva zajednice.

Borba oko diskursa identiteta nije izgubila svoju političku snagu ni u savremenom dobu, uključujući aktivnosti povezane sa revizijom istorije i određivanjem koji elementi prošlosti zajednice zaslužuju da budu pamćeni i negovani kao tradicija. Tumačenje prošlosti ključno je za formiranje tradicije i, kao takvo, uvek nosi politički karakter, koji mobilizuje ljude koji se identifikuju sa zajednicom na određene akcije i prelazi u prakse koje važe unutar grupe. Bitno je ne samo šta se izgovara, već i šta se propušta, kao i na koji način se konstruišu narativi – koristeći koje smernice za smisao i primenjujući koje kriterijume za procenu. Prema Hajdenu Vajtu (Hayden White), ne možemo zanemariti „jednostavne istine” kao što je „istorija” (...) dostupna je samo putem jezika, naše iskustvo istorije nesumnjivo je

povezano sa diskursom o njoj; taj diskurs mora biti napisan pre nego što postane „istorija”, i konačno, to iskustvo može imati različite dimenzije, baš kao što mogu biti različiti diskursi koji se pojavljuju u samoj istoriji pisanja (White 2009:18). Prošlosti pristupamo samo kroz narative, ali oni nisu sekundarni u odnosu na prošlost, već primarni, jer određuju smisao onoga što se dogodilo, strukturisuju činjenice. Narativi o prošlosti su, dakle, posebni oblici prakse u koje su ugrađene određene političke odluke. Stav prema prošlosti utiče na sadašnjost, i obrnuto: vladajuća hijerarhija vrednosti odražava se na strukturu narativa i jezik pričanja priča. Ne možemo odvojiti kritiku pojedinih istorijskih narativa o prošlosti zajednice od političkog spora: ko ima pravo da definiše kolektivni identitet? Ko određuje koje su diskurzivne prakse adekvatne?

Prošlost zajednice reprodukuje se u skladu sa postojećim odnosima moći, koji opravdavaju simboličko nasilje. Način na koji se pričaju priče o prošlosti uključuje određeno razumevanje roda i društvenih uloga. Džudit Batler (Judith Butler) nas uverava da ne možemo razumeti „osobu” ako preskočimo pretpostavljeno razumevanje roda. Lični identitet, čije ontološke osnove postavlja metafizika supstancije, moguće je zamisliti samo na osnovu pretpostavljenog razumevanja roda (Butler 1990). Zajednica je istorijska mreža odnosa između njenih članova – govoreći o njenoj prošlosti, ne možemo zanemariti prethodne pretpostavke o rodu, jer one već funkcionišu na nivou diskursa. Jedna od strategija koje omogućavaju isključivanje određenih narativa ili događaja je pretpostavka o njihovoj „stranosti” u odnosu na ono što je „naše”, tj. u odnosu na postojeći poredak. U vezi sa feminizmom, to bi značilo priznavanje da je on prvobitno nastao izvan zajednice, i ukoliko je svojim dometom obuhvatio i nas – to je samo zbog njegovog stranog porekla, budući da nije događaj koji osniva, već samo kolonizuje.

Problem lokalizacije diskursa koji isključuje „izvore feminizma” izvan zajednice može se pokušati razjasniti određivanjem vremenske i prostorne lokacije tog izvora. Međutim, to stvara mnoge probleme. Lokacija se može odrediti samo unutar određene topografije, čije prihvatanje predstavlja političku odluku i podrazumeva saglasnost s određenim poretkom. Na primer, optužba za „kopiranje” pretpostavlja da su fenomeni koji se porede analogični, pripadaju istom poretku, i unutar tog okvira nije moguće ponoviti isto otkriće. Stoga nije bitno kada se nešto dogodilo za nas, već je bitan trenutak kada se to pojavilo unutar određenog prostora, unutar kojeg je ponavljanje samo kopija. Međutim, priznavanje određenog poretka i implicitne topografije ne rešava problem, jer tragovi na osnovu kojih zaključujemo o prošlosti mogu beskonačno upućivati na nove tragove. Dakle, problem nije da li je feminizam „naš” ili dolazi „izvana”, već – koje funkcije obavljaju izjave koje određuju njegov izvor. Način na koji se feminizam

situira u odnosu na ono što je svoje može nam mnogo reći o procesu lokalizacije koji se odvija: tačnije, koji poredak je za njega obavezujući i ko pripada tom poretku. Proučavajući pojedinačne priče o poljskom ženskom pokretu (ili pokretima), valja pitati: gde je postavljena svrha njegovog nastanka – izvan ili unutar zajednice?; ima li status izvora ili ponavljanja?; prema kojem poretku? Rasprava „o izvoru” je rasprava o tome šta legitimiše zahtev dominirane grupe i kao takva, rasprava nastaje sa naporima za promenu praksi unutar zajednice.

Feministkinje se nalaze izvan prihvaćenog poretka, ne izražavajući iskustvo evropskog ili bilo kog drugog, jer ne postoji nikakva referenca između njihove pripovedane ideologije i stvarnosti. Feminizam je stranac, u najradikalnijem smislu, stranac koji nema konkretan položaj, on je granica našeg identiteta, njegovo mesto je negde drugde. Formulisanje ovakvih izjava iz pozicije branioca tradicije ukazuje na postojanje komunikacione zajednice koja vrši analognu isključenost; nas same upućuje na interpretaciju prošlosti koja opravdava tu izjavu.

Ćutanje unutra i ćutanje spolja

Trenutna politika istorije u Poljskoj odvaja se od kritike koju je još pre obnavljanja poljske državnosti sprovela feministička pokretačka snaga. Brisanje iskustva emancipacije vidljivo je na nivou diskursa, što potvrđuje široko prihvaćeno uverenje da su Poljakinje dobile, a ne izborile se za pravo glasa. Koreni ćutanja o poljskom prvom talasu feminističkog pokreta imaju kompleksnu osnovu – ovde ću se fokusirati samo na signaliziranje nekih događaja koji su mogli doprineti tome.

Prema teoretičarki feminizma Slavomiri Valčevskoj (Sławomira Walczewska), potcenjivanje poljskog feminističkog pokreta od istoričara povezano je sa poređenjem sa zapadnim feminističkim pokretima, koji su često imali masovni karakter (Walczewska 2005). Takva ocena je moguća samo ako se ignorišu politički uslovi u kojima su morale delovati Poljakinje. Prva grupa društvenih aktivistkinja koja je zahtevala emancipaciju žena u svim sferama života formirala se na poljskim teritorijama već krajem 1830-ih godina – činile su je osobe okupljene oko Narcize Źmihovske⁴ i njenog umetničkog kruga. Prvi zvanični Kongres žena u Krakovu održan je 1905. godine i okupio je preko 200 delegatkinja. Sledeći kongres održan je dve godine kasnije u Varšavi. Ipak, važno je zapamtiti da su društvene aktivistkinje

4 Narciza Źmihovska (1819–1876) jedna od bitnijih osoba u istorijatu poljskog feminizma i poljskog LGBTQ pokreta; spisateljica, pesnikinja, filozofkinja, aktivistkinja i edukatorka omladine, borkinja za prava žena, manjina i obrazovanje devojaka.

često održavale nezvanične sastanke povodom jubileja poznatih žena iz umetničkog kruga: Elize Ožeškove (Eliza Orzeszkowa), Helene Modžejevske (Helena Modrzejewska), Marije Konopnicke (Maria Konopnicka) ili drugih važnih događaja.

Poljakinje su stekle pravo glasa 1918. godine. U Skupštini izabranoj 1919. godine mesto je dobilo devet poslanica. Poljski ustav iz marta 1921. godine priznao je ravnopravnost žena u društvenom i političkom životu. Sa pojavom žena u Skupštini počelo se raditi na promeni zakona koji diskriminišu žene. Tridesetih godina značaj žena u poljskoj politici znatno se smanjio, sve do izbivanja Drugog svetskog rata. Delovanje ženskih organizacija bilo je pod uticajem događaja rata, uključujući i uništavanje intelektualnog sloja društva. U Drugom svetskom ratu žene su bile prisutne svuda, borile su se naoružane kako u redovnim formacijama poljske vojske, tako i u partizanskim jedinicama širom zemlje. Sanitarka, lekarka, vozačica, sekretarica, radio-telegrafistkinja, kurirka, kuvarica, knjigovotkinja, pralja – to su bila tipična zanimanja žena u pomoćnoj vojnoj službi (Sobczak 1976:5). Ponovo se možemo zapitati: koliko je aktivnost žena tokom Drugog svetskog rata bila povezana s predratnim ženskim organizacijama? Da li i na koji način su žene nastavile svoje aktivnosti nakon rata? Da li je način na koji se danas reprodukuje sećanje na učešće žena u različitim oblicima borbe tokom Drugog svetskog rata dovoljan?

Nakon Drugog svetskog rata stav novih vlasti prema pitanjima žena bio je ambivalentan. S jedne strane, počeli su se sprovoditi neki zahtevi ženskog pokreta, dok su s druge strane prekinute rasprave koje su bile započete u okviru tog pokreta. U Narodnoj Republici Poljskoj nije postojala sloboda udruživanja te tako nije bilo nezavisnih organizacija koje bi izražavale interese žena. Iz ideoloških razloga širila su se mišljenja da su pitanja kojima se bavio ženski pokret pre rata postala neaktuelna. Nudeći poljskim ženama relativno visok društveni status i prava koja ni danas nisu dostupna, prethodni režim je na neki način izneverio u pogledu artikulacije zahteva i stavova samih žena. Njihovo sudelovanje u vlasti bilo je malo (od 10% do 20% u Parlamentu, znatno manje u Vladi), dok feministički pokret gotovo uopšte nije postojao. O prekidu s tradicijom možemo govoriti i u drugim područjima delovanja žena. Inga Ivasiov (Inga Iwasiów), analizirajući razvoj poljske književnosti u 20. veku, obraća pažnju na „naglu marginalizaciju stvaralaštva žena” koja se dogodila nakon Drugog svetskog rata: „Uverena sam da nas je Jalta oštro odvojila od feminističkih, proemancipacijskih početaka međuratnog perioda” (Iwasiów 2004:60). Romani psihološke proze, kakve su uglavnom pisale žene, u kojima su obrađivani problemi odnosa među polovima, „nisu mogli biti toliko značajni kao ezopske rasprave o nacionalnim nesrećama koje su vodili muškarci”; slična situacija zatečena

je u posleratnoj kinematografiji, koja u velikoj meri za cilj uzima negovanje „propalag morala” (npr. *Misija* J. Mahulskog).

Po padu komunizma u Poljskoj, strani posmatrači su očekivali poboljšanje položaja žena s obzirom na pojavu mogućnosti legalnog delovanja ženskog pokreta, što bi moglo dovesti do artikulacije problema i zahteva žena. Međutim, to se nije dogodilo; žene su vrlo brzo počele gubiti prava stečena u prethodnom režimu. Iako su se aktivno uključile u aktivnosti demokratske opozicije, doprinoseći obaranju komunističkog režima u Poljskoj 1989. godine, njihovo masovno učešće u pokretu „Solidarnost” nije se ustalilo u kolektivnom narativu. „Gde su žene?” - pitala je Šana Pen (Shana Penn), kada je 1989. godine pratila izveštaje iz Poljske o tadašnjim političkim promenama (Penn 2003).

Promene koje su počele s padom komunizma dovele su, početkom devedesetih godina prošlog veka, do obnove ženskog pokreta u Poljskoj. Ženski pokret se formirao kao reakcija na društveno-političku situaciju i odluke novih vlasti, bez referiranja na aktivistkinje pre Drugog svetskog rata. Izostanak sećanja na prethodnice poljskog ženskog pokreta koji su komunističke vlasti uklonile, nije bio namerno ignorisanje ili programsko odbacivanje, već proizlazi iz odsustva objedinjenog istorijata poljskog feminizma u nkolektivnom pamćenju. Znanje o prethodnicama moralo se tek kasnije povratiti, u naredim godinama, zalaganjem savremenih feminističkih aktivistkinja. Pitanje o tome šta bi predstavljalo referencu na tradiciju poljskog ženskog pokreta, kao i da li je to danas potrebno, deo je rasprave koja se vodi unutar samog ženskog pokreta.

Imajući dovoljno snage da srušimo *najomiljenije* patrijarhalne autoritete, želimo li imati sopstvene, feminističke autoritete? Da li je to uopšte moguće? Da li svaka generacija feministkinja želi, ili mora, početi sve iz početka, temeljeći se na sopstvenoj osetljivosti, svojim problemima i polazeći od svog generacijskog konteksta problema, svaki put drugačijeg? Da li je moguća kontinuirana saradnja između generacija feministkinja, ili svaka generacija mora prekinuti s prethodnom? (Walczewska 2005).

Raspravlja se o pitanjima karaktera odnosa koji bi trebalo da postoji između generacija feministkinja, ali sam čin raskidanja s prošlošću nešto je drugo od čuvanja *u ormaru* nevidljivih, bezglasnih, zaboravljenih prethodnica. Pretpostavlja svesnost o onome sa čime se prekida. Bez obzira na stav prema (ne)kontinuitetu, važnost proučavanja istorije i stvaralaštva žena za razvoj feminističkih pokreta čini se neospornom. Prema Elejn Šoualter (Elaine Showalter), bez revizije istorije i konačnog uključenja iskustva i stvaralaštva žena, feministička teorija ostaje „empirijsko siročće” jer „nijedna teorija, makar bila najuverljivija, ne može zameniti detaljno i opsežno poznavanje ženskih tekstova, koji čine osnovnu građu našeg interesa” (Bokinić 2007).

Prećutkivanje istorije ženskog pokreta ne predstavlja samo problem feministkinja. Ženski pokret prvi se založio za uključivanje iskustava žena u reprodukovani istorijski diskurs unutar zajednice. Nedostatak znanja o aktivnostima i stvaralaštvu feministkinja prvog talasa onemogućava društvenu recepciju problema koji se odnose na to prećutkivanje. Priznanje subjektivnosti žena u istoriji, tj. u dominantnom narativu reprodukovanom unutar zajednice, zahteva uključivanje u nju problematike koja je nastala na temelju rodno specifičnog iskustva. Naracija koja uključuje rodnu perspektivu oba pola ne može isključiti istoriju feminizma, tvrdeći da feministički pokret nije bitan za život zajednice. Prećutkivanje feminizma prvog talasa kao rezultat nosi odsecanje od masovnog iskustva kritičke refleksije, koja leži u osnovi negovanja kolektivnog sećanja u razumevanju Jana Asmana. Posledica je da se u Poljskoj ne samo čuti o istoriji feminizma, već se zanemaruje sećanje na svaku aktivnost žena.

Odsustvo ženskog iskustva u reprodukovanim istorijskim narativima zajednice onemogućava međugeneracijsku transmisiju, akumulaciju, kao i kontinuitet vođenih narativa. To znači da se svaka generacija žena gotovo iznova mora suočiti sa teškoćom problematizovanja svog istorijskog položaja. Postojeći status stvari otežava društveno prihvatanje problema sa kojima se žene suočavaju, odvaja ih od ideja i vrednosti – njihov izvor su konkretne životne situacije koje su se odvijale u određenom istorijskom horizontu, a koje su prošle kroz problematizaciju, razjašnjavanje i razumevanje. Taj nedostatak postaje sve izraženiji u naučnim krugovima i organizacijama povezanim sa ženskim pokretom. Potreba poljskih žena da obnove svoju „žensku genealogiju” izražena je u pozivu profesorke Jolante Brah-Čajne (Jolanta Brach- Czaina) da se obnovi ženska linija tradicije (Brach-Czaina 1997). Antropološkinja Grażina Kubica-Heler (Grażyna Kubica-Heller) govori o potrebi obnavljanja istorije Poljakinja kao moralne obaveze i primećuje: „žene treba zabeležiti, stvoriti, obnoviti, izneti, jer ih jednostavno nema (...). One nestaju” (Kubica-Heller 2006). Naglasak na aktivnosti „obnavljanja”, „ponovnog dobijanja”, ukazuje da je nešto izgubljeno. Odgovori na tu potrebu su akcije poput izložbe „100 godina Poljakinja u Skupštini” koju je organizovalo Udruženje eFKa, zatim projekta „Istorija Poljakinja – Istorija Poljske” koji je pokrenula akademija nauke PAN, nastanka feminističkih vodiča i delovanja aktivistkinja. Na internetu se pojavljuju veb-stranice posvećene istoriji žena, stvaraju se onlajn archive u kojima se objavljuju časopisi, kao i celokupne publikacije autorki koje su vezane za pokret emancipacije. Naučnice povezane sa studijama o rodu koje se sprovode u Varšavi i Krakovu rade na razvoju studija o nasleđu žena u Poljskoj. To daje nadu da će se s vremenom uspeti probiti ćutanje o biografijama poljskih emancipatkinja. Ponovno čitanje istorije Poljske u

kontekstu prošlosti Poljakinja mora biti povezano sa preispitivanjem unutar misli o zajednici i njenom identitetu. Promena diskurzivnih praksi koje se odvijaju u poljskoj javnoj sferi zahteva političku borbu i ponovno definisanje razumevanja patriotizma, tako da korišćenje identitetskog diskursa ne dovodi do oduzimanja manjinama i dominiranim grupama (uključujući žene) njihove baštine, što je ekvivalentno dodeljivanju uloge pasivnih nosilaca vrednosti ili „stranih tela”.

Istovremeno, „ćutanje spolja”, neodostatak publikacija o poljskom feminizmu na stranim jezicima, briše bogatu, komplikovanu i – što je najbitnije – nedovršenu istoriju borbe sa listova globalne istorije, koja nam je u ovom radu bila tačka polazišta.

Suštinski, „unutrašnje ćutanje” – zapostavljanje ženskih iskustava i dela u poljskom javnom diskursu – ne samo da briše tragove pojedinačnih angažmana, već sistemski potiskuje sećanje na svaku aktivnost žena kao kolektivni fenomen (Assmann 1992; Bourdieu 1990). Kao rezultat navedenog, u Poljskoj se ne samo „ćuti o istoriji feminizma”, već se gubi svaka šira prizma ženske istorijske participacije, pa društvo nema osnovu ni za samorefleksiju ni za međugeneracijski prenos znanja. Ta vrsta memorijskog vakuuma čini da se globalni narativ formira uglavnom na osnovu dostupnih izvora na dominantnim jezicima, pa „ćutanje spolja” – nedostatak objava o poljskom feminizmu na stranim jezicima – samo potvrđuje i pojačava unutrašnju nevidljivost (Assmann 1992).

Da bi se prekinuo ovaj začarani krug, neophodna je ne samo akademska i kulturna produkcija novih istorijskih i teorijskih tekstova o ženskim pokretima u Poljskoj, već i politička borba za priznavanje rodne perspektive u sferi javnog patriotizma. Preoblikovanje pojma patriotizma mora uključiti pluralno narativno nasleđe – tako da identitetski diskurs ne služi ekskluziji, već uključenju marginalizovanih grupa u nacionalnu zajednicu. Jedino tako će se stvoriti institucionalni i simbolički prostor u kojem će se kolektivno sećanje na rad i žrtve poljskih feministkinja moći obnoviti i prenositi, što će istovremeno omogućiti i inozemnim istraživačima da prepoznaju i uvrste te prakse u „globalnu istoriju” feminizma.

Ključna je distinkcija između „ćutanja unutra” – mehanizama zapostavljanja sopstvene tradicije unutar poljskog feminističkog pokreta – i „ćutanja spolja” – marginalizacije te tradicije u širem, globalnom narativu. Međutim, ova dva procesa ne deluju nezavisno: upravo unutrašnja neprepoznatost sopstvenih prethodnica i prećutkivanje generacijskog kontinuiteta (npr. u sporu oko odnosa stare i nove garde) stvaraju vakuum koji drugi – često zapadni autori – tumače kao odsustvo bilo kakve feminističke tradicije u Poljskoj. Dakle, „ćutanje unutra” aktivno doprinosi „ćutanju spolja”: kada poljski feministički akteri zanemaruju ili ne artikulišu sopstvene talase,

globalni diskurs logično zatvara vrata njihovoj vidljivosti. Ovo ne znači da su same feministkinje „krive” za marginalizaciju, već ukazuje na institucionalne i kulturne pritiske (edukativne, političke, medijske) koji obesmišljavaju prenošenje nasleđa – i time otvaraju prostor za spoljne narative koji tišinom insistiraju na „beloj mrlji”.

Zaključak: Zašto „globalna istorija” ne doseže do Istočne Evrope?

Otvoreno ostaje pitanje zašto globalna istorija nije posegla za iskustvom Istočne Evrope i da li se feministički pokret može meriti u talasima, koji se – logično – mimoilaze i oblikuju u skladu sa kulturološkom matricom svake regije?

Kao što sam istakla u uvodu ovog rada, pisanje „izvana”, bez osećaja pripadnosti određenom društvu, gotovo uvek je prožeto čuđenjem, nerazumevanjem, a veoma često je, da ponovim za Žaranom Papić i Lidijom Sklevicki (Lydija Sklevicky), „plod vere u vlastitu superiornost zahvaljujući kojoj je empirijsko područje etnologije proizvod političke i ekonomske istorije koja različita društva integriše unutar materijalne i intelektualne orbite Zapada” (Papić i Sklevicky 2003). Posve problematičan odnos Istoka i Zapada i činjenica da Istočna Evropa nikada nije bila pod neposrednim kolonizatorskim uticajem Zapada, izdvaja je i čini sasvim sigurno još nepristupačnijom teritorijom istraživanja nego daleke Afrika i Azija, koje nose na sebi žig podređene zemlje. Ženske studije, koje su same po sebi studije o Drugom (ako uzmemo za pretpostavku da je beli hetero muškarac doskora jedino konceptualizovano i misleće Ja, dok je sve suprotno od njega – Drugi), dobijaju novu težinu dok se istražuje Drugi koji je smešten van dosega zapadnocentrične misli (Papić i Sklevicky 2003:11).

Svestan istraživač zna da je svaka istorija samo predsoblje pravih priča, a svaka otvorena vrata kriju iza sebe bezbroj sledećih ulaza. U svom radu predstavila sam izbor, po mom mišljenju, bitnijih činjenica o ženskom pokretu u Poljskoj, uz opasku da se on i ovog trena razvija i menja i uz sve-sno izostavljanje svih manjinskih pokreta, koji stoje ispod krovnog pojma feminizma, a koji zaslužuju posebne studije kao izložene prećutkivanju od desničarske vlasti i konzervativne panevropske struje. Kao kompenzaciju, društvo višeg sloja koristi pojam feminizma u nazivanju raskošnog i kvazislobodarskog stila života bogate klase (pomenuti latte-feminizam ili akademski feminizam), lišavajući ga političkih i oslobodilačkih konotacija.

Kada nacionalni diskurs ćuti o istoriji feminizma, nije opravdano očekivati da će ta istorija biti zapažena od autora spolja. Feministička misao na istoku Evrope jeste nepopularna, a na to utiče sigurno utemeljen patrijarhat, koji se krije pod maskom negovanja tradicije, ali takođe i uverenje

da je lična sloboda jedinke manje značajna u situacijama kolektivne ugroženosti osnovnih životnih potreba (skoro) čitave nacije. Rodna asimetrija, pak, biće sveprisutna sve dok se ne imenuje i istraži, a istorija se neće poznavati, ukoliko se o njoj ne govori.

Pored već navedenog, važno je istaći i epistemološki uslovljenu nevidljivost Istočne Evrope u „globalnoj istoriji” feminizma: dominirajući modeli te istorije često počivaju na kolonijalnim i postkolonijalnim matricama koje pretpostavljaju jasnu podelu „centar–periferija” prema iskustvima formalnog imperijalizma. Budući da Istočna Evropa nije pretrpela direktnu kolonijalnu vlast Zapada, njeni feministički pokreti ostaju izvan uobičajenih kategorija „oslobođenja” i „otpora”, što ih čini neprepoznatljivim za autore koji se oslanjaju na dekolonijalne paradigme (Mohanty 2003). Istovremeno, unutar same Poljske i regiona, patrijarhalni narativ patriotizma instrumentalizuje ideju „kolektivne ugroženosti” da bi obesnažio pojedinačne ženske zahteve, prezentujući ih kao „strane” ili „elitne” (Papić i Sklevicki 2003). Ova dvostruka marginalizacija – spoljašnje nepriznavanje i unutrašnje diskurzivno potiskivanje – dovodi do toga da se feministički događaji i tekstovi iz Istočne Evrope ne samo ne uključuju u globalne sinteze, već bivaju zaboravljeni i na lokalnom nivou. Da bi se ovaj začarani krug prekinuo, neophodno je razviti alternativne metodologije koje će, kako predlaže Fridman (2002), integrisati simultane, nevezane za imperijalne okvire, a istovremeno afirmisati specifične istorijske kontekste unutar kojih su se feministički pokreti odvijali.

Literatura

- Assman, Jan. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Muenchen: Verlag C.H.Beck.
- Butler, Judith. 1990. *Nevolja s rodnom. Feminizam i subverzija identiteta*. Beograd: Karpos.
- Bourdieu, Pierre i Jean-Claude Passeron. 2006. *Reprodukcija*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brach-Czaina, Jolanta. 1997. *Od kobiet do mężczyzn i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*. Białystok: Wydawnictwo Trans Humana.
- Delap, Lucy. 2024. *Feminizmy. Historia globalna*. Warszawa: Drzazgi.
- Freedman, Estelle B. 2002. *No Turning Back: The History of Feminism and the Future of Women*. New York: Ballantine Books.
- Grabowska, Magdalena. 2012. “Bringing the Second World In: Conservative Revolution(s), Socialist Legacies, and Transnational Silences in the Trajectories of Polish Feminism.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 37(4):939–61.
- Graff, Agnieszka. 2003. *Świat bez kobiet*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- hooks, bell. 2013. *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Iwasiów, Inga. 2004. *Gender dla średniozaawansowanych*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Korolczuk, Elżbieta, and Agnieszka Graff. 2018. *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*. London: Routledge.
- Kubica-Heller, Grażyna. 2006. *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Mrozik, Agnieszka. 2010. "Gender Studies in Poland: Prospects, Limitations, Challenges." *Dialogue and Universalism* 1.
- Nowak, Samuel. 2011. „Postfeminizm, kultura popularna i konserwatywna modernizacja”. Str. 210–223 u *Kobiety w społeczeństwie polskim*, prirredili H. Szczodry, A. Pałęcka i M. Warat. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Ostrowska, Magdalena. 2004. „Polityka jest rodzaju żeńskiego, ale nie ma w niej kobiet”. *Lewa Noga* 16:232–281.
- Papić, Žarana i Lydia Sklevicky. 2003. *Antropologija žene*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Penn, Shana. 2003. *Podziemie kobiet*. Warszawa: Rosner & Wspólnicy.
- Perrot, Michelle. 2009. *Moja historia kobiet*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Putnam Tong, Rosemarie. 2002. *Mysl feministyczna. Wprowadzenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sobczak, Kazimierz. 1976. „Kobiety w wojnie wyzwoleniczej narodu polskiego, 1939–1945. Stan badan”. Str. 5–11 u *By nie odeszly w mrok zapomnienia. Udzial kobiet polskich w II wojnie swiatowej*, prirredio B. Polubiec. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Todorova, Maria. 1999. *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX veka.
- Walczewska, Sławomira. 2005. „Dwie dekady feminizmu” u *Feministki własnym głosem o sobie*, prirredila S. Walczewska. Kraków: Wydawnictwo eFKa.
- Walters, Margaret. 2005. *Feminism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- White, Hayden. 2009. *Proza historyczna*. Kraków: Universitas.
- Vrcelj, Sanja i Marina Maušanović. 2011. *Kome još (ne)treba feministička pedagogija?!* Rijeka: Hrvatsko futurološko društvo.
- Zaharijević, Adriana. 2008. „Kratka istorija sporova: Šta je feminizam?“. Str. 385 u *Neko je rekao feminizam? Kako je feminizam uticao na žene XXI veka*, prirredila A. Zaharijević. Beograd: Heinrich Böll Stiftung.
- Rečnik srpskog jezika online*. Pristupljeno 11. decembra 2024. (<https://onlinerecnik.com/prevod/srpski-engleski/feminizam>).
- Wielka Encyklopedia PWN*. Retrieved December 11, 2024 (<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/feminizm;3900322.html>).

Katarzyna Ewa Stojičić

HISTORY AND THOUGHT OF FEMINISM IN POLAND

Symmary

This essay begins by acknowledging Lucy Delap’s *Feminisms: A Global History* (2024) as a provocative starting point, but quickly shifts focus toward the deeper methodological and geographic gaps it reveals. While Delap surveys dozens of feminist themes—from property rights and suffrage to labor struggles, sexual autonomy, and reproductive justice—her panoramic scope sacrifices depth, treating each topic in isolation rather than weaving them into a cohesive cultural memory. Drawing on Jan Assmann’s insistence that collective remembrance is always partial and contested, the essay argues that no three-hundred-page volume can capture the full range of feminist experiences without imposing new silences of its own.

More critically, Delap’s global survey omits Central and Eastern Europe almost entirely, consigning the region to an undefined “Third World” category. Yet feminist activism under tsarist rule, interwar republics, and socialist regimes produced distinctive strategies—mass mobilization in *Solidarność*, legally guaranteed women’s labor rights, and grassroots critique of state feminism—that cannot be shoe-horned into either Western liberal-radical or classic postcolonial frameworks. The erasure echoes Maria Todorova’s *Imagining the Balkans* (1999), whereby “wild Europe” is constructed as backward and amorphous, reinforcing a West–non-West binary that Delap reproduces without interrogation.

To move beyond these epistemic blind spots, the essay turns to key interventions in global feminist historiography. Estelle B. Freedman’s *No Turning Back* (2002) demonstrates that first-wave suffrage must be mapped through transnational networks and peripheral practices, dissolving center–margin binaries. Margaret Walters’s *Feminism: A Very Short Introduction* (2005) urges multi-layered periodization and intersectional analyses that account for simultaneity across colonial and post-socialist terrains. Chandra Talpade Mohanty’s *Under Western Eyes* (2003) warns that universalizing “women’s experiences” often reinscribes colonial stereotypes, silencing local epistemologies.

By bringing Eastern European feminisms into conversation with these decolonial frameworks, the essay recovers seven overlapping waves of Polish activism (Nowak 2011) and highlights how internal silences—academic neglect, patriarchal nationalism, and language barriers—fuel external marginalization. Ultimately, a genuinely global history of feminisms must integrate region-specific genealogies and political contexts, dismantle inherited hierarchies of knowledge, and embrace plural epistemologies. Only then can it transcend both Western-centric universalism and tokenistic diversity to reflect the true complexity of feminist struggle worldwide.

Keywords: Global history of feminism, Polish feminism, Eastern Europe, Wave periodization, Decolonial historiography, Western-centric narratives, Institutional silence, Language barriers, Latte feminism, Plural epistemologies.

Tamara D. Bradić

POZICIONIRANJE SUBJEKTA U INTERAKTIVNOJ UMETNOSTI: PSIHOANALITIČKO ČITANJE INSTALACIJE *OVO JE DŽUNGLA*

SAŽETAK

U ovom radu analizira se način na koji interaktivna umetnička instalacija *Ovo je džungla* autorki Izobel Nouns (Isobel Knowels) i Van Saurvajn (Van Sowerwine) pozicionira subjekat u kontekstu susreta sa nasiljem, koristeći teorijski okvir psihoanalitičke teorije Žaka Lakana (Jacques Lacan). Instalacija je osmišljena tako da fizički i emocionalno angažuje učesnike, omogućavajući im da na iskustvenom nivou preispitaju vlastitu poziciju u odnosu na druge – kao potencijalne žrtve, posmatračke ili aktere nasilja. Kroz analizu jezika, tela i prostora interaktivnosti, rad istražuje kako subjekt biva formiran i pozicioniran unutar simboličkog poretka, ali i kako se aktivira kao reaktivno biće koje kroz telesni odgovor artikuliše ono što ostaje izvan jezika – nezrecivo i traumatsko.

Polazeći od Lakanove koncepcije subjekta kao efekta jezika i simboličke kastracije, rad se takođe oslanja na feministička čitanja psihoanalize Julije Kristeve (Julia Kristeva) i Džudit Batler (Judith Butler), kao i na teorije afekta i telesne subjektivnosti Brajana Masumija (Brian Massumi) i Sare Ahmed (Sara Ahmed). U ovom okviru, instalacija *Ovo je džungla* tumači se kao prostor afektivnog mapiranja pozicija nasilja, u kojem se granice između subjekta i objekta brišu, a identifikacije sa pozicijama „žrtve” ili „nasilnika” bivaju destabilizovane. Poseban akcenat stavlja se na ulogu jezika kao diferencijalnog sistema koji oblikuje nesvesne obrasce identifikacije, ali i na potencijal umetnosti da otvori prostore za izmeštanje iz zadatih diskurzivnih pozicija koje određuje simbolički poredak.

Instalacija time ne funkcioniše samo kao estetski događaj, već i kao eksperimentalna forma koja testira granice subjekta, jezika i tela u kontekstu savremenih reprezentacija traume i međuljudskog nasilja.

KLJUČNE REČI

interaktivna umetnost,
pozicioniranje
subjekta, psihoanaliza,
trauma, jezik, afekat,
telo, žrtva, nasilnik.

1. Uvod

U savremenim umetničkim praksama sve češće dolazi do pomeranja fokusa sa pasivnog posmatranja umetničkog dela na aktivno učestvovanje posmatrača, čime se brišu granice između autora, umetničkog objekta i publike (Bourriaud 2002). Interaktivne umetničke instalacije naročito doprinose ovoj transformaciji jer omogućavaju učesnicima da svojim telima, emocijama i reakcijama učestvuju u stvaranju značenja. U tom kontekstu, umetnost postaje dinamičan prostor u kojem se subjekt istovremeno pojavljuje kao posmatrač, akter i interpretator vlastitog iskustva.

Ovaj rad analizira umetničku instalaciju *Ovo je džungla (It's a Jungle in Here)* autorki Izobel Nouls i Van Saurvajna, koje saraduju na interaktivnim projektima još od 2001. godine. Instalacija je smeštena u ručno izrađeni drveni kabinet sa dva otvora za glave i unutrašnjim sedištima za dve osobe. Unutar kabine, učesnici gledaju animaciju voza u koji ulaze papirni likovi sa projekcijom stvarnih lica samih učesnika, što omogućava duboku identifikaciju sa narativnim figurama. Tokom tri uzastopna scenarija nasilja, učesnici bivaju smešteni u pozicije napadača ili žrtve, a njihovom interakcijom (pomoću mikrofona i dugmeta) razvija se narativna dinamika. Transformacije napadača u arhetipske životinje (medved, vrane, zmija) dodatno pojačavaju simbolički sloj rada, evocirajući bajkovite i mitološke obrasce koji reflektuju kolektivne anksioznosti i unutrašnje konflikte.

Instalacija tako omogućava složenu telesnu, emocionalnu i simboličku projekciju identiteta, u kojoj se učesnici suočavaju sa sopstvenim reakcijama na nasilje, granicama etičkog delovanja i društvenim ulogama koje im se nameću. Na taj način, umetnički rad funkcioniše kao prostor psiho-socijalnog eksperimenta koji destabilizuje ustaljene pozicije subjekta i otvara prostor za introspektivnu refleksiju.

Teorijski okvir ovog istraživanja zasniva se na psihoanalitičkom pristupu Žaka Lakana, sa posebnim fokusom na koncepte ogleдалa, simboličkog poretka i pogleda Drugog (Lacan 1977; 1986). Uloga jezika, pogleda i tehnološkog posredovanja u konstruisanju subjekta biće analizirana u kontekstu umetničke instalacije kao mesta susreta imaginarnog, simboličkog i realnog. Paralelno s tim, teorije afekta (Ahmed 2004; Massumi 2002) biće korišćene kako bi se istražila afektivna dimenzija interakcije, s obzirom na to da instalacija izaziva telesne reakcije pre nego što se one mogu artikulirati jezikom.

Metodološki, istraživanje se oslanja na kvalitativni, interpretativni pristup, uz analizu značenja koja se formiraju kroz telesnu participaciju, narativnu strukturu i tehnološke medijacije. Instalacija *Ovo je džungla* posmatra se kao kompleksna semiotička i afektivna konfiguracija, u kojoj

subjekt nije stabilna instanca, već pozicija u stalnom premeštanju između identifikacije, otpora i internalizacije nasilja.

Cilj rada jeste da kroz analizu umetničke instalacije odgovori na sledeća istraživačka pitanja:

- (1) Kako instalacija pozicionira subjekta u odnosu na nasilje i odgovornost?
- (2) Na koji način se telesna i emocionalna interakcija reflektuje na konstrukciju identiteta učesnika?
- (3) Kako psihoanalitički koncepti subjekta i teorije afekta mogu doprijeti razumevanju umetničkog iskustva u kontekstu društvenih matrica moći i trauma?

Na ovaj način, umetnost se ne analizira samo kao estetski objekat, već kao performativno, interaktivno i afektivno polje u kojem se aktivno proizvode i preispituju društveno uslovljene reprezentacije identiteta, nasilja i subjektivnosti (Butler 2004; Caruth 1996; Žižek 2008).

2. Teorijski okvir

Ovaj rad polazi od psihoanalitičkog utemeljenja subjektivnosti prema Žaku Lakanu, koji osporava ideju subjekta kao autonomnog entiteta i umesto toga nudi razumevanje subjekta kao produkta simboličkog poretka jezika. U Lakanovoj teoriji, subjekt se konstituiše unutar tri reda – imaginarnog, simboličkog i stvarnog – pri čemu simbolički red, kao struktura jezika i zakona, igra presudnu ulogu u oblikovanju identiteta (Lacan 1977). Subjekt se pozicionira kroz odnos prema instanci Velikog Drugog – jeziku, zakonu, normi – koji određuje šta se može reći, misliti i želiti. Prihvatanjem „kastacije” – odnosno gubitka potpune kontrole nad značenjem i željom – subjekt ulazi u simbolički red, postajući subjekat nesvesnog (Lacan 1986). U tom okviru, pozicije „žrtve” i „nasilnik” ne razumeju se kao ontološke ili stabilne, već kao diskurzivne i promenljive – rezultat jezičkih pozicioniranja i relacija moći koje oblikuju identitetske procese.

U tom smislu, umetnička instalacija *Ovo je džungla* postaje prostor u kojem se subjekt konstruiše kroz glas, pogled i kretanje, ali i kroz nasilne diskurzivne figure koje proizvode nelagodu, nesigurnost i fragmentaciju identiteta. Nesvesno je strukturisano kao jezik, a subjekt je determinisan simboličkim označiteljima koji ga pozicioniraju unutar diskursa, često suprotno njegovim svesnim intencijama (Lacan 1983). Time se posmatrač instalacije, iako pozvan na igru i interakciju, suočava sa fundamentalnom nemogućnošću potpunog ovladavanja sopstvenom pozicijom. Ulazak u

prostor instalacije znači ulazak u simbolički poredak koji deluje i kroz ambijent, tehničku strukturu, zvuke, i pogled Drugog – lutka, kamere, publike.

Feminističke teorije subjektivnosti dodatno osvetljavaju kako se diskurzivne strukture ukrštaju sa telom, rodom i identitetom. Julija Kristeva u svojoj teoriji objekta uvodi pojam odbačenog – onoga što subjekt mora da isključi kako bi se subjektivizovao u simboličkom poretku (Kristeva 1982). Objekt, kako ga Kristeva definiše, nije ni unutrašnje ni spoljašnje, već granični fenomen koji destabilizuje subjekat i njegovu koherentnost. U umetničkoj instalaciji, objektne slike i situacije – dečiji glas u opasnosti, nemoć subjekta da interveniše, prikaz nasilja koje je neimenovano – pozivaju na afektivni odgovor koji prethodi racionalnoj artikulaciji, destabilizujući identitet učesnika.

Džudit Batler (Butler 1990) razvija koncept performativnosti identiteta, tvrdeći da identitet nije suštinski dat, već se proizvodi kroz ponavljanje društveno normiranih praksi. Rod, moć, nasilje i žrtvovanje nisu kategorije koje unapred postoje, već su efekti diskurzivnih činova koji se stalno ponavljaju i time omogućavaju i subverziju. U kontekstu instalacije, u kojoj učesnik biva pozvan da zauzme poziciju posmatrača, saučesnika ili spasitelja, identitet se javlja kao rezultat delovanja u diskursu, a ne kao njegova pretpostavka. Učesnikova reakcija – govor, pogled, izbegavanje, tišina – postaje performativni čin koji proizvodi značenje i pozicioniranje u mreži moći.

Teorije afekta omogućavaju dalje proširenje analize prema telesnim i emocionalnim iskustvima koja nadilaze simbolički kod. Brajan Masumi (Masumi 2002) pravi razliku između emocije i afekta, tvrdeći da je afekt primarna, pretkognitivna sila koja ne može biti u potpunosti uhvaćena jezikom. Afekti su intenziteti koji se kreću između tela i okoline i koji u instalaciji pokreću subjektivne promene bez jasne artikulacije. U interaktivnoj umetnosti, afekat nije samo individualna senzacija već i društveno oblikovan mehanizam prenosa značenja, emocije i političkog afiniteta.

Sara Ahmed (Ahmed 2004) dalje razvija ideju da afekti cirkulišu u prostoru, usmeravajući tela prema objektima i drugima. Oni su i proizvod i reproduktor društvenih normi i vrednosti, ali i potencijalno sredstvo otpora. U slučaju ove instalacije, telesne reakcije – napetost, izbegavanje, gađenje, suze – ne ukazuju samo na individualnu emocionalnu reakciju, već funkcionišu kao oblik društvene pozicioniranosti i odgovora na simboličke narative nasilja.

Instalacija *Ovo je džungla* stoga funkcioniše kao liminalni prostor u kojem se simbolički red i afektivno telo susreću. U njoj se identiteti ne potvrđuju, već destabilizuju; značenja nisu fiksna, već višeznačna i često kontradiktorna. Interaktivna struktura instalacije – koja uključuje korisnika kroz glas, kameru, pokret i odgovor – razotkriva kako subjekt nikada nije

neutralan posmatrač, već uvek uhvaćen u mrežu značenja i afekata. Učesnici su stalno prisiljeni da se pozicioniraju: da li su posmatrači ili saučesnici? Spasioci ili indiferentni? Ili se njihova pozicija stalno izmiče? Upravo u toj neodređenosti, teorijski okvir ovog rada pronalazi svoje puno značenje.

Kombinovanjem psihoanalitičkog, feminističkog i pristupa koji se odnosi na teoriju afekta, ovaj rad teži višeslojnom razumevanju procesa subjektivizacije u kontekstu interaktivne umetnosti. Teorijska osnova nije samo analitički alat, već epistemološki okvir koji omogućava kritičku analizu umetničke prakse kao mesta proizvodnje i transformacije subjektivnosti.

3. Metod istraživanja

Ovo istraživanje zasniva se na kvalitativnoj metodologiji, uz primenu studije slučaja kao osnovne istraživačke strategije. Istraživački fokus predstavlja interaktivna umetnička instalacija *Ovo je džungla* (Knowles and Sowerwine 2011), čiji je potencijal za višeslojnu simboličku, afektivnu i prostornu artikulaciju subjektivnosti prepoznat kao posebno značajan za analizu procesa subjektivizacije u savremenim umetničkim praksama. Izbor ove instalacije temelji se na njenoj sposobnosti da posmatrača ne angažuje isključivo vizuelno, već i somatski i emocionalno, čineći ga aktivnim učesnikom umetničkog narativa.

Instalacija funkcioniše tako što posetilac ulazi u zatvoren, intiman prostor i postaje deo narativa koji se odvija iz perspektive deteta. Kroz naraciju, zvučne i svetlosne efekte, kao i prostornu dramaturgiju, učesnik se pozicionira u središte priče koja tematizuje institucionalizaciju, marginalizaciju i oblike implicitnog nasilja. Time se stvara specifičan afektivni i diskurzivni ambijent u kojem je moguće analizirati subjektivne pozicije kroz prizmu jezika, tela i prostora.

Metodološki okvir ovog rada obuhvata četiri međusobno povezana analitička pristupa: hermeneutičku interpretaciju, koja omogućava dubinsko tumačenje narativne strukture, simbolike, vizuelnih kodova i interaktivnih mehanizama instalacije. Oslanjajući se na Rikerov (Ricoeur) koncept „viška značenja” (Ricoeur 1976), umetnički rad se tretira kao otvoreno polje značenja, u kojem se subjektivnost neprestano rekonfiguriše u dijalogu sa afektivnim i simboličkim elementima instalacije. Zatim, diskurzivnu analizu koja je fokusirana na označiteljske lance i narativne obrasce koji oblikuju subjekt unutar simboličkog poretka. Ova analiza oslanja se na teorijski aparat Žaka Lakana, naročito na njegovo razumevanje jezika kao strukture nesvesnog i subjekta kao produkta simboličkog posredovanja (Lacan 1977; 1986). Potom analizu tela i afekta, koja je usmerena na ispitivanje somatskih i afektivnih reakcija koje se javljaju u

kontakta sa instalacijom. U ovom kontekstu, afekt se razmatra kao epistemološki i politički značajan element subjektivnog iskustva, u skladu sa uvidima Masumija (Massumi 2002) i Ahmed (Ahmed 2004; 2010), i na kraju komparativnu teorijsku refleksiju čije se teorijske implikacije analiziranog umetničkog rada porede sa ključnim konceptima psihoanalize, feminističke teorije i teorija afekta. Ova refleksija omogućava dijalog između konkretnog umetničkog primera i širih teorijskih uvida o telu, jeziku, traumi i subjektivnosti (Butler 1990; Kristeva 1982).

U skladu sa interpretativnom epistemologijom, istraživački proces uključuje i refleksivnu poziciju autorke. Subjektivna angažovanost istraživača ne smatra se ograničenjem, već nužnim delom kvalitativne analize (Ahmed 2004). Cilj nije empirijska verifikacija reakcija publike, već tekstualno i afektivno čitanje umetničkog dela kao prostora produkcije značenja i subjektivnih pozicija.

Analiza instalacije fokusirana je na tri ključna aspekta: (1) narativnu strukturu i simbolički jezik; (2) afektivne i telesne reakcije učesnika; i (3) dinamiku interakcije tela, glasa i prostora. U tom kontekstu, subjekt se konceptualizuje kao mesto susreta sa realnim – onim što izmiče simboličkoj artikulaciji, ali snažno destabilizuje subjektivnu poziciju (Lacan 1986; Massumi 2002).

Korišćenjem diskurzivne analize označiteljskih struktura identifikovani su ključni mehanizmi konstrukcije pozicija „žrtve” i „nasilnika”, koji se dalje interpretiraju u odnosu na vizuelne i ambijentalne elemente instalacije. Time se otkrivaju subverzivni potencijali umetničkog rada da destabilizuje dominantne binarne opozicije i omogući drugačije konfiguracije subjektivnosti.

Na osnovu sprovedene analize formulisane su tri istraživačke hipoteze:

1. Pozicije „žrtve” i „nasilnika” formiraju se diskurzivno, u skladu sa Lakanovim shvatanjem jezika kao strukture subjektivizacije (Lacan 1986).
2. Afektivne i telesne reakcije učesnika omogućavaju pristup dimenziji realnog – onome što izmiče racionalnom značenju, ali ima presudan uticaj na subjektivno iskustvo (Ahmed 2004; Massumi 2002).
3. Interaktivna umetnička praksa, kao što je *Ovo je džungla*, funkcioniše kao prostor dekonstrukcije i rekonstrukcije identiteta, otvarajući mogućnosti za kritičko preispitivanje epistemoloških i ideoloških okvira nasilja i moći.

Na kraju, iako istraživanje ne uključuje empirijsku recepcijsku analizu, doprinosi razumevanju načina na koji interaktivna umetnost proizvodi

subjektivne pozicije i osvetljava društvene procese kroz afektivne i simboličke registre. Identifikovana metodološka ograničenja – fokus na jedan slučaj i izostanak publike kao aktivnog subjekta analize – otvaraju prostor za buduća istraživanja koja bi mogla obuhvatiti komparativne studije i empirijske podatke o recepciji interaktivne umetnosti.

4. Analiza umetničke instalacije i diskusija

Umetnička instalacija *Ovo je džungla* predstavlja zajednički rad Izobel Nouls i Van Sourvajn, umetnica koje sarađuju od 2001. godine. Instalacija je smeštena unutar ručno izrađenog ormarića kompaktnih dimenzija, čija prednja strana sadrži dva otvora namenjena za postavljanje glava učesnika, dok se ispod nalaze dve stolice, omogućavajući posetiocima fizičko uredjanje u umetnički prostor.

Unutar kabine nalazi se ekran na kojem se prikazuje stop-motion animacija voza koji pristaje na stanicu, unutar kojeg se kreću dva papirna animirana lika. Ključna inovacija ove instalacije jeste personalizacija likova: lica oba papirna lika projekcija su živih lica samih učesnika, snimljena kamerom postavljenom unutar ormarića. Time se stvara jedinstveni efekat psiho-fizičke projekcije, pri čemu učesnici vide sopstvene izraze i pokrete integrisane u narativnu animaciju.

Interakcija sa instalacijom odvija se kroz fizičke i glasovne akcije: osoba u ulozi napadača koristi dugme za pokretanje i nastavak akcija u tri uzastopna narativna scenarija, dok osoba u ulozi žrtve ima pristup mikrofону kako bi glasno izražavala odbrambene reakcije. Narativni tok obuhvata tri teme nasilja: u prvom scenariju muškarac fizički napada drugog muškarca; u drugom, dve učenice verbalno zadirkuju muškarca; u trećem, muškarac zlostavlja ženu. Na vrhuncu svakog scenarija, napadač se metaforički transformiše u životinju – medveda, dve vrane ili zmiju – simbolizujući zajedničku anksioznost i strah, kroz aluziju na ikonografiju drevnih bajki.

Tokom interakcije, žrtva može koristiti svoj glas da vikom aktivira odbrambeni mehanizam – transformaciju u kornjaču, što simbolično označava zaštitu od najintenzivnijeg nasilja. Međutim, u nekim slučajevima, uzvik žrtve izaziva ravnodušne ili neprijateljske reakcije drugih putnika u vozu, što dodatno produbljuje osećaj izolacije i nemoći.

Na ovaj način, instalacija ne samo da omogućava iskustvenu introspekciju odnosa moći i ranjivosti kroz simboličku igru i telesnu projekciju, već i poziva učesnike na afektivno angažovanje i promišljanje sopstvenog mesta u društvenim relacijama nasilja i otpornosti. *Ovo je džungla* funkcioniše kao eksperimentalni prostor u kojem se psihofizička projekcija ličnosti i

telesna interakcija prožimaju, otvarajući prostor za reinterpretaciju i transformaciju subjektivnosti (Knowles and Sowerwine 2011).

Umetnička instalacija *Ovo je džungla* karakteriše se visokom tehničkom i estetskom sofisticiranošću: smeštena je u zatvoreni, crni kubus nalik kabini, pa posetilac ulazi u prostor u kojem mu je dodeljeno mesto i određena pozicija – fizička, optička i simbolička. Instalacija koristi stop-animaciju, prostor zvuka, svetlosne efekte, kao i naraciju iz prvog lica kako bi se stvorila atmosfera koja je istovremeno intimna i uznemirujuća. Vizuelni stil je jednostavan, ali emocionalno jak: svet je prikazan iz vizure deteta – nizak kadar, deformisane proporcije, statične figure sa izrazito naglašenim gestovima i mimikom, što pojačava osećaj ranjivosti, nemoći i izolacije.

Pristup naraciji je specifičan – ne postoji klasična fabula, već niz scena koje evociraju osećaj svakodnevice deteta koje živi u domu za nezbrinutu decu. Instalacija se time ne bavi eksplicitnim prikazima nasilja, već stvara afektivno zasićeni prostor u kojem je posetilac pozvan da sâm interpretira značenje događaja i afekta koji ga obuzima. Upravo na tom mestu počinje proces subjektivizacije koji se razmatra u ovom radu.

Prva tačka diskusije odnosi se na pozicioniranje subjekta u instalaciji kroz prizmu Lakanove psihoanalize. U instalaciji, subjekt (učesnik) je suočen s naracijom koja je u isto vreme njegova i tuđa – govori se iz prvog lica, ali nije jasno ko tačno govori. Na taj način, posetilac je uvučen u poziciju imaginarne identifikacije, ali bez stabilnog oslonca, čime se proizvodi nemir – on postaje „ja” u naraciji, ali i „drugi” koji posmatra. Ova ambivalencija pozicije omogućava da se subjekt istovremeno identifikuje i distancira, što je osnova za analizu u psihoanalitičkom ključu. Odsustvo jasne simboličke strukture i nedostatak konsolidiranog Drugog dodatno otvaraju prostor za ispoljavanje realnog – onog što izmiče simbolizaciji, ali afektivno prožima telo posmatrača.

Druga tačka odnosi se na afektivni i telesni angažman subjekta, što je ključna dimenzija instalacije. Sara Ahmed (Ahmed 2010) tvrdi da emocije „cirkulišu među telima” i da su afekti sredstva društvenog pozicioniranja. U *Ovo je džungla*, ne samo da se emocije prenose kroz glas, ambijent i vizuelne elemente, već se posmatračev doživljaj telesno ugrađuje u umetnički rad – on fizički sedi, njegov pogled je usmeren, njegova čula su stimulisana. Taj afektivni angažman nije slučajan – on omogućava postepeno uranjanje u emocionalnu logiku deteta, u svet u kojem se ne razumeju svi odnosi, gde je sigurnost krhka, a značenje nedostižno. Afekat time postaje epistemološki aparat – ono što omogućava razumevanje i van jezika.

Treći aspekt diskusije tiče se načina na koji instalacija proizvodi iluziju interaktivnosti ili, preciznije, perceptivnu i afektivnu uključenost posmatrača. Iako instalacija nije interaktivna u tehničkom smislu (ne reaguje na

radnje posmatrača), ona stvara strukturu participacije: posetilac mora da uđe, zauzme poziciju, gleda, sluša i oseća – time postaje konstitutivni deo umetničkog događaja, a ne neutralni posmatrač. Altiser (Althusser 1971) govori o interpelaciji kao mehanizmu kojim ideologija poziva individuu da zauzme mesto u društvenom poretku. Ova instalacija koristi sličnu logiku: poziva posmatrača da bude „dete”, da oseti kako je to biti nemoćan, nadgledan, marginalizovan. Na taj način, umetnički rad subverzira klasičnu ulogu publike, jer publika ne može ostati izvan – ona postaje učesnik simboličke produkcije. Instalacija time aktivira etičko pitanje odgovornosti, jer posmatrač ne može „ugasiti ekran” bez posledica – on nosi to iskustvo sa sobom.

Na kraju, instalacija funkcioniše kao prostorno-afektivna kritika institucija i društvenih struktura moći. Dete koje je prikazano nije imenovano, njegovo lice nije personalizovano, njegovi doživljaji su fragmentarni – ali upravo u toj apstraktnosti prepoznavamo sistemsku marginalizaciju. Feministička teorija subjektivnosti, naročito kod Butler (Butler 2005), insistira na razumevanju ranjivosti kao političkog stanja, a ne individualne slabosti. *Ovo je džungla* pokazuje da umetnost može biti prostor u kojem se oseti kako izgleda društveno isključenje i kako se proizvodi subjektivnost na granici bola i identiteta. Time umetnička instalacija ne prikazuje samo patnju – ona je proizvodi kao saznajni čin, omogućavajući gledatelju da uđe u prostor u kojem se patnja ne samo vidi, već i oseća i u telu i u simboličkom poretku.

Dakle, analiza umetničke instalacije *Ovo je džungla* zasniva se na tri ključne dimenzije koje se međusobno prožimaju: (1) simbolički poredak i subjekt jezika, (2) telo i afekat kao mesta otpora i izraza traume, i (3) etička i politička pitanja umetničke interaktivnosti. Ova složena mreža konceptualnih slojeva omogućava dublje razumevanje načina na koji interaktivna umetnost aktivira i potencira proces pozicioniranja subjekta, otvarajući prostor za transformaciju identiteta i osveščivanje društvenih struktura moći.

4.1. Simbolički poredak i subjekt jezika

Interaktivna instalacija *Ovo je džungla* pozicionira subjekt kroz proces koji je duboko utemeljen u Lakanovom pojmu simboličkog poretka, koji podrazumeva da subjekt nije autonomni entitet, već se formira i definiše unutar jezika i njegovih struktura (Lacan 1986). Prema Lakanovoj tezi, jezik nije neutralni kanal za prenos značenja, već diferencijalni sistem označitelja koji strukturira nesvesno i postavlja okvire za subjektivno pozicioniranje (Lacan 1977).

U kontekstu instalacije, uloge „nasilnika” i „žrtve” nisu ontološki date ili fiksne, već su produkovane i reproducirane unutar diskurzivnih mreža

koje jezici simbolički uspostavljaju. Ovakva postavka potvrđuje ideju da subjekt biva „okastriran” u jeziku, što znači da je njegov identitet uvek nekompletan i deficitaran, a njegovo mesto u društvenom sistemu određeno simboličkim regulativama (Lacan 1983). Time se pozicije moći i nemoći razotkrivaju kao performativne i relacijske, a ne kao esencijalne i trajne.

Pritiskom na dugme i glasovnom ekspresijom, učesnici aktivno učestvuju u procesu simboličkog označavanja i prekodiranja, što predstavlja praktičnu manifestaciju Lakanove ideje o subjektu kao efektu jezika (Lacan 1986). Takav performativni karakter interakcije omogućava destabilizaciju fiksiranih identitetskih kategorija, što je u skladu sa savremenim teorijama identiteta koje naglašavaju fluidnost, neodređenost i mogućnost promene (Butler 1990). Međutim, shvatanje identiteta kao promenljive, diskurzivno konstruisane pozicije, ima dublju teorijsku genezu. Još kod Frojda, subjekt se pojavljuje kao podeljen i protivrečan, oblikovan nesvesnim procesima koji izmiču svesnoj kontroli (Freud 1915). Marks, s druge strane, postavlja temelj za razumevanje subjektivnosti kao proizvoda materijalnih i ideoloških odnosa (Marx 1845). U tom smislu, kasnije teorije, poput Laklauove i Mufine koncepcije diskurzivne kontingencije identiteta (Laclau and Mouffe 1985), nastavljaju ovu liniju mišljenja – identitet nije stabilna esencija, već rezultat promenljivih simboličkih artikulacija. U okviru umetničke instalacije, takvo razumevanje subjekta postaje vidljivo kroz sâm čin učestvovanja, pri čemu se subjekt konstituiše u trenutku interakcije.

U tom smislu, instalacija ne samo da reflektuje, već i problematizuje diskurzivne mehanizme društvene kontrole i reprodukcije nasilja, čime se otvara prostor za kritičko propitivanje i potencijalnu subverziju. Ova diskurzivna dimenzija umetničkog iskustva snažno korespondira sa metodološkim pristupom hermeneutičke analize i diskurzivne dekonstrukcije, naglašavajući složenost i višeznačnost pozicioniranja subjekta.

4.2. Telo i afekat kao mesta otpora i izraza traume

Dok simbolički poredak strukturira subjekt kroz jezik, telo i afekat predstavljaju dimenzije koje otvaraju prostor izvan i ispod jezika, što potvrđuju teorije afekta Sare Ahmed (Ahmed 2004) i Brajana Masumija (Massumi 2002). Afekti nisu jednostavno emocionalni odgovori, već mikropolitike sile koje nadilaze simboličku reprezentaciju i time utiču na subjektivno iskustvo i društvene odnose.

U *Ovo je džungla*, telesna interakcija – bilo kroz glasovnu reakciju, pokret ili fizičku blizinu – omogućava učesnicima da iskuse dimenziju realnog u Lakanovom smislu: polje koje izmiče potpunoj simbolizaciji i predstavlja izvor traumatskih iskustava (Lacan 1983). Ova dimenzija afekta osvetljava

kako trauma nije samo psihička rana, već i telesni fenomen koji zahteva drugačiji pristup od samog jezika i diskursa.

Afektivna iskustva izazvana u instalaciji produbljuju svest o ranjivosti i moći, jer telo postaje aktivni nosilac značenja i site intersubjektivne komunikacije (Ahmed 2004). Tako se kroz afektivni angažman instalacija transformiše iz pasivne reprezentacije u dinamički proces koji može da dovede do subjektivnih promena. Ovaj proces korespondira sa drugom hipotezom rada, potvrđujući da je afektivna dimenzija ključna za razumevanje načina na koji trauma aktivira interaktivnu umetnost i mogućnosti za otpor.

Metodološki, fokus na afekt zahteva upotrebu interdisciplinarnih analiza koje integrišu psihoanalitičku teoriju, feminističku kritiku i studije o telu, što dodatno potvrđuje relevantnost kvalitativnog i hermeneutičkog pristupa koji se koristi u ovom istraživanju.

4.3. Etička i politička pitanja umetničke interaktivnosti

Treći aspekt analize osvetljava instalaciju kao prostor etičkog izazova i političke angažovanosti. Interaktivnost u ovom umetničkom delu nije puki formalni čin, već poziv na aktivnu odgovornost učesnika, koji bira između delovanja i ne-delovanja, između glasne reakcije i tišine. Ovaj ambivalentni etički prostor odražava ideju Džudit Batler (Butler 2004) da etika nastaje u susretu sa drugima čija je ranjivost neizreciva i delimično neshvatljiva.

Instalacija tako postaje „etički aparat” koji, kroz simulaciju nasilja i ranjivosti, uslovljava pojavu samosvesti o sopstvenoj poziciji u mreži moći i traume. Time se potvrđuje i treća hipoteza istraživanja – da umetničko delo ne samo da reprezentuje trauma i nasilje, već ih aktivno reinscenira, omogućavajući transformativni potencijal subjekta.

Diskurzivna analiza označitelja nasilja, dominacije i nemoći pokazuje kako se u toku interakcije simboličke pozicije destabilizuju i rekonfigurišu, brišući tradicionalnu distinkciju između umetničke reprezentacije i stvarnog iskustva. U tom smislu, umetnički čin postaje procesualan, višeslojan i otvoren za višestruke interpretacije, što je u skladu sa hermeneutičkim pristupom koji naglašava refleksivnost i višeznačnost značenja (Ricoeur 1976).

Analiza *Ovo je džungla* direktno osvetljava i potvrđuje ključne teze iz teorijskog i metodološkog dela rada. Metodološki, studija slučaja i interpretativna hermeneutika omogućile su da se složeni procesi pozicioniranja subjekta razotkriju kroz višestruke dimenzije umetničkog iskustva – simboličku, afektivnu i etičku. Istovremeno, teorijski okvir psihoanalize, feminističke kritike i teorija afekta obezbedio je potrebnu dubinu za analizu ne samo značenja već i konkretnih telesnih i emocionalnih manifestacija subjektivnosti.

U skladu sa hipotezama, rad pokazuje da:

- Pozicije nasilja i žrtve nisu fiksirane i prirodne, već se oblikuju kroz jezik i diskurzivne prakse, što potvrđuje ključni Lakanov koncept subjekta kao efekta jezika.
- Afekt i telo nisu sekundarni fenomeni već mesto susreta sa traumatskim realnim, što odgovara savremenim teorijama afekta.
- Umetnička interaktivnost nije neutralna već etički i politički angažovana praksa koja aktivira subjektivnu odgovornost i osvetljava dinamike moći u društvu.

Umetnička instalacija *Ovo je džungla* ne samo da tematizuje složene odnose nasilja, ranjivosti i moći, već kroz svoju interaktivnost aktivno uključuje učesnike u proces transformacije njihovih subjektivnih pozicija. Time instalacija deluje kao prostor emancipatornog potencijala, u kojem se kroz susret sa sopstvenim afektivnim i simboličkim limitima može otvoriti prostor za kritičku refleksiju i etičko samoprepoznavanje.

Korišćenjem psihoanalitičkog i feminističkog teorijskog okvira u analizi savremene interaktivne umetnosti, ovaj rad doprinosi razumevanju procesa subjektivizacije u savremenom društvu i razvija metodološke pristupe koji umetnički doživljaj sagledavaju kao višedimenzionalni fenomen.

5. Zaključak

Instalacija *Ovo je džungla* predstavlja jedinstveni umetnički i afektivni prostor u kojem se subjekt formira kroz interaktivno, telesno i emocionalno angažovanje. Korišćenjem psihoanalitičkog okvira Žaka Lakana, analizirali smo kako instalacija omogućava proces simboličke i imaginarne identifikacije, pri čemu se subjekt pozicionira u odnosu na nasilje – kao žrtva, posmatrač ili agresor. Interaktivni karakter instalacije – mogućnost glasovne i taktilne reakcije, prepoznavanje sopstvenog lica u telima animiranih likova i suočavanje s posledicama sopstvenog ili tuđeg nasilja – stvara uslove za subjektivnu destabilizaciju, ali i za potencijalno prepoznavanje sopstvene pozicije u društvenim matricama moći, kontrole i otpora.

Metodološki okvir rada, koji se oslanja na kvalitativnu analizu umetničkog dela, omogućio je uvid u višeslojnu dinamiku interaktivnosti i afektivnog odziva učesnika. Umesto objektivnog distanciranja, instalacija poziva na ulazak u narativ i fizičku participaciju, brišući granice između umetničkog dela i posmatrača. Time se umetnički čin pretvara u proces učenja o sebi, drugome i društvenim obrascima koje internalizujemo i reprodukujemo.

Transformacija aktera u životinje, kao i varijabilne reakcije okoline u scenama nasilja, funkcionišu kao simboličke reprezentacije kolektivne traume i nesigurnosti, pozivajući na razmišljanje o društvenim reakcijama na nasilje, odgovornosti i mogućnostima otpora. Uloga tehnologije u personalizaciji likova i produkciji efekta ogledala dodatno osnažuje analizu u pravcu razumevanja savremenih oblika identifikacije, digitalnog pogleda i rekonfiguracije subjekta kroz medijsku interaktivnost.

Ova instalacija ne nudi rešenja, niti moralne pouke – ona nas, naprotiv, izlaže neudobnim pitanjima: Ko sam ja u ovom scenariju? Da li sam nemoćan, ravnodušan, agresivan? Da li sam sposoban da reagujem, da zaštitim, da vrisnem? Tako *Ovo je džungla* postaje prostor simboličke proizvodnje značenja i mesto potencijalnog subjektivnog preobražaja, u kojem umetnost ne služi afirmaciji već razotkrivanju, otvaranju i destabilizaciji – kako individualnoj, tako i kolektivnoj.

Literatura

- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara. 2010. *The Promise of Happiness*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bourriaud, Nicolas. 2002. *Relational Aesthetics*. Dijon: Les Presses du Réel.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Caruth, Cathy. 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Knowles, Isobel, and Van Sowerwine. 2011. *It's a Jungle in Here* [Interactive installation]. Melbourne: Experimenta Media Arts.
- Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques. 1977. *Écrits: A Selection*. Translated by Alan Sheridan. New York: W. W. Norton.
- Lacan, Jacques. 1983. *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses 1955–1956*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Russell Grigg. New York: W. W. Norton.
- Lacan, Jacques. 1986. *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959–1960*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Dennis Porter. New York: W. W. Norton.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Marx, Karl. 1845. *Theses on Feuerbach*. In *The German Ideology*, edited by Friedrich Engels. Moscow: Progress Publishers.
- Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ricoeur, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, TX: Texas Christian University Press.
- Žižek, Slavoj. 2008. *Violence*. New York: Picador.

Tamara D. Bradić

SUBJECT POSITIONING IN INTERACTIVE ART: A PSYCHOANALYTIC READING OF *IT'S A JUNGLE IN HERE*

Summary

This paper explores how the interactive art installation *Ovo je džungla (It's a Jungle in Here)*, Isobel Knowles and Van Sowerwine, 2011) produces, invites, and transforms the subject through encounters with scenes of violence and trauma. Using the psychoanalytic framework of Jacques Lacan—particularly the concepts of the Imaginary, the Symbolic, and the Real orders, the gaze, and the subject's constitution through the Other—the analysis examines how the installation simulates situations of fear, vulnerability, and structural violence, positioning the viewer in the role of a child facing powerlessness. Affect theory (Ahmed 2010; Massumi 2002), along with feminist and post-structuralist interpretations of the politics of emotion, the body, and virtuality, further illuminate the process of subjectivization within this interactive environment. The installation operates not only as a medium of trauma representation but also as an affective space in which witnessing is activated and the observer is interpellated into an ethical and political position. Particular emphasis is placed on the role of language as a differential system that shapes unconscious patterns of identification, as well as on the potential of art to open spaces for displacement from the given discursive positions determined by the symbolic order. The paper employs a critical hermeneutic methodology, combining qualitative textual analysis with an affective reading of the spatial and media organization of the installation.

Keywords: interactive art, subject positioning, psychoanalysis, trauma, language, affect, body, victim, perpetrator.

III

ŽIVOT TEORIJE

Andrea Peto

STRATEGIJE PROGRESIVNIH AKTERA PROTIV ANTIRODNIH POKRETA¹

U tekstu *Pet teškoća u pisanju istine* iz 1935, nemački pisac i antifašista, Bertolt Brecht, napisao sledeće o pobedi nacista u Nemačkoj: „Potrebna je hrabrost da se kaže da su dobri poraženi ne zato što su bili dobri, nego zato što su bili slabi”. U ovom tekstu ispitujem i analiziram zbog čega smo tako slabi u otporu pokretima i politikama koje se služe mržnjom i isključivanjem. Novu stvarnost opisuje pojam istorijskog preokreta, *Zeitenwende*. Promena nije došla niotkuda, a teoretičari i teoretičarke koji se bave mračnom baštinom evropske modernosti već izvesno vreme upozoravaju da ima nečeg kratkovidog u iluziji da su posle 1945. godine stala mračna vremena, a mračne sile nestale. Prvi put se konsenzus o vrednostima, uspostavljen 1945. i potvrđen 1989, dovodi u pitanje, a progresivna politika biva primorana da razmišlja o kontrastrategijama. Noviji uspon iliberalizma i neofašizma nije prirodna katastrofa; on ima svoje razloge i uzroke. Čak je i zemljotrese moguće predvideti ako se tome posveti dovoljno pažnje. Tokom zemljotresa neke valjano podignute građevine odole podrhtavanju, dok se druge uruše, te je stoga pitanje kako misliti unapred i graditi kuće koje će odoliti budućim zemljotresima.

Kada su početkom druge decenije 21. veka globalni antirodni pokreti osvanuli na novim političkim, kulturnim i društvenim teritorijama, dovodeći u pitanje ustanovljene političke podele, nastupilo je veliko iznenađenje. Promene koje su sledile za polikrizom podsećaju na zemljotres koji je duboko potresao naš svet. Činjenica da je od Varšave do Pariza na desetine hiljada ljudi demonstriralo protiv istopolnog braka, da je prikupljeno dovoljno potpisa za referendum o kontroli prava grupe građana da stupi u brak i usvaja decu, da su se pisale peticije za promenu nastavnog programa koji bi zabranjivao seksualno obrazovanje, naprosto zahteva nova objašnjenja.

¹ Tekst je uz odobrenje preuzet sa veb stranice udruženja GATE, na kojem je objavljen u januaru 2024. godine. Izvorno je dostupan na sledećem linku: <https://gate.ngo/knowledge-portal/article/strategies-of-progressive-actors-against-anti-gender-movements/>



Iako bi se moglo učiniti da se predstavnici antirodnh pokreta bave jedino onim pitanjima koja spadaju u područje rodnh politika, oni zapravo žele da sprovedu temeljnu promenu u evropskim političkim i vrednosnim sistemima, ostavljajući liberalnu demokratiju za sobom. Antirodni pokret nije jedan u nizu oblika antifeminizma koje poznajemo odavno, već je sasvim nov fenomen kojim se ustanovljuje nacionalistička neokonzervativna reakcija.

Činjenica da su antirodni pokreti globalno povezani, premda delaju nacionalno, pa čak i lokalno, izaziva iznenađenje. Antirodni pokreti na nov način utiču na političko, kulturno i društveno polje. Oni dovode u pitanje ustanovljene političke podele, budući da napadaju liberalizam, a time, indirektno, i demokratiju, budući da su liberalizam i demokratija združeni od doba prosvetćenosti.

Dobra strana ovog zemljotresa u tome je što se teoretičarke i teoretičari roda ne mogu požaliti da izostaje šire društveno interesovanje za njihov rad. Sasvim je suprotno, jer je, na primer, u Poljskoj pojam 'gender' izabran za reč godine 2013. Virtualni poštanski sandučići profesora i profesorke studija roda puni su pitanja o njihovim istraživanjima i poziva za javnu raspravu u raznim medijima. Kako bi se onda ovaj pojačani interes za rod mogao iskoristiti da se naša kuća ojača protiv zemljotresa?

Šta je novo?

Skorašnji napadi na rodnu ravnopravnost temeljno se razlikuju od onoga što se dešavalo u Brehtovo vreme; zato smo Veronika Gržbalska i ja skovale izraz 'poliporna država', koji je proizišao iz naših analiza događaja u Mađarskoj i Poljskoj. Ideja je u tome da novonastala polipora (gljiva rupičavka) izniče na mestu na kojem je struktura drveta – ili, u našem slučaju, države – oštećena, i odatle počinje da konstruiše svoje paralelne strukture. Od presudnog je političkog značaja razumeti kako ovaj novi oblik države radi, te početi misliti o novim formama otpora, budući da stare rutine i oruđa otpora u ovom novom kontekstu ne funkcionišu.

Struktura paralelne iliberalne države funkcioniše na tri načina: ona imitira državu, pothranjuje diskurs (koristeći se resursima i idejama drugih), i menja vrednosti koje vladaju društvom. Ta tri modusa operandi iliberalne države suštinski su važna za razumevanje načina na koje treba graditi otporne strukture kad zemljotres udari.

Zbog toga prvo treba iznova razmotriti ulogu NVO. Postalo je opasno poistovećivati rad nevladinih organizacija s napretkom i borbom za ljudska prava. Naime, načinjen je paralelni NVO sistem s organizacijama GONGO (nevladine organizacije koje organizuju vlasti), koji prati iste agende kao progresivne organizacije koje se zalažu za ljudska prava. Međutim, umesto

da se bore za promene, one se bore protiv organizacija za ljudska prava, prisvajajući njihove programe. Primer tog modusa operandi je borba protiv nasilja nad ženama. Ratifikacija Istanbulske konvencije Mađarskoj će doneti nove fondove, a vlasti nameravaju da kanališu taj novac u GONGO sistem, mahom jednoj verskoj organizaciji, jer je njena lojalnost državi od presudne važnosti. Time će ženske organizacije koje decenijama rade u ovom polju ostati bez fondova.

Druga funkcija poliporne države najbolje se vidi u aktuelnom diskursu o bezbednosti: sva priča o „Džordžu Sorošu”, onedavno Aleksandru Sorošu, „migrantima” i „dženderu” tu je da uveća osećaj nebezbednosti da bi država mogla da nastupi kao spasilac naroda. Aktivisti i aktivistkinje, akademske radnice i radnici, praktičarke i praktičari na svim stranama sveta doživljavaju delegitimaciju sopstvenog poziva i znanja, a izloženi su i pretnjama. Pitanja iz područja praktične politike predstavljaju se kao pitanja bezbednosti. Prema njihovoj retorici, budne vlasti će se razračunati sa svim oblicima pretnji koje dolaze iz EU, UN-a, od migranata, profesionalaca u polju studija roda, Džordža Soroša, itd. Bezbednosni diskurs takođe utiče na narative u vezi s naučnom politikom, uključujući i politike rodne ravnopravnosti. Sve je češća praksa da se naučnici i naučnice i akademski radnici nazivaju „neprijateljima nacije”, te da se upućuju pretnje onima koji se s politikom vlasti ne slažu.

Treća funkcija je takozvani familizam. U tom sistemu žene više ne postoje; one se utapaju u porodicu, a i država se vidi kao porodica; ona funkcioniše kao velika porodica. U svetlu globalne transformacije, istorijski revizionizam igra pojednako važnu ulogu kao i prebacivanje težišta sa žena na porodicu – na primer, u nekim zemljama poput Poljske i Mađarske, CEDAW izveštaji Ujedinjenih nacija umesto žena pominju porodice, a žene se pojavljuju samo kao njihov deo. To je opet primer kako poliporna država istiskuje postojeće institucionalne mehanizme, koristeći ih da postigne vlastite ciljeve. No, i u tom familističkom diskursu u kojem se žene ne smatraju građanima, i dalje ima mesta za otpor.

Dok iliberalne sile zarobljavaju institucije, naša snaga se nalazi u nevidljivim mrežama, zahvaljujući čemu otpor može doći s neočekivanih mesta.

Strategije protiv napada na rod

Nikada se posle 1945. godine nije dogodilo da antimodernističke alternative osvajaju toliko glasova, postavši održiva alternativa na demokratskim izborima. Kazala sam da je antirodni pokret nov fenomen u evropskoj politici, pa su nam stoga potrebne nove metode i okviri da bi progresivne sile na to mogle smisleno da odgovore.

U prvim godinama zemljotresa, reakcije su mogle imati snažniji efekat. Međutim, prve reakcije na antirodne pokrete svodile su se na uvređenost i prosvjećivanje, usredsređeno na objašnjenja o tome šta je u stvari rod. Aktivisti i aktivistkinje koji se bave ovim pitanjima tada započinju s kampaњama edukacije. Naredni tip reakcije bio je odbramben: koristio se jezik politika rodne ravnopravnosti da bi se ojačala tvrđava već postojećih mera i da bi se sprečilo nazadovanje (*backlash*). Treći oblik reagovanja koji se dešavao paralelno s građenjem zaklona, oslanjao se na blogove i nove društvene medije u svrhu praćenja razvoja antirodnih pokreta. Ja se, međutim, zalažem za nove vrste reakcije – za očaranje, napuštanje NVO kao prioritetne forme protesta, drugačiji pristup prostorima emancipacije i sužavanje fokusa akcije na lokal.

Očaranje

„Razočaranu” progresivnu politiku trebalo bi iznova „očarati”, vrativši politiku na teren i ne služeći se jezikom praktičnih politika (*policy*). Antirodni pokreti posebno su uspešni jer se koriste novim jezikom političke mobilizacije. Kada koristimo pojam roda kao tehničku kategoriju, to nam na duže staze može daleko više odmoći no što može da nam pomogne u suočavanju s ovim novim političkim izazovom, koji dovodi u pitanje sam okvir liberalne demokratije. Nekritička upotreba termina kakvi su urođnjavanje (*gender mainstreaming*), rodno budžetiranje i slično, koji su i sami uglavljeni u neoliberalni sistem, može stati na put novim alternativama i pronalaženju jezika koji nam je sada neophodan da bi se problemi definisali.

Redefinisanje nevladinog sektora

Novi politički programi, nastali iz reartikulacije odnosa države i građana, konstruišu nove prostore. U njima se demokratski akteri stavljaju u suprotstavljene, binarne pozicije prema establišmentu, čime se značajno utiče na njihovo delovanje. Teško je održati bilo kakvu alternativu ili otpor, jer poliporna država ovu podelu dovodi u pitanje, praveći vlastitu NVO sferu, to jest GONGO, koja prisvaja agendu sekularnih organizacija fokusiranih na ljudska prava na nacionalnom i međunarodnom nivou. Poliporne države su počele da ustanovljuju pseudo-NVO kretanja koja imaju ogromnu finansijsku potporu države. Iako je ranije delovao kao čuvar vrednosti ljudskih prava i načela liberalne demokratije i kao njihov glas, NVO sektor je transformisan i sada se bori da uspešno odreaguje na temeljne strukturne pozicije vlasti, koja ima široku društvenu podršku. NVO sfera koja zavisi od donatora, a u diskursu bezbednosti se stigmatizuje kao strani plaćenik

– iako su danas većinu njihovih tema preuzele državne organizacije GONGO – teško da može biti prostor u kojem će se roditi otpor. Umesto toga, lokalizovani *grassroots* pokreti imaju veće šanse protiv dobro finansiranih i dobro organizovanih iliberalnih pokreta.

Emancipacija izvan zaposlenja

Rodna ravnopravnost počela je od rada: kada su iskoračile iz uloge neplaćenih starateljki, žene su počele da zahtevaju jednaku platu za jednak rad. Imamo li u vidu tendencije, jasno je da roboti mogu da rade iste poslove koje sada rade žene. Istovremeno, u ideološkom ključu polne razlike svedočimo i trendu romantizovanja brige. Ove dve dimenzije će podstaći žene da ne stupaju na tržište rada, usled čega će one izgubiti materijalnu osnovu emancipatorne ideologije.

S druge strane, prema fundamentalističkoj ideologiji poliporne države, zadatak je žena – za koje se misli da nisu jednake muškarcima – da ostanu kod kuće i brinu o porodici. Tek pošto to obave, može im se dozvoliti da rade polovinu radnog vremena. Ključna politička borba razvija se oko pitanja da li se briga može kvantifikovati. Moguća pitanja u vezi s takozvanom krizom brige koja ima temeljni značaj za našu budućnost, tiču se toga ko će radati, podizati decu i starati se o bolesnima i starima. „Mere za žene” kakve nude nacionalne desne partije, usredsređuju se na normativni kult materinstva i familizma. U rečniku tih političkih partija „porodične mere” zamenjuju „ženske politike”, a društvena uloga žena svedena je na normativno materinstvo. Liberalno-leva kritika normativnog kulta materinstva ističe ženska ljudska prava i pravo na izbor materinstva. Ta opcija podrazumeva i pravo da se za materinstvo ne opredeli – što se u konzervativnom diskursu smatra sabotiranjem „nacije”.

Iliberalna rodna politika, takođe zasnovana na politikama brige, stavlja porodicu u centar i nastoji da dalekosežno apsorbira politički prostor konzervativnim ženskim politikama, ujedinjujući različite političke sile retoričkim neprijateljstvom prema komunističkom tlačenju.

Vraćanje lokalnom

Lokalno se obično ne misli kao značajan prostor za preosmišljanje politike, iako je u samoj osnovi predstavničke politike. Međutim, otpor polipornoj državi može doći jedino iz lokalizovanih konteksta, odnosno iz lokalnih problema koje lokalni akteri uobličuju na globalan način. Pitanje korupcije (konstitutivni deo poliporne države) ili rodne ravnopravnosti, iako je reč o strukturnim i globalnim fenomenima, može pokrenuti otpor

samo ako se kombinuje s nekim lokalno relevantnim pitanjem. Budućnost će nam pokazati da li preosmišljanje lokalnog u doba politike identiteta i novih pokreta izvan NVO konteksta može promeniti političke partije u predstavničke institucije.

Kontrastrategije

Tokom poslednje decenije napisano je mnogo o globalnim antirodnim pokretima. Akademske radnice i radnici, aktivisti i aktivistkinje i institucije ulažu dragoceno vreme da razumeju ovaj temeljno novi fenomen. Međutim, prvi korak ka uspešnim strategijama podrazumevao bi da smo prestali da marimo za tu poliporu, jer ona koristi i privaja svu pozitivnu energiju i ideje da bi opstala.

Prvi korak u formulisanju kontrastrategija odnosi se na stvaranje nezavisne strategije, koja više neće biti puka reakcija na napad. Treba poći od toga da progresivne politike proishode iz prosvেćenosti i da stoga podrazumevaju jasno definisanu normativnu viziju koja uvek stvara manjine koje nekoga odbacuju. Evropska tradicija prosvеćenosti radi s normativnim subjekatskim pozicijama. Otuda antirodna kampanja samo privaja staro propagandno oruđe da pokrene jedinstveni napad na LGBTQ grupe i ojača evropsku hrišćansku koheziju.

Kada je država zarobljena i kada iliberalni diskurs postane hegemon, najbolje prakse iz prošlosti dobro dođu. Rad Dejvida Mekojda-Mejsona (David J. McQuoid-Mason) u Južnoj Africi iz doba aparthejda za mene je bio inspirativan. Mekojd-Mejson je koristio pojam „zakona ulice” umesto ljudskih prava. On je izgradio obrazovnu mrežu koja je doprinela padu režima aparthejda, a potom postala temelj nove Južnoafričke Republike.

Evo nekih sugestija:

- Ojačavanje sopstvenog ceha: priključite se profesionalnom udruženju, plaćajte članarinu i podržavajte svoju profesionalnu mrežu. Profesionalna mreža nije vaša porodica; ne morate voleti sve članove niti se s njima o svemu slagati, potrebno je da delite osnovne principe profesionalne etike. Imati neku čvrstu vrednost već je udarac „iliberalnom pragmatizmu”.
- Pažljivo razmislite kada i kako se upuštate u javnu raspravu, jer cilj tih rasprava nije rešavanje problema. Rasprava se kao žanr koristi da raseje i normalizuje vrlo problematične ideje. Upustite se u raspravu o studijama roda, ali to NEMOJTE činiti ako se ona vodi u kontekstu „za ili protiv”. Raspravljajte o temama u vezi s istraživanjima iz ove oblasti i problemima koje u tom polju treba rešiti.

- Izbegavajte tehnički jezik i pojmove na engleskom. Iliberali pobeđuju jer koriste populističke metode: oni se obraćaju širokoj publici razumljivim jezikom neopterećenim profesionalnim izrazima. Pokušajte da uradite isto, da o vrlo složenim problemima govorite na razumljiv način.
- Iliberalni puč je legalna kontrarevolucija koja se koristi pravnim metodama da stvori alternativni pravni okvir. Najbolji saveznici su pravnici, koji znaju da nije problem samo u konkretnim temama, već da se i profesionalni kredibilitet dovodi u pitanje.
- Povežite se s influenserima i influencerskama koje će vas podržati u društvenim medijima.
- Iskoristite postojeće organizacije i njihove resurse za sopstvene ciljeve.
- Koristite postojeće zakone i diskurse „zemlje X koja je pionir u ljudskim pravima” za svoje svrhe i kao pretnju PR katastrofama.
- Iliberalni režimi se koriste konfliktima delimično zbog toga što akademski radnici i radnice nisu previše ratoborni, a delom i zbog toga što rasprave služe isticanju i normalizovanju njihovih ideja. Ako znate kako da iskoristite tu političku priliku, konflikt je dobar (rasprava, prijavljivanje, denunciranje, itd.).
- Pomirite se sa tim da nisu sve vaše kolege saveznici. Neki od njih imaju druge agende, kratkovidi su ili su samo umorni. Nemojte ih vredati. Umesto toga, držite vrata odškrinuta, a njih u toku.
- Budite spremni da će vas nazvati izdajnikom/izdajnicom nacije. Koristite društvene medije za svoje ciljeve i tvitujte #theOtherHungary, dajući primer i nudeći alternativu.
- Budite prisutni u društvenim medijima, ali tako da budete bezbedni. Ako dobijete prvu pretnju, ne časite ni časa da odete u policiju i zahtevajte od njih da rade svoj posao. Ako to ne učine, pišite o tome.
- Izaberite borbu koju možete dobiti i ne trošite energiju na reagovanja, jer je to način na koji poliporne države, koje naizgled imaju neiscrpane resurse, operišu.
- Ćutanje i nedelanje mogu biti jednako moćni kao i izlazak na ulicu. Time se zaustavlja komunikacija, a polipora nema na šta da reaguje.

Zaključci

Progresivni akteri i akterke bi trebalo da na samokritičan način promisle model neoliberalne emancipacije i da nanovo očaraju bavljenje feminističkom politikom da bi stigli do šire publike, umesto da krive druge jer su

neshvaćeni ili, što je još gore, da nastoje da objasne „šta rod jeste”. Ovo su nova vremena kojima su prethodili izvesni zemljotresi, a neki će tek uslediti. U polipornoj državi raznovrsnost više nije vrednost, jer je njen cilj delegitimacija i isključenje razlika. Krajnje je vreme da se implementiraju inovativne strategije kojima će se stvoriti prirodne alternative koje umeju da očaraju.

Prevod sa engleskog: *Adriana Zaharijević*

IV

PREVODI

UVODNIK

Majkl Baravoj (Michael Burawoy, 1947–2025) predstavlja jedno od najprepoznatljivijih imena savremene sociologije. Rođen u Velikoj Britaniji, profesionalnu karijeru gradio je prvenstveno u američkom akademskom okruženju, a pre svega na prestižnom Berkliju (University of California, Berkeley). Svoju viziju nauke o društvu situirao je u okvire specifične struje savremenog američkog marksizma koja je nastojala da razvije i produbi osnovne Marksove (Karl Marx) postavke o kontradiktornostima u reprodukciji kapitalističkih društvenih odnosa. U poduhvatu izgradnje onoga što je nazvao „sociološkim marksizmom” (Burawoy and Olin Wright 2001) tesno je saradivao sa Erikom Olinom Rajtom (Erik Olin Wright), još jednim zvučnim imenom američke sociologije koje nas je nedavno napustilo.

Matematičar po osnovnom obrazovanju, u akademske i sociološke krugove ušao je na nekonvencionalan način, istražujući klasne i rasne odnose u angloameričkoj rudarskoj kompaniji u Zambiji dok je bio angažovan na projektu ujednačavanja platnih razreda belih i domicilnih radnika. Na osnovu ovog, gotovo tajnog istraživačkog poduhvata, nastaje njegova prva studija *The Colour of Class on the Copper Mines*, u okviru koje je trasirao put sopstvenom javnom i kritičkom sociološkom angažmanu. Master studije sociologije završava iste godine kada izlazi njegova prva knjiga (1972) na novoosnovanom Univerzitetu u Zambiji (University of Zambia), dok je zvanje doktora socioloških nauka stekao četiri godine kasnije na Univerzitetu u Čikagu (University of Chicago). Tokom doktorskih studija dolazi u tešnji dodir sa idejama Gramšija (Antonio Gramsci), Pulancasa (Nicos Poulantzas) i Altisera (Louis Althusser) (Burawoy 2021), a inicijalnu zainteresovanost za industrijsku sociologiju i klasne odnose unutar fabrika, ovoga puta u okviru razvijenog, monopolnog kapitalizma, produbio je kroz istraživački rad na doktorskoj disertaciji koja će 1979. godine biti objavljena pod nazivom *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism*.

Teorijske opservacije o industrijskim odnosima zasnivao je na istraživačkoj građi u čijem prikupljanju je i sam učestvovao. Nije se libio da, primenjujući etnografski pristup i metodu posmatranja sa učestvovanjem,



bude aktivan sudeonik procesa koje je istraživao. Na taj način nastala je studija slučaja koja se bavila radnim odnosima u socijalističkoj Mađarskoj, *The Radiant Past: Ideology and Reality in Hungary's Road to Capitalism* (1992), kao i ona u okviru koje je nastojao da osvetli šire društvene posledice postsocijalističke deindustrijalizacije u Rusiji – *The Soviet Descent into Capitalism* (1997).

Široku popularnost u sociološkim krugovima stekao je zalaganjem za javnu sociologiju i neposredno uspostavljanje dijaloga između sociologa i neakademske publike. Upravo u tekstu pod nazivom „For Public Sociology” (2005), koji se u prevodu na srpski jezik nalazi pred čitaocima, on ukazuje na značaj približavanja sociološkog znanja široj javnosti, bilo putem tradicionalnih kanala (poput različitih medija), bilo kroz organski, neposredan angažman sociologa u različitim društvenim zajednicama i grupama. Polazeći od epistemološkog statusa proizvedenog znanja i publike kojoj se obraća, Baravoj ukazuje na diferencijaciju sociološkog rada, koja se materijalizuje kroz podelu sociologije na profesionalnu, primenjenu, kritičku i javnu.

Pored teorijskih doprinosa i nepokolebljivog javnog angažmana, Baravoj će ostati upamćen i po stručnom delovanju u okviru sociološke zajednice, kao predsednik Američkog udruženja sociologa (American Sociological Association, 2002–2005) i Međunarodne sociološke asocijacije (International Sociological Association, 2010–2014), ali i kao urednik časopisa kao što su *American Journal of Sociology*, *Theory and Society*, *Ethnography* ili *Global Dialogue*.

Burawoy, Michael, and Erik Olin Wright. 2001. “Sociological Marxism.”

Pp. 459–486 in *Handbook of Sociological Theory*, edited by J. Turner.
New York: Springer.

Burawoy, Michael. 2021. *Public Sociology. Between Utopia and Anti-Utopia*.

Cambridge: Polity Press.

Jelena Pešić

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

Majkl Baravoj

ZA JAVNU SOCIOLOGIJU¹

Tako bi morao izgledati anđeo istorije. Lice je okrenuo prošlosti. Ono što mi vidimo kao niz događaja, on vidi kao jednu jedinu katastrofu što neprekidno gomila ruševine preko ruševina i baca mu ih pred noge. Rado bi se zaustavio, budio mrtve i sastavljao ono što je razbijeno. Ali iz raja duva tako snažna oluja da mu je razapela krila i anđeo više ne može da ih sklopi. Ta oluja ga nezadrživo goni u budućnost, kojoj okreće leđa, dok gomila ruševina pred njim raste do neba. Ono što nazivamo napretkom jeste ta oluja.

Valter Benjamin²

Valter Benjamin je svoju čuvenu devetu tezu o filozofiji istorije pisao dok se nacistička vojska približavala njegovom voljenom Parizu, svetištu našeg civilizacijskog obećanja. On to obećanje dočarava tragičnom figurom anđela istorije, koji se uzalud bori protiv dugog marša civilizacije kroz uništenje. Benjaminu je te 1940. godine budućnost delovala mračnije nego ikada, s kapitalizmom koji je prerastao u fašizam i, zajedno sa socijalizmom preraslim u staljinizam, gazi svet. Danas, u osvit 21. veka, iako se komunizam raspao a fašizam je tek strašna uspomena, gomila ruševina nastavlja da raste u nebo. Neobuzdani kapitalizam pothranjuje tiraniju tržišta i nevidene nepravde na globalnom nivou, a nanovo probuđena demokratija prečesto postaje providna maska za moćne interese, oduzimanje političkih prava, laž, pa i nasilje. Još jednom, anđeo istorije uhvaćen je u oluju, terorističku oluju koja duva iz Raja.

Sociologija je u početku težila da bude takav jedan anđeo istorije, koji traga za poretkom u izlomljenim fragmentima modernosti, nastojeći da

1 Burawoy, Michael. 2005. "2004 Presidential Address: For Public Sociology." *American Sociological Review* 70(1):4–28.

Prevod objavljujemo uz ljubazno odobrenje ASA (American Sociological Association).
2 Valter Benjamin, *O shvatanju istorije*, preveo Milan Tabaković. Preuzeto sa: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-o-shvatanju-istorije> [Prim. prev.]
Posećeno 20.11.2025.



spase obećanje napretka. Tako je Karl Marks (Karl Marx) spasio socijalizam od otuđenja; Emil Dirkem (Emile Durkheim) je iz anomalije i egoizma izvukao organsku solidarnost. Maks Veber (Max Weber), uprkos upozorenjima na „polarnu noć ledene tame”, umeo je da otkrije slobodu u racionalizaciji, i nađe smisao u raščaravanju. S ove strane Atlantika, Diboja (W. E. B. DuBois) je bio pionir panafrikanizma reagujući na rasizam i imperijalizam, dok je Džejn Adams (Jane Addams) pokušavala da izbavi mir i internacionalizam iz čeljusti rata. Onda se, međutim, oluja progresa zaplela u krila sociologije. Ako su naši prethodnici kretali s namerom da promene svet, mi smo previše često završavali u njegovom očuvanju. Boreći se za svoje mesto pod akademskim suncem, sociologija je razvila sopstveno specijalizovano znanje, bilo u formi briljantne i oštroomne erudicije Roberta Mertona (1949), neprohodne i grandiozne konstrukcije Talkota Parsonsa (Talcott Parsons 1937, 1951), ili statističkog proučavanja pokretljivosti i raslojavanja koje je kulminiralo u radu Petera Blaua i Otisa Dadlija Dankana (Otis Dudley Duncan 1967). U svom pregledu 1950-ih, Sejmur Martin Lipset (Seymour Martin Lipset) i Nil Smelser (Neil Smelser 1961:1–8) mogli su da pobedonosno objave kako je moralna praistorija sociologije napokon završena i put ka nauci otvoren. To nije bilo prvi put da kontovske vizije obuzimaju profesionalnu sociološku elitu. Kao i ranije, i ova erupcija „čiste nauke” bila je kratkog veka. Nekoliko godina kasnije, univerzitet – naročito one na kojima je sociologija bila jaka – zahvatio je plamen političkih protesta kojima su se tražili sloboda govora, građanska prava i mir, a osuđivala sociologija konsenzusa i njeno nekritičko usvajanje naučnosti. Oluja je ponovo nosila anđela istorije.

Dijalektika progresa upravlja našim pojedinačnim karijerama kao i našom kolektivnom disciplinom. Prvobitna strast prema društvenoj pravdi, ekonomskoj jednakosti, ljudskim pravima, održivom okruženju, političkoj slobodi, ili naprosto boljem svetu, koja je mnoge od nas privukla sociologiji, kanališe se u skupljanje akademskih poena. Progres postaje skup disciplinarnih tehnika – standardizovani kursevi, odobreni spiskovi literature, birokratska rangiranja, intenzivno ispitivanje, pregledi literature, dobro skrojene disertacije, recenzirane publikacije, svemoćni CV, potraga za poslom, dosije za redovnu profesuru, a onda i nadziranje kolega i naslednika kako bismo bili sigurni da svi marširamo kao jedan. Ipak, uprkos normalizujućim pritiscima karijere, prvobitni moralni impuls retko je kad nadvladan; sociološki duh se ne može tek tako ugasiti.

Sva ograničenja na stranu, naša disciplina – kako u individualnom tako i kolektivnom smislu te reči – dala je plodove. Ceo jedan vek gradili smo profesionalno znanje, prevodili zdrav razum u nauku i danas smo spremniji da se upustimo u sistematsko prevođenje u suprotnom smeru, vraćajući

znanje onima od kojih je poteklo, pretvarajući privatne nevolje u javna pitanja i tako regenerišući moralnu potku sociologije. Tu leži obećanje i izazov javne sociologije – dopune, a ne negacije profesionalne sociologije.

Da bih razumeo proces nastanka javne sociologije, njene mogućnosti i njene rizike, potencijale i protivrečnosti, uspehe i promašaje, tokom prethodnih godinu i po diskutovao sam i debatovao o javnoj sociologiji na više od četrdeset mesta, od lokalnih koledža preko regionalnih udruženja do elitnih odseka širom SAD – kao i u Engleskoj, Kanadi, Norveškoj, Tajvanu, Libanu i Južnoj Africi. Poziv na javnu sociologiju nailazio je na odjek kod publike gde god sam boravio. Debate su rezultirale nizom tematskih blokova o javnoj sociologiji, uključujući one u časopisima *Social Problems* (februar 2004), *Social Forces* (jun 2004) i *Critical Sociology* (leto 2005). *Footnotes*, bilten Američkog sociološkog udruženja (ASA), otvorio je posebnu kolumnu o javnoj sociologiji, a njeni rezultati objedinjeni su u zborniku *An Invitation to Public Sociology* (ASA 2004). Odseci su organizovali nagrade i blogove o javnoj sociologiji, ASA je pokrenula sopstveni veb-sajt posvećen javnoj sociologiji, a uvodni udžbenici uključili su je među svoje teme. Sociolozi su počeli da se redovnije pojavljuju u rubrikama „lični stav” u dnevnim novinama. Godišnji sastanci ASA 2004. posvećeni temi javnih sociologija oborili su, i to znatno, sve rekorde posećenosti i učešća. Naša mračna vremena probudila su anđela istorije iz dremeža.

Ovde nudim jedanaest teza. One počinju razlozima privlačnosti javnih sociologija danas, da bi se zatim prešlo na njihovu višestrukost i njihov odnos prema disciplini kao celini, pri čemu se disciplina razumeva i kao podela rada i kao polje moći. Ispitujem matricu profesionalne, primenjene (*policy*),³ javne i kritičke sociologije u njenim varijacijama kroz istoriju i od zemlje do zemlje, poredeći sociologiju s drugim disciplinama, pre no što se na kraju okrenem onome što sociologiju čini posebnom, ne samo kao nauku nego kao moralnu i političku snagu.

3 Engleski termin *policy* označava praktičnu javnu politiku, odnosno mere koje državne vlasti primenjuju da bi uticale na neki segment društva u željenom pravcu, koji je određen strateškim opredeljenjima. U našem jeziku nema adekvatnog direktnog prevoda – uobičajeno je da se to naziva naprosto „politika” (kao „socijalna politika”, „politika zapošljavanja”, „spoljna politika” itd.), što može dovesti do nesporazuma (jer i *politics* je isto „politika”), pa se u novije vreme koriste i izrazi „javne politike” ili „praktična politika”, ali do danas nema jednog opšteprihvaćenog prevoda. Pošto je u ovom kontekstu od preciznih značenja samog termina *policy* važnije razgraničiti jedan tip sociologije od ostalih, *policy sociology* će biti prevedeno kao *primenjena sociologija*, ali treba imati na umu koja reč stoji u originalu, sa svim njenim konotacijama. [Prim.prev.]

1. TEZA: SOCIOLOGIJA U MAKAZAMA

Težnja ka javnoj sociologiji je sve jača, a njeno ostvarivanje sve teže, kako se sociologija pomera ulevo, a svet udesno.

Čemu možemo da pripišemo današnju privlačnost javne sociologije? Svakako, ona mnoge podseća na to zašto su uopšte postali sociolozi; ali, javna sociologija postoji već neko vreme, otkud sada odjednom takva pomama?

Tokom protekle polovine veka politički gravitacioni centar sociologije pomerio se u kritičkom smeru, dok se koji ona proučava pomerio u suprotnom smeru. Godine 1968. pred članove ASA izneta je mogućnost glasanja o rezoluciji članstva protiv vijetnamskog rata. Od onih koji su glasali, dve trećine je bilo *protiv* toga da se ASA izjašnjava, dok je na zasebno postavljenom pitanju njih 54% izrazilo lično protivljenje ratu (Rhoades 1981:60) – otprilike ista srazmera kao i u opštoj populaciji u to vreme. Tri-deset pet godina kasnije, 2003, slična rezolucija protiv rata u Iraku ponuđena je članstvu ASA i dve trećine su bile *za* (*Footnotes* jul–avgust 2003). Još značajnije, u pratećoj sondazi mnjenja, 75% onih koji su glasali rekli su da su protiv rata, i to u vreme (kraj maja 2003) kada je 75% opšte populacije podržavalo rat.⁴

S obzirom na kretanje ulevo karakteristično za šezdesete, ovo je neočekivan nalaz. Uprkos turbulencijama Godišnje skupštine u Bostonu 1968, na kojoj se dogodio i čuveni smeli napad Martina Nikolausa (Martin Nicolaus) na „bogatunsku sociologiju” (*fat-cat sociology*) i izričitim zahtevima koje su izneli Klub crnih sociologa, Radikalni klub, Klub žena sociologa, opozicioni glasovi su još uvek bili u manjini. Većina članova je odrasla upijajući liberalni konzervativizam ranije posleratne sociologije. S vremenom, međutim, radikalizam 1960-ih proširio se kroz struku, mada u razblaženoj formi. Sve veća prisutnost i učešće žena i rasnih manjina, uspon generacije 1960-ih na rukovodeće položaje na odsecima i u Udruženju, obeležili su krupan pomak koji se odražava i na sadržaj sociologije.⁵

Tako se politička sociologija okrenula od vrlina američke izborne demokratije ka proučavanju države i njenog odnosa prema klasama, društvenim

4 Podaci o javnoj podršci ratu u Vijetnamu preuzeti su iz Mueller 1973: Tabela 3.3, a o podršci iračkom ratu iz Galupovih anketa.

5 Godine 1968, 19 izabranih članova Saveta ASA bili su beli muškarci, uz jednu jedinu ženu, Miru Komarovski (Mirra Komarovsky). Godine 2004, u dvadesetočlanom Savetu tačno jednu polovinu činile su žene, a polovinu su činili i pripadnici manjina. Što se tiče šire struke, između 1966. i 1969, žene su sticale 18, 6% od ukupnog broja doktorskih titula iz sociologije, dok je 2001. brojka bila 58, 4%. Promena u rasnom udelu počinje kasnije. Godine 1980, 14, 4% doktorata iz sociologije dobijali su pripadnici manjina, dok je 2001. procenat bio 25, 6%.

pokretima kao političkom procesu i produbljivanju demokratske participacije. Sociologija rada se okrenula od procesa adaptacije ka proučavanju dominacije i sindikalnih pokreta. Stratifikacija se pomerila sa proučavanja društvene pokretljivosti unutar hijerarhije zanimanja po ugledu na ispitivanje promenljivih struktura društvene i ekonomske nejednakosti ka klasi, rasi i rodu. Sociologija razvoja je napustila teoriju modernizacije u korist teorije nedovoljne razvijenosti, analize svetskih sistema i rasta kojim upravlja država. Rasna teorija se pomerila sa teorija asimilacije ka političkoj ekonomiji, a zatim ka proučavanju rasnih formacija. Društvena teorija je uvela radikalne interpretacije Vebera i Dirkema, i uključila Marksa u kanon. Ako feminizam i nije sasvim pripušten u kanon, svakako jeste imao dramatičan uticaj na najsadržajnije oblasti sociologije. Globalizacija razbija bazičnu jedinicu analize u sociologiji, državu-naciju, i nameće potrebu za deparohijalizacijom naše discipline. Postoje, naravno, i protivpokreti – na primer, uspon studija asimilacije u proučavanju imigracije, ili neoinstitucionalisti, koji dokumentuju svetsko širenje američkih ustanova – ali tokom poslednjih pola veka opšte kretanje odvijalo se u kritičkom smeru.

Ako su smena političkih generacija i izmenjeni sadržaj sociologije jedan krak makaza, drugi krak, koji se kreće u suprotnom smeru, jeste svet koji proučavamo. Iako se retorika jednakosti i slobode pojačava, sociolozi dokumentuju porast nejednakosti i dominacije. Tokom poslednjih dvadeset pet godina, prethodno stečeni dobici u ekonomskoj sigurnosti i građanskim pravima poništeni su širenjem tržišta (sa pratećim nejednakostima) i nasilnih država koje krše prava i kod kuće i u inostranstvu. Previše često, tržište i država saraduju na štetu čovečanstva povodom onog što je postalo poznato kao neoliberalizam. Bez sumnje, sociolozi jesu postali osetljiviji i fokusiraniji na negativno, ali dokazi koje su prikupili zaista sugerišu regresiju u čitavom nizu oblasti. I, naravno, dok ovo pišem, nama vlada režim koji je u svom etosu duboko antisociološki, neprijateljski prema samoj ideji „društva”.

U našem sopstvenom dvorištu, univerzitet trpi sve oštrije napade iz redova Nacionalnog naučnog udruženja, zbog pružanja utočišta tolikim liberalima. Istovremeno, suočeni sa sve manjim budžetima i pojačanom konkurencijom, javni univerziteti su odgovorili tržišnim rešenjima – zajedničkim ulaganjima sa privatnim korporacijama, reklamnim kampanjama za privlačenje studenata, ulagivanjem privatnim donatorima, pretvaranjem obrazovanja u robu putem obrazovanja na daljinu, zapošljavanjem jeftine profesionalne radne snage na određeno vreme, a da se i ne pominju čitave vojske slabo plaćenih uslužnih radnika (Kirp 2003; Bok 2003). Da li je tržišno rešenje jedino rešenje? Da li moramo da napustimo samu ideju univerziteta kao „javnog” dobra? Interesovanje za javnu sociologiju delom je

i reakcija i odgovor na privatizaciju svega i svačega. Njena vitalnost zavisi od oživljavanja same ideje „javnosti”, koja je još jedna žrtva oluje progressa. Otud paradoks: sve veći jaz između sociološkog etosa i sveta koji proučavamo inspiriše potražnju za javnom sociologijom, ali istovremeno joj stvara i prepreke. Šta da se radi?

2. TEZA: VIŠESTRUKOST JAVNIH SOCIOLOGIJA

Postoji više vrsta javnih sociologija, što odražava različite tipove javnosti i različite načine kako do njih možemo dopreti. Tradicionalna i organska javna sociologija su dva krajnja ali komplementarna tipa. Javnosti se mogu uništiti, ali se mogu i stvarati. Neke nikada ne nestaju – naši studenti su naša prva publika, i to publika koja ne može da pobjegne.

Šta bi trebalo da podrazumevamo pod javnom sociologijom? Javna sociologija dovodi sociologiju u konverzaciju sa javnostima, shvaćenim kao skup ljudi koji i sami među sobom vode razgovor. Ona, stoga, podrazumeva dvostruku konverzaciju. Očigledni kandidati su knjige Diboia (W. E. B. DuBois 1903), *The Souls of Black Folk*, Gunar Mirdal (Gunnar Myrdal), *An American Dilemma* (1994), Dejvid Risman (David Riesman), *The Lonely Crowd* (1950), Robert Bela (Robert Bellah et al.), *Habits of the Heart* (1985). Šta je zajedničko svim ovim knjigama? Napisali su ih sociolozi, čitaju se izvan akademske sredine i postaju instrumenti javne diskusije o prirodi američkog društva – o karakteru njegovih vrednosti, raskoraku između obećanja i stvarnosti, njegovim slabostima i tendencijama. U isti žanr, koji nazivam *tradicionalna javna sociologija*, možemo smestiti sociologe koji pišu kolumne za novine s nacionalnom pokrivenošću, u kojima komentarišu pitanja od javnog značaja. S druge strane, novinari mogu uneti akademska istraživanja u javni domen, kao što su učinili, na primer, sa člankom Krisa Jugena (Chris Uggen) i Džefa Manze (Jeff Manza 2002) iz *American Sociological Review* o političkom značaju oduzimanja prava glasa prekršiocima zakona, ili sa disertacijom Deve Pejdzjer (Devah Pager 2002) o tome kako rasa upravlja efektima evidencije o počinjenim krivičnim delima na perspektive zapošljavanja mladih ljudi. Kod tradicionalne javne sociologije, javnosti kojima se ona obraća obično su nevidljive, „tanke” u smislu da unutar njih nema mnogo interakcije, pasivne, utoliko što ne sačinjavaju pokret ili organizaciju, a obično su i mejnstrim. Tradicionalni javni sociolog pokreće debate unutar ili između javnosti, iako on/a možda u njima zapravo i ne učestvuje.

Postoji, međutim, još jedan tip javne sociologije – *organska javna sociologija*, u kojoj sociolog radi u tesnoj sprezi sa vidljivom, „gustom”, aktivnom, lokalnom i često kontrajavnošću. Glavnina javne sociologije zapravo

i pripada organskoj vrsti – to su sociolozi koji rade sa nekim sindikalnim pokretom, udruženjima stanara, verskim zajednicama, grupama za prava imigranata, organizacijama za ljudska prava. Između organskog javnog sociologa i javnosti odvija se dijalog, proces uzajamnog obrazovanja. Priznanje javne sociologije mora da se proširi i na organsku vrstu, koja često ostaje nevidljiva, privatna i smatra se odvojenom od našeg profesionalnog života. Projekt takvih javnih sociologija jeste učiniti nevidljivo vidljivim, privatno javnim, opravosnažiti te organske veze kao deo našeg sociološkog života.

Tradicionalna i organska javna sociologija nisu suprotstavljene nego komplementarne. Jedna nadahnjuje drugu. Najšira debata koja se u društvu vodi o, recimo, porodičnim vrednostima, može nadahnjivati naš rad sa primaocima socijalne pomoći i zauzvrat biti njime nadahnuta. Debate o NAFTA mogu oblikovati saradnju sociologa sa nekom podružnicom sindikata; rad sa zatvorenici na odbrani njihovih prava može biti nadahnut javnim debatama o zatvorskom kompleksu. Postdiplomci sa Berklija, Grečen Purser (Gretchen Purser), Ejmi Šalet (Amy Schalet) i Ofer Šarone (Ofer Sharone) (Purser, Schalet, and Sharone 2004) proučavali su muke nisko plaćenih uslužnih radnika na kampusima, izvodeći ih iz senke i konstituišući ih kao javnost kojoj univerzitet treba da bude odgovoran. Izveštaj se oslanjao na šire debate o zaposlenoj sirotinji, radnicima-imigrantima i privatizaciji i korporatizaciji univerziteta, a sa svoje strane davao je materijal za javnu diskusiju o akademskom svetu kao zajednici zasnovanoj na principima. U najboljoj varijanti, tradicionalna javna sociologija daje organskoj okvir, dok ova druga disciplinuje, utemeljuje i usmerava prvu.

Možemo razlikovati više tipova javnog sociologa i govoriti o raznim javnostima, ali kako uspostaviti dijalog između te dve strane, akademske i vanakademske? Zašto bi iko slušao nas, umesto da sluša druge poruke koje im stižu putem medija? Da li smo previše kritični da bismo zadobili pažnju naših javnosti? Alan Vulf (Alan Wolfe 1989), Roberta Patnam (Robert Putnam 2001) i Teda Skokpol (Theda Skocpol 2003) idu i dalje i upozoravaju da javnosti nestaju – uništene tržištem, kolonizovane medijima ili ugušene birokratijom. S¹mo postojanje solidne količine javne sociologije, međutim, sugerise da javnosti ne nedostaje, ako se samo potrudimo da ih pronademo. Ali zaista treba još mnogo da učimo o tome kako da im se obratimo. Još uvek smo u početnoj fazi svog projekta. Javnosti ne treba zamišljati kao fiksirane, nego kao fluidne, te možemo da sudelujemo u njihovom stvaranju, kao i njihovoj transformaciji. Zaista, jedan deo našeg posla kao sociologa jeste da definišemo kategorije ljudi – ljudi sa sidom, žene koje boluju od raka dojke, žene, gejevi – a ako to činimo u saradnji sa njima, stvaramo javnosti. Kategorija „žena” postala je osnova za jednu novu javnost – aktivnu, gustu, vidljivu, nacionalnu, štaviše internacionalnu

protivjavnost – zato što su intelektualci, uključujući sociologe, definisali žene kao marginalizovane, izostavljene, ugnjetavane i učutkane, to jest, definisali su ih tako da su se one u tome mogle prepoznati. Iz ovog kratkog izleta kroz raznolikost javnosti jasno je da javna sociologija treba da razvije jednu *sociologiju javnosti* – polazeći ali i idući dalje od rodoslova koji sačinjavaju dela autora kao što su Robert Park (1972 [1904]), Valter Lipman (Walter Lippmann 1922), Džon Džui (John Dewey 1927), Hana Arent (Hanna Arendt 1958), Jirgen Habermas (Jürgen Habermas 1991 [1962]), Ričard Senet (Richard Sennett 1977), Nensi Frejzer (Nancy Fraser 1997), i Majkl Vorner (Michael Warner 2002) – kako bi imala više sluha za mogućnosti i zamke javne sociologije.

Osim stvaranja drugih javnosti, možemo da konstituišemo i sebe kao javnost koja deluje u političkoj areni. Prema slavnoj Dirkemovoj tezi, profesionalna udruženja treba da budu integralni deo nacionalnog političkog života – i ne samo zato da brane svoje uske profesionalne interese. Tako Američko sociološko udruženje može mnogo da doprinese javnoj debati, a to je i činilo, kada je, na primer, podnelo Vrhovnom sudu mišljenje „prijatelja suda” u slučaju Mičigenske afirmativne akcije, kad je objavilo da su sociološka istraživanja pokazala da je rasizam prisutan i da ima društvene i uzroke i posledice, kad su njegovi članovi usvojili rezolucije protiv rata u Iraku i protiv ustavnog amandmana koji bi stavio van zakona istopolni brak, ili kad je Savet ASA protestovao protiv hapšenja egipatskog sociologa Sada Ibrahima (Saad Ibrahim). Govoriti u ime svih sociologa teško je i opasno. Treba da obezbedimo da na javne položaje dolazimo kroz otvoren dijalog, uz slobodno i jednako učešće našeg članstva, kroz produbljivanje unutrašnje demokratije. Višestrukost javnih sociologija odražava ne samo različite publike već i različita vrednosna opredeljenja među sociolozima. Javna sociologija nema intrinzičnu normativnu orijentaciju, osim što je posvećena dijalogu o pitanjima koja se pokreću u sociologiji i uz pomoć nje. Ona može da podrži i hrišćanski fundamentalizam i sociologiju oslobođenja ili komunitarizam. A to što sociologija u stvarnosti više podržava liberalne ili kritičke javne sociologije, posledica je evolucije u etosu sociološke zajednice.

Postoji jedna javnost koja neće nestati pre no što mi sami nestanemo, a to su naši studenti. Svake godine proizvedemo oko 25.000 diplomiranih sociologa. Šta znači razmišljati o njima kao o potencijalnoj javnosti? Sigurno ne znači da treba da ih tretiramo kao prazne posude u koje ulivamo svoje odležalo vino, ili prazne ploče po kojima ispisujemo svoje duboko znanje. Umesto toga, moramo o njima razmišljati kao o nosiocima bogatog proživljenog iskustva, **što dalje** razrađujemo u dublje samorazumevanje istorijskih i društvenih konteksta koji su od tih ljudi napravili to što

oni jesu. Uz pomoć naših velikih socioloških tradicija, pretvaramo njihove privatne nevolje u javna pitanja. Mi to činimo baveći se njihovim životima, a ne suspendujući ih, polazeći od tačke u kojoj se oni nalaze, a ne u kojoj se mi nalazimo. Obrazovanje postaje serija dijaloga na terenu sociologije – dijalog između nas i studenata, između studenata i njihovih sopstvenih iskustava, među samim studentima i napokon dijalog studenata sa javnošću izvan univerziteta. **Učenje kroz rad u zajednici** (*service learning*) je prototip: dok uče, studenti postaju ambasadori sociologije u širem svetu, kao što i u učionicu unose svoj angažman s različitim **javnostima**.⁶ Kao nastavnici, svi smo mi potencijalno javni sociolozi.

Jedna je stvar opravosnažiti i legitimisati javnu sociologiju kroz priznavanje njenog postojanja, ili izvlačeći je iz privatne sfere na svetlo dana gde se može ispitati i analizirati; nešto je sasvim drugo pretvoriti je u integralni deo naše discipline, što me dovodi do Treće teze.

3. TEZA: PODELA SOCIOLOŠKOG RADA

Javna sociologija je deo šire podele sociološkog rada, koja uključuje i primenjenu, profesionalnu i kritičku sociologiju.

Zagovornik tradicionalne javne sociologije Čarls Rajt Mils (C. Wright Mills 1959), i mnogi drugi posle njega, pretvorili bi svu sociologiju u javnu sociologiju. Mils se poziva na prethodnike iz kasnog 19. veka za koje su naučno i moralno delanje bili nerazdvojni. Međutim, ne možemo se vraćati unazad, u taj raniji period pre akademske revolucije. Umesto toga, moramo ići napred i raditi iz tačke u kojoj smo danas, a to je podela sociološkog rada.

Prvi korak je razgraničiti javnu sociologiju od *primenjene* (*policy sociology*). Primenjena sociologija je sociologija u službi nekog cilja koji je definisao klijent. Svrha primenjene sociologije jeste pružiti rešenja za probleme koji su pred nas izneti, ili legitimisati rešenja do kojih se već došlo. Neki klijenti konkretizuju zadatak koji sociolog ima kroz detaljan ugovor, dok su drugi više nalik na pokrovitelje koji samo postavljaju uopštenu agendu. Uloga stručnog veštaka na sudu, na primer, ta važna služba koju obavljamo za društvo, predstavlja relativno dobro definisan odnos sa klijentom, dok istraživanje uzroka terorizma ili siromaštva uz finansijsku potporu Ministarstva spoljnih poslova daje mnogo fleksibilniji okvir.

Javna sociologija, za razliku od toga, uspostavlja dijaloški odnos između sociologa i javnosti, u kojem se agende obe strane stavljaju na sto, u kojem

⁶ Postoji bogata literatura o *service learning*. Dve knjige su posebno relevantne za sociologiju: Ostrow et al. 1999 i Marullo and Edwards 2000.

se svaka strana prilagođava onoj drugoj. U javnoj sociologiji, diskusija se često tiče vrednosti ili ciljeva koji nisu automatski zajednički obema stranama, tako da je reciprocitet, ili kako to Habermas (1984) naziva, „komunikativno delanje”, često teško održati. Ipak, cilj javne sociologije je razviti takvu konverzaciju.

Bestseller Barbare Erenrajh (Barbara Ehrenreich 2002), *Nickel and Dimed* – etnografija slabo plaćenog rada koja je podvrgla kritici, između ostalog, prakse zapošljavanja u kompaniji Volmart – primer je javne sociologije, dok je veštačenje Vilijama Bilbija (William Bielby 2003) u postupku na osnovu optužbe za polnu diskriminaciju protiv iste kompanije bilo primer primenjene sociologije. Pristupi javne i primenjene sociologije nisu međusobno isključivi, čak ni antagonistički. Kao u navedenom slučaju, oni su često komplementarni. Primenjena sociologija se može pretvoriti u javnu, naročito kad praktičnopolitičke (*policy*) mere zataje, kao u slučaju predloga Džejmisa Kolmana (James Coleman 1966, 1975) u vezi s organizovanim prevozom dece⁷, ili kad vlast odbije da podrži predloge mera, kao što je bio slučaj sa preporukom Vilijama Džulijusa Vilsona (William Julius Wilson 1996) da se otvore radna mesta da bi se ublažilo rasno obojeno siromaštvo, ili angažman Pola Stara (Paul Starr) u neuspelim reformama sistema zdravstvenog osiguranja u Klintonovoj administraciji. Isto tako, javna sociologija se često može pretvoriti u primenjenu. Zapaženi medijski angažman Dajane Von (Diane Vaughan 2004) povodom pada letelice *Columbia*, zasnovan na njenom ranijem istraživanju nesreće spejs-šatla Čelendžer, popločao je put za to da se njene ideje nađu u izveštaju Odbora za ispitivanje nesreće broda *Kolumbija* (2003), a naročito njena kritika organizacione kulture koja je vladala u NASA.⁸

Ne može biti ni primenjene ni javne sociologije bez *profesionalne sociologije*, koja obezbeđuje ispravne i oprobane metode, akumulirane korpuse znanja, orijentaciona pitanja i pojmovne okvire. Profesionalna sociologija nije neprijatelj primenjene i javne već *sine qua non* njihovog postojanja – jer

7 Eng. *busing*. Reč je o praksi potpomognute rasne integracije prethodno segregiranih škola u SAD, kada su crna deca autobusima prevožena u drugi kvart da bi išla u školu sa belom decom. Praksa je u prvi mah izazivala snažan otpor protivnika desegregacije. [Prim. prev.]

8 Spejs-šatl Čelendžer srušio se prilikom poletanja 1986. godine i sedam članova posade izgubilo je život. Događaj je predstavljao veliku traumu za američku javnost jer je poletanje uživo prenošeno preko TV. Dajana Von, sociolog organizacije, napisala je o tome knjigu (*The Challenger Launch Decision: Risky Technology, Culture and Deviance at NASA*, University of Chicago Press, 1996) u kojoj ukazuje na greške u organizaciji rada, hijerarhijsku strukturu i zataškavanje problema u NASA kao uzročnike nesreće. Šatl *Kolumbija* raspao se 2003. prilikom ulaska u Zemljinu orbitu na povratku sa Međunarodne svemirske stanice, takođe sa sedmoro članova posade. [Prim. prev.]

pruža kako legitimitet tako i stručnost za primenjenu i javnu sociologiju. Profesionalna sociologija se sastoji, pre svega, od mnogostrukih ukrštenih istraživačkih programa, od kojih svaki ima svoje pretpostavke, primere, pitanja koja ih određuju, pojmovne aparate i teorije koje evoluiraju.⁹ Većina potpolja sadrži uhodane istraživačke programe, kao što su teorija organizacije, stratifikacija, politička sociologija, sociologija kulture, sociologija porodice, rase, ekonomska sociologija itd. Često postoje istraživački programi unutar potpolja, kao što je organizaciona ekologija u okviru teorije organizacije. Istraživački programi napreduju pokušavajući da razreše svoje središnje zagonetke, koje potiču ili iz spoljašnjih anomalija (raskorak između predviđanja i empirijskih nalaza) ili iz unutrašnjih protivrečnosti. Recimo, istraživački program o društvenim pokretima ustanovljen je potiskivanjem „iracionalističkih” i psiholoških teorija kolektivnog ponašanja i izgrađivanjem novog okvira oko ideje mobilizacije resursa, što je sa svoje strane vodilo formulaciji modela političkog procesa, uokviravanja (*framing*) i, u najnovije vreme, uključivanja emocija. U svakom istraživačkom programu uzorne studije razrešavaju jedan niz enigmi i u isto vreme stvaraju nove, usmeravajući istraživački program u novim pravcima. Istraživački programi se degenerišu kada ih ophrvaju anomalije i protivrečnosti, ili kada nastojanja da se apsorbuju enigme postanu više mehanizmi spasavanja obraza nego istinska teorijska inovacija. Gudvin i Jasper (Goodwin and Jasper 2004:Chapter 1) tvrde da je upravo to bila sudbina teorije društvenih pokreta kad je postala suviše uopštena i okrenuta samoj sebi.

Uloga *kritičke sociologije*, mog četvrtog tipa sociologije, jeste da ispita temelje – kako one eksplicitne tako i implicitne, i normativne i opisne – istraživačkih programa profesionalne sociologije. Ovde mislimo, na primer, na rad Roberta Linda (Robert Lynd 1939) koji se požalio da društvena nauka odustaje od sopstvene odgovornosti da se suoči sa urgentnim kulturnim i institucionalnim problemima svog vremena i umesto toga opsesivno brine o tehnici i specijalizaciji. Rajt Mils (Mills 1959) je osudio profesionalnu sociologiju iz 1950-ih godina zbog njene irelevantnosti, skretanja u zapetljanu „grandioznu teoriju” ili besmislen „apstraktni empirizam” koji odvaja podatke od konteksta. Alvin Gouldner (1970) se ustremio na strukturalni funkcionalizam zbog njegovih pretpostavki o društvu konsenzusa koje su bile u raskoraku sa burnim konfliktima 1960-ih. Feminizam, *queer* teorija i kritička teorija rase oštro su prekorevale profesionalnu sociologiju što previđa sveprisutnost i dubinu rodnog, seksualnog i rasnog ugnjetavanja.

9 Pri formulisanju ideje istraživačkih programa na mene je veliki uticaj izvršio Imre Lakatoš (Imre Lakatos) (1978) sa svojim debatama sa Tomasom Kunom (Thomas Kuhn), Karlom Poperom (Karl Popper) i drugima.

U svakom od tih slučajeva kritička sociologija pokušava da natera profesionalnu sociologiju da postane svesna svojih pristrasnosti i prećutkivanja, promovišući nove istraživačke programe izgrađene na alternativnim temeljima. Kritička sociologija je savest profesionalne sociologije, baš kao što je javna sociologija savest one primenjene.

Kritička sociologija nam takođe daje dva pitanja koja lociraju četiri vrste sociologije u međusobni odnos. Prvo pitanje je postavio Alfred Meklang Li (Alfred McLung Lee 1976) u svom predsedničkom govoru „Sociologija za koga?” Da li govorimo tek sebi samima (akademske publici) ili se obraćamo i drugima (vanakademske publici)? Postaviti to pitanje znači i odgovoriti na njega, budući da bi se malo ko založio za hermetički zatvorenu disciplinu, ili branio sticanje znanja jedino radi samog znanja. Zalagati se za obraćanje vanakademske publici, bilo opsluživanjem klijenata ili razgovorom sa javnostima, ne znači poricati opasnosti i rizike koje to zalaganje nosi, nego reći da je ono neophodno, uprkos opasnostima i rizicima, ili čak – upravo zbog njih.

Drugo pitanje je Lindovo: „Sociologija za šta?”. Da li treba da se bavimo društvenim ciljevima, ili samo sredstvima da se ti ciljevi postignu? To je distinkcija koja leži u osnovi Veberove rasprave o tehničkoj i vrednosnoj racionalnosti. Veber, a posle njega i Frankfurtska škola, bili su zabrinuti da tehnička racionalnost zamenjuje raspravu o vrednostima, što je Horkhajmer (Horkheimer 1974 /1947/) nazvao pomračenjem uma ili, kako su on i njegov saradnik Teodor Adorno (Theodor Adorno 1969 /1944/) govorili, dijalektikom prosvetiteljstva. Jedan tip znanja nazivam *instrumentalnim znanjem*, bilo to rešavanje zagonetki u profesionalnoj sociologiji, ili rešavanje problema u primenjenoj. Drugi tip zovem *refleksivno znanje*, jer se ono bavi dijalogom o ciljevima, bilo da se taj dijalog odvija unutar akademske zajednice o temeljima njenih istraživačkih programa, ili između naučnika i različitih javnosti o smeru kojim se kreće društvo. Refleksivno znanje propituje vrednosne premise društva kao i naše profesije. Ukupna shema data je u Tabeli 1.¹⁰

¹⁰ Ova shema neugodno liči na Parsonsove (1961) čuvene četiri funkcije – adaptacija, postizanje ciljeva, integracija i latencija (održanje obrazaca), odnosno APIL – koje svaki sistem mora da ispuni da bi preživeo. Ako kritička sociologija odgovara funkciji latencije zasnovane na vrednosnim opredeljenjima, a javna odgovara integraciji, pri čemu je medijum razmene uticaj, onda primenjena sociologija odgovara postizanju ciljeva, a profesionalna sociologija, sa svojom ekonomijom akreditiva, odgovara adaptaciji. Habermas (1984:pogl. 7) daje Parsonsu kritički obrt opisujući kolonizaciju sveta života (latencije i integracije) koju vrši sistem (adaptacije i postizanja ciljeva). Kao što ćemo videti, Sedma teza kombinuje Habermasovu tezu o kolonizaciji sa Burdijeovom (Bourdieu 1988 [1984]) analizom akademskog polja.

	<i>akademska publika</i>	<i>vanakademska publika</i>
<i>instrumentalno znanje</i>	profesionalna	primenjena
<i>refleksivno znanje</i>	kritička	javna

Tabela 1. Podela sociološkog rada

U praksi, bilo koji dati primer sociologije može se naći na granici između ovih idealnih tipova, ili prelaziti iz jednog u drugi tokom vremena. Recimo, već sam pokazao da se razgraničenje između javne i primenjene sociologije lako gubi – sociologija može istovremeno da opslužuje klijenta i da generiše javnu debatu.

Kategorije su društveni proizvodi. Ova kategorizacija sociološkog rada redefiniše način na koji sebe posmatramo. Time se upuštam u ono što bi Pjer Burdije (Pierre Bourdieu 1986 [1979]; 1988 [1984]) nazvao klasifikacijska borba, jer umesto debata o kvantitativnim i kvalitativnim tehnikama, pozitivističkim i interpretativnim metodologijama, mikro i makrosociologiji, u središte stavljam dva pitanja: za koga i za šta se mi bavimo sociologijom? Preostale teze pokušavaju da opravdaju i prošire ovaj klasifikacioni sistem.

4. TEZA: ELABORACIJA UNUTRAŠNJE KOMPLEKSNOSTI

Pitanja – „znanje za koga?” i „znanje za šta?” – definišu fundamentalni karakter naše discipline. Ona ne samo što dele sociologiju na četiri različita tipa, već nam i omogućavaju da razumemo kako je svaki od tipova iznutra konstruisan.

Naša četiri tipa znanja predstavljaju ne samo funkcionalnu diferencijaciju sociologije, već i četiri različite perspektive prema sociologiji. Podela sociološkog rada izgleda veoma različito sa stanovišta kritičke sociologije u poređenju sa, recimo, pogledom iz primenjene sociologije! Zaista, kritička sociologija sebe uglavnom definiše putem opozicije prema profesionalnoj („mejnstrim”) sociologiji, koju smatra neodvojivom od odmetnute primenjene sociologije. Primenjena sociologija uzvraća istom merom, napadajući kritičku sociologiju što politizuje i time diskredituje disciplinu. Dakle, kad god stvari posmatramo iz ugla neke od kategorija, imaćemo tendenciju da esencijalizujemo, homogenizujemo i stereotipiziramo ostale kategorije. Moramo se zato potruditi da priznamo kompleksnost sva četiri tipa sociologije. To će nam najbolje poći za rukom ako još jednom postavimo svoja dva bazična pitanja: znanje za koga? i: znanje za šta?, što rezultira unutrašnjom diferencijacijom svakog tipa sociologije, odnosno jednom

nijansiranijom slikom. Takođe, na taj način saznajemo više o tenzijama unutar svakog tipa koje ga vuku na ovu ili onu stranu.

Počnimo od profesionalne sociologije. U njenoj srži nalaze se stvaranje, elaboracija i degeneracija različitih istraživačkih programa. Ali, postoji i primenjena dimenzija profesionalne sociologije, koja brani sociološko istraživanje u širem svetu – zagovara davanje novčanih sredstava za politički sporna istraživanja, kao što je proučavanje seksualnog ponašanja; određuje protokole kako se obavlja istraživanje na ljudskim subjektima; traži podršku vlade za, recimo, programe stipendija za pripadnike manjina itd. Ta primenjena dimenzija profesionalne sociologije koncentrisana je u kancelariji Američkog sociološkog udruženja i predstavljena na stranicama njegovog biltena *Footnotes*. Zatim, postoji i javno lice profesionalne sociologije, kada se istraživački nalazi predstavljaju laičkoj publici na pristupačan način. To je bila nameravana svrha novog ASA magazina, *Contexts*, ali sličnu funkciju obavljaju i redovni Kongresni informativni sastanci koje organizuje rukovodstvo ASA. Tu su i brojni nastavnici koji prenose nalaze socioloških istraživanja i, naravno, pisanje udžbenika. Ovo javno lice profesionalne sociologije tek je tankom linijom razgraničeno od same javne sociologije, ali je tešnje vezano za obezbeđivanje uslova za naše glavne profesionalne aktivnosti.

Najzad, postoji i kritičko lice profesionalne sociologije – debate unutar i između istraživačkih programa, na primer ona o relativnoj važnosti klase i rase, o efektima globalizacije, o obrascima iscrpljivanja na radnom mestu, o klasnim osnovama izborne politike, o izvorima nerazvijenosti itd. Takve kritičke debate su predmet članaka u *Annual Review of Sociology* i unose neophodni dinamizam u naše istraživačke programe. Četiri podoblasti profesionalne sociologije predstavljene su u Tabeli 2.

<i>profesionalna</i> Istraživanja u okviru istraživačkih programa koji definišu pretpostavke, teorije, koncepte, pitanja i zagonetke	<i>primenjena</i> Odbrana sociološkog rada, ljudskih subjekata, finansiranja, kongresni informativni sastanci
<i>kritička</i> Kritičke debate u disciplini unutar i između istraživačkih programa	<i>javna</i> Briga za javni imidž sociologije, predstavljanje rezultata na pristupačan način, podučavanje o uvodu u sociologiju i pisanje udžbenika

Tabela 2. Struktura profesionalne sociologije

Dok kod profesionalne sociologije, zbog njene veličine, možemo da raspoznamo njenu funkcionalnu diferencijaciju ili, kako bi to Abot (Abbott

2001) nazvao, „fraktalizaciju”, drugi tipovi sociologije su manje iznutra razvijeni, te je bolje govoriti o njihovim različitim aspektima ili dimenzijama. Tako, glavna aktivnost javne sociologije – dijalog između sociologa i njihovih javnosti – podržana je (ili nije podržana) profesionalnim, kritičkim i primenjenim momentom. Uzmite, na primer, Projekt istraživanja i akcije u oblasti medija koje realizuje Univerzitet u Bostonu (*Boston College*), a koje spajaju sociologe sa organizatorima u lokalnim zajednicama da bi naučili kako da na najbolji način u medijima predstavljaju društvena pitanja. Ovaj projekt ima profesionalni momenat zasnovan na ideji Vilijama Gemsona (William Gamson) o „uokviravanju” (*framing*), kritički momenat kojim se uočavaju ograničenja u funkcionisanju medija i primenjeni momenat koji se bavi konkretnim ciljevima samih aktivista. Šarlot Rajan (Charlotte Ryan 2004) opisuje tenzije unutar tog projekta koje proističu iz protivrečnih zahteva između neposrednosti javne sociologije i karijernog ritma profesionalne sociologije, dok Gemson (Gamson 2004) podvlači ograničeno ekonomsko učešće univerziteta u projektu koji za cilj ima jačanje lokalnih zajednica.

Primenjena sociologija takođe ima svoj profesionalni, kritički i javni momenat. Ovde je zanimljiv slučaj iskustvo Džudi Stejsi (Judy Stacey 2004) kada je nastupila kao veštak u odbrani prava na istopolni brak u kanadskoj državi Ontario. Pravni protivnici istopolnih brakova poslužili su se njenim veoma čitanim člankom iz *American Sociological Review* (Stacey and Biblarz 2001). Autori članka tvrdili su da, iako studije pokazuju neke male razlike u efektima gej roditeljstva na decu, deca postaju otvorenija prema seksualnoj različitosti – nema dokaza da su ti efekti na bilo koji način „štetni”. Protivnici istopolnog braka tvrdili su da su Stejsi i Biblarz koristili studije koje su u naučnom pogledu bile tako slabe, da se takvi zaključci ne mogu izvući. Džudi Stejsi se, dakle, našla u neuobičajenom položaju – da brani naučnu strogost svojih zaključaka. Štaviše, njena odbrana gej građanskih sloboda uključivala je odbranu braka – institucije koju je prethodno podvrgla oštroj kritici u svojim naučnim radovima. U ovom slučaju, vidimo kako primenjena sociologija može ograničavati i kako njena zavisnost od profesionalne sociologije može da je postavi nasuprot kritičkoj i javnoj sociologiji. Četiri lica bilo kog tipa sociologije možda neće uvek biti međusobno usklađena.

To vidimo i u kritičkoj sociologiji. U svom klasičnom tekstu „Sociologija za žene”, Doroti Smit (Dorothy Smith 1987:Chapter 2) kritikovala je sociologiju zbog univerzalizacije muškog stanovišta, naročito stanovišta vladajućih muškaraca koji upravljaju makrostrukturama društva. Oslanjajući se na kanonske spise Alfreda Šuca (Alfred Schütz), ona elaborira stanovište žena kao ukorenjeno u mikrostrukture svakodnevnog života – nevidljivi

rad koji podupire makrostrukture. Patriša Hil Kolins (Patricia Hill Collins 1991) dalje je razvila analizu stanovišta insistirajući da ispravan uvid u društvo dolazi od onih koji su višestruko ugnjeteni, a to su siromašne crkinje; ali i ona se oslanjala na konvencionalnu društvenu teoriju, u njenom slučaju ne Šuca, već Georga Zimela (Georg Simmel) i Roberta Mertona, da elaborira kritiku profesionalne sociologije. Štaviše, za nju je tu postojao i javni momenat – crne intelektualke su morale biti povezane sa kulturom siromašnih crkinja da bi se u profesionalnu sociologiju unela veća univerzalnost. Tako, vidimo profesionalni i javni moment kritičke sociologije, ali šta je s njenim primenjenim momentom? Da li bi se moglo tvrditi da ovde leži *realpolitik* odbrane prostorâ za kritičku misao unutar univerziteta, prostora koji bi podrazumevali interdisciplinarnе programe, institute i borbu za predstavljanje?

To je samo nekoliko primera koji ilustruju kompleksnost svakog tipa sociologije i priznaju njihovu akademsku i vanakademsku, kao i instrumentalnu i refleksivnu dimenziju. Taj složeni unutrašnji sastav ne bi trebalo zaboraviti kada se vratimo na odnose između četiri glavna tipa.

5. TEZA: LOCIRANJE SOCIOLOGA

Mora se napraviti razlika između sociologije i njenih unutrašnjih podela, na jednoj strani, i sociologa i njihovih putanja, na drugoj. Život sociologa pokreće se napred neskladom između njihovih socioloških habitusa i strukture disciplinarnog polja kao celine.

Treba razlikovati podelu sociološkog rada i sociologe koji nastanjuju jedno ili više mesta unutar njega. Oko 30% nosilaca doktorata iz sociologije radi izvan univerziteta, najviše u domenu istraživanja praktične politike (*world of policy research*) odakle se ponekad otiskuju i u javni domen (Kang 2003). Preostalih 70% doktora nauka, koji predaju na univerzitetima, zauzimaju profesionalni kvadrant, sprovode istraživanja ili popularizuju rezultate, ali mogu imati položaje i u ostalim kvadrantima, barem ako imaju radni angažman koji vodi redovnoj profesuri. Za razliku od njih, armija privremenih radnika – asistenata, privremenih predavača, nastavnika s nepunim radnim vremenom – zaglavljani su na jednom mestu, slabo plaćeni (2000–4000 dolara po kursu) za svoj najčešće predan nastavni rad, sa nesigurnim zaposlenjem i obično bez zdravstvenog i penzijskog osiguranja (Spalter-Roth and Erskine 2004). Više ih ima na prestižnim univerzitetima, na kojima njihov broj dostiže i do 40% svih zaposlenih i drže do 40% svih kurseva. To su nevidljivi nadničari koji subvencionišu istraživanja i

plate stalno zaposlenih nastavnika, što ovima oslobađa vreme da se bave drugim aktivnostima.

Mnogi među našim najistaknutijim sociolozima zauzimali su više lokacija. Džejms Kolman, na primer, istovremeno je radio u profesionalnom i u primenjenom svetu, a bio je neprijateljski nastrojen prema kritičkoj i javnoj sociologiji. Kristofer Dženks (Christopher Jencks), koji radi na sličnim poljima primenjene sociologije, neobičan je po tome što kombinuje kritičke i javne momente sa profesionalnim i primenjenim radom. Sociologija emocija Arli Hohšild (Arlie Hochschild) razapeta je između profesionalne i kritičke sociologije, dok njen rad o zaposlenju i porodici kombinuje javnu i primenjenu sociologiju. Naravno, pomenuti sociolozi imaju ili su imali udobne pozicije na visoko rangiranim odeljenjima za sociologiju na kojima uslovi rada dozvoljavaju višestruke lokacije. Većina nas zauzima samo jedan kvadrant u jednom trenutku. Stoga, treba da obratimo pažnju i na karijere.

Sociolozi su ne samo istovremeno locirani u različite položaje, već i tokom vremena ispisuju putanje kroz naša četiri tipa sociologije. Pre konsolidacije profesionalne karijere, kretanje među kvadrantima bilo je haotičnije. Duboko razočaran akademskim svetom i marginalizovan u njemu zbog svoje rasne pripadnosti, pošto je završio *The Philadelphia Negro* 1899, i pošto je otvorio i rukovodio Atlantskom sociološkom laboratorijom na Univerzitetu u Atlanti između 1897. i 1910, Diboja je napustio akademski svet da bi osnovao Nacionalno udruženje za napredak obojenih (NAACP) i postao urednik časopisa ovog udruženja, *Crisis*. U toj javnoj ulozi pisao je različite popularne eseje, koji su neminovno bili pod uticajem njegove sociologije. Godine 1934. vratio se na univerzitet da bi preuzeo mesto upravnika Odeljenja za sociologiju u Atlanti, gde je završio još jednu klasičnu monografiju, *Black Reconstruction*, da bi posle Drugog svetskog rata ponovo otišao, na nacionalne i međunarodne javne funkcije. Njegove neumorne kampanje za rasnu pravdu bile su zenit javne sociologije, iako je, naravno, njegov krajnji cilj bio da se promeni praktična politika. Javna sociologija često predstavlja put koji se otvara marginalizovanim akterima isključenim iz političke arene i izopštenim iz akademije.

Dok se Diboja odlučio za put koji ga je vodio iz akademskog sveta, njegov večiti protivnik, drugo veliko ime u sociologiji rasnih odnosa, Robert Park, putovao je u suprotnom smeru.¹¹ Posle mnogo godina novinarske karijere, koja je uključivala radikalno raskrinkavanje zverstava Belgije u Kongu,

11 Zahvaljujem Stivenu Stajnbergu (Stephen Steinberg) što mi je skrenuo pažnju na ovu koincidenciju. Iako je odigrao krupnu ulogu u profesionalizaciji sociologije, Park nije digao ruke od društvene reforme, i to uprkos zalaganju za distanciranu društvenu nauku i javnom protivljenju akcionoj sociologiji kojom su se bavile žene iz *Hull House-a*.

postao je privatni sekretar i istraživač-analitičar Bukera T. Vašingtona (Booker T. Washington), pre no što je postao član Odeljenja za sociologiju na Čikaškom univerzitetu, dajući potom značajan doprinos njegovom daljem uobličavanju i profesionalizovanju (Lyman 1992).

Rajt Mills je pripadao kasnijoj generaciji, ali se, kao i Dibo, postepeno razočaravao akademskim svetom. Pošto je završio osnovne studije filozofije na Univerzitetu u Teksasu, otišao je u Viskonsin da radi sa Hansom Gertom, emigrantom iz Nemačke. Tamo je napisao disertaciju o pragmatizmu. Robert Merton i Pol Lazarsfeld (Paul Lazarsfeld) pozvali su ga na Univerzitet Kolumbija jer je obećavao kao profesionalni sociolog. Ali, kako nije mogao da podnese „neliberalnu praktičnost” Lazarsfeldove Kancelarije za primenjena istraživanja, okrenuo se od instrumentalne ka javnoj sociologiji – *New Men of Power*, *Beli okovratnik* i *Elita vlasti*. Na kraju svog kratkog života vratiće se temi obećanja i izdaje sociologije u inspirativnoj knjizi *Sociološka imaginacija*. Taj obrt ka kritičkoj sociologiji poklopio se sa izlaskom izvan granica sociologije u oblast javnog intelektualca – delima *Listen, Yankee!* i *The Causes of World War Three* – knjigama koje su tek izdaleka povezane sa sociologijom.¹²

Danas su karijere u sociologiji čvršće strukturisane nego u Milsovo vreme. Tipični postdiplomac, možda inspirisan nekim od svojih profesora na osnovnim studijama, ili iscrpljen zahtevnim aktivizmom u nekom društvenom pokretu, upisuje doktorske studije sa kritičkim stavom i željom da nauči više o mogućnostima društvene promene, svedeno da li je reč o iskorenjivanju side u Africi, smanjivanju nasilja među mladima, uslovima za uspeh feminističkih pokreta u Turskoj i Iranu, porodici kao izvoru morala, varijacijama u podršci smrtnoj kazni, iskrivljenoj slici islama u javnosti itd. Tu se on/a suočava sa nizom obaveznih predmeta, od kojih svaki ima svoje teške tekstove s kojima treba izaći na kraj ili apstraktne tehnike kojima treba ovladati. Posle tri ili četiri godine spreman je da polaže ispite iz tri ili četiri oblasti, posle čega kreće u izradu disertacije. Čitav proces može trajati pet i više godina. Kao da su postdiplomske studije organizovane tako da iscede sva moralna opredeljenja koja su ljudima uopšte ulila interesovanje za sociologiju.

Kao što je Dirkem naglašavao neugovorne elemente ugovora – konsenzus i poverenje na kojima počiva i bez kojih bi bio nemoguć – moramo ceniti značaj nekarijerističke podloge karijere. Mnogi od onih 50–70% doktoranata koji uspeju da stignu do odbrane disertacije, održavaju svoju

¹² Razlika između „javnog sociologa” i „javnog intelektualca” veoma je važna – prvi je specijalistička varijanta drugog, jer ograničava javni komentar na oblasti ustanovljene stručnosti umesto da se izjašnjava na teme od opšteg interesa (Gans 2002).

prvobitnu posvećenost živom baveći se uzgred javnom sociologijom – često kriomice od mentora. Koliko sam samo puta čuo kako profesori savetuju studentima da se ostave javne sociologije sve dok ne steknu trajno zvanje – ne shvatajući (ili pak shvatajući suviše dobro?) da je javna sociologija ono što održava sociološku strast. Ako studenti slušaju savet mentora, mogu završiti kao privremeni radnici; u tom slučaju imaće još manje vremena za javnu sociologiju; ili mogu imati sreće pa naći posao koji ih vodi ka trajnom zvanju; u tom slučaju moraće da brinu o objavljivanju člana u uglednim časopisima ili knjiga kod uglednih akademskih izdavača. Kad steknu trajno zvanje, slobodni su da se prepuste svojim mladalačkim strastima, ali dok dotle stignu, oni više nisu mladi. Možda su izgubili sav interes za javnu sociologiju, i više vole probitačniji praktičnopolitički svet konsultanata, ili nišu u profesionalnoj sociologiji. Bolje je prepustiti se posvećenosti javnoj sociologiji od samog početka, i na taj način zapaliti baklju profesionalne sociologije.

Diferencijacija sociološkog rada sa pratećom specijalizacijom može dovesti do anksioznosti u sociološkom habitusu koji žudi za jedinstvom reflektivnog i instrumentalnog znanja, ili habitusu koji teži i akademskoj i vanakademskoj publici. Tenzija između institucije i habitusa neprekidno gura sociologe iz jednog u drugi kvadrant, u kojem se možda malo zadrže na osnovu ritualističkog prilagođavanja, pre nego što se ponovo pokrenu, ili sasvim napuste disciplinu. Ipak, uvek ima onih čiji se habitus dobro prilagođava specijalizaciji i čije su energija i strast zarazne, pa se prelivaju u druge kvadrante. Kao što ću sada ustvrditi, specijalizacija nije neprijatelj javne sociologije.

6. TEZA: NORMATIVNI MODEL I NJEGOVE PATOLOGIJE

Napredak naše discipline zavisi od zajedničkog etosa, koji je podloga recipročne međuzavisnosti profesionalne, primenjene, javne i kritičke sociologije. Međutim, svaki tip sociologije, ako postane previše prijemčiv za svoje različite publike, može poprimiti patološke oblike koji će ugroziti vitalnost celine.

Oni koji su prihvatili javnu sociologiju često su iskazivali otvoren prezir prema profesionalnoj sociologiji. Knjiga *The Last Intellectuals* Rasela Džekobija (Russell Jacoby 1987) pokrenula je seriju komentara koji lamentiraju nad povlačenjem javnog intelektualca u čauru profesionalizacije. Orlando Paterson (Orlando Patterson 2002) slavi Dejvida Risma kao „Poslednjeg sociologa”, jer se Risman, kao i drugi iz njegove generacije, bavio pitanjima

od velikog javnog značaja, dok današnja profesionalna sociologija testira uske hipoteze, imitirajući prirodne nauke. Pitajući „Šta li se to desilo sociologiji?“, Piter Berger (Peter Berger 2002) odgovara da je polje palo kao žrtva metodološkog fetišizma i opsjednutosti trivijalnim temama. Ali, on se takođe žali da je generacija 1960-ih sociologiju od nauke pretvorila u ideologiju. Taj njegov stav izraz je hladnog prijema na koji je javna sociologija naišla kod mnogih profesionalnih sociologa, koji se plaše da će javni angažman iskvariti nauku, ugroziti legitimnost discipline i materijalne resurse koji joj stoje na raspolaganju.

Ja mislim suprotno – da između profesionalne i javne sociologije treba da bude, i da često ima, poštovanja i sinergije. Daleko od toga da su međusobno nesaglasne, njih dve su kao sijamski blizanci. Moja normativna vizija sociološke discipline jeste vizija recipročne međuzavisnosti četiri tipa – organska solidarnost u kojoj svaki tip sociologije dobija energiju, smisao i imaginaciju iz svoje povezanosti s ostalima.

Kao što sam već naglasio, u srcu naše discipline nalazi se njena profesionalna komponenta. Bez profesionalne sociologije ne može biti ni primenjene ni javne sociologije, kao što ne može biti ni kritičke – jer ne bi bilo šta da se kritikuje. Isto tako, vitalnost profesionalne sociologije zavisi od neprekidnog suočavanja sa javnim pitanjima kroz kanal javne sociologije. Pokret za građanska prava transformisao je sociološko razumevanje politike, feministički pokret je dao nove pravce tako brojnim oblastima sociologije. U oba slučaja, sociolozi koji su bili angažovani i učestvovali u tim pokretima bili su ti koji unose nove ideje u sociologiju. Slično tome, javna odbrana braka Linde Vejt (Linda Waite 2000) pokrenula je živu debatu u okviru struke. Kritička sociologija može biti trn u oku profesionalne sociologije, ali ona ima ključnu ulogu u tome što nas tera da postanemo svesni pretpostavki koje pravimo, da bismo ih s vremena na vreme revidirali. Setimo se koliko su smeli i podsticajni bili izazovi koje je Goldner (Alvin Gouldner 1970) uputio strukturalnom funkcionalizmu, takođe upozoravajući na opasnost da primenjena sociologija postane nenamerni pomoćnik tlačiteljskoj društvenoj kontroli. Danas možemo u rubriku kritičke sociologije da uključimo i pokret za „čistu sociologiju“, naučnu sociologiju očišćenu od javnog angažmana. Ono što je juče bilo profesionalna sociologija, danas može postati kritička. Primenjena sociologija unela je novu energiju u sociologiju nejednakosti svojim istraživanjima siromaštva i obrazovanja. Nedavno, medicinska istraživanja spojila su sve četiri sociologije saradujući sa grupama građana povodom bolesti kao što je tumor dojke, gradeći nove participativne modele nauke (Brown et al. 2004; McCormick et al. in press).

	akademsko	vanakademsko
<i>instrumentalno</i> znanje istina legitimnost odgovornost politika patologija	<i>profesionalna sociologija</i> teorijsko-empirijsko korespondencijom naučne norme kolegama profesionalni interes samoreferencijalnost	<i>primenjena sociologija</i> konkretno pragmatična delotvornost klijentima praktična intervencija servilnost
<i>kritičko</i> znanje istina legitimnost odgovornost politika patologija	<i>kritička sociologija</i> utemeljiteljsko normativno zasnovana moralna vizija kritičkim intelektualcima interna debata dogmatizam	<i>javna sociologija</i> komunikativno putem konsenzusa relevantnost odabranim javnostima javni dijalog pomodnost

Tabela 3. Elaboracija tipova sociološkog znanja

Takvih primera sinergije ima mnogo, ali ne treba misliti da je integracija naše discipline lagana stvar. Neretko se veze između četiri sociologije s mukom uspostavljaju, zato što one podrazumevaju korenito različite kognitivne prakse, različite duž mnogih dimenzija – oblika znanja, istine, legitimnosti, odgovornosti i politike, što kulminira u osobenim patologijama. Tabela 3 ističe te razlike.

Znanje koje asociramo sa profesionalnom sociologijom zasniva se na razvoju istraživačkih programa, što je različito od konkretnog znanja koje zahtevaju klijenti primenjene sociologije, kao i od komunikativnog znanja koje sociolozi razmenjuju sa različitim javnostima, što je opet različito od utemeljiteljskog (*foundational*) znanja kritičke sociologije. Iz ovoga sledi shvatanje istine kojeg se svaka od njih pridržava. U slučaju profesionalne sociologije, fokus je na proizvodnji teorija koje su u skladu s empirijskim svetom (korespondencija); u slučaju primenjene, znanje treba da bude „praktično” ili „korisno”, dok se kod javne sociologije znanje zasniva na konsenzusu između sociologâ i javnosti s kojima su u dijalogu, dok za kritičku sociologiju istina nije ništa bez normativnih temelja koji je usmeravaju. Svaki tip sociologije ima svoju legitimaciju: profesionalna sociologija opravdava se kroz naučne norme, primenjena kroz efikasnost, javna kroz relevantnost, a kritička pružanjem moralne vizije. Svaki tip sociologije

takođe ima sopstvenu vrstu odgovornosti. Profesionalna sociologija odgovara sudu kolega (*peer review*), primenjena svojim klijentima, javna odba-
branoj javnosti, dok je kritička sociologija odgovorna zajednici kritičkih
intelektualaca koja može prevazilaziti granice discipline. Nadalje, svaki tip
sociologije ima sopstvenu politiku. Profesionalna sociologija brani uslove
za nauku, primenjena predlaže intervencije u vidu praktičnih mera, jav-
na razumeva politiku kao demokratski dijalog, dok je kritička posvećena
otvaranju debate unutar naše discipline.

Najzad, i najvažnije, svaki tip sociologije pati od sopstvene patologije,
koja proističe iz njene kognitivne prakse i njene uklopljenosti u divergentne
institucije. Oni koji se obraćaju samo uskom krugu kolega naučnika, lako
nazaduju ka izolaciji. Radeći na rešavanju zagonetki koje definišu naši is-
traživački programi, profesionalna sociologija se može lako fokusirati na
naoko irelevantne stvari.¹³ U našem nastojanju da odbranimo svoje mesto
u svetu nauke, zaista imamo interesa da uspostavimo monopol na nepri-
stupačno znanje, što može dovesti do nerazumljive grandioznosti ili pak
uskog „metodizma”. Ništa manje no profesionalna sociologija, i kritička
ima svoje patološke tendencije ka sektaštvu okrenutom ka unutra – na-
stajanje dogmatskih zajednica koje više ne nude nikakvo ozbiljno bavlje-
nje profesionalnom sociologijom niti uvode vrednosti u javnu sociologiju.
Na drugoj strani, primenjena sociologija se suviše lako dá zarobiti od kli-
jenata koji nameću stroge ugovorne obaveze uz finansiranje, a ta iskrivlje-
nja mogu odjeknuti i u profesionalnoj sociologiji. Da su tržišna istraživa-
nja zavladała finansiranjem primenjene sociologije, kao što se Mils plašio,
onda bismo svi postali zarobljenici. Migracije sociologa na fakultete za
biznis, pedagogiju i praktičnu politiku možda su ovu patologiju ublažile,
ali sigurno nisu izolovale disciplinu od takvih pritisaka. Javna sociologija,
ništa manje od primenjene, može postati talac spoljašnjih sila. Težeći ka
popularnosti, javna sociologija je izložena iskušenju da se dodvorava i la-
ska svojim javnostima, i na taj način kompromituje profesionalnu i kritič-
ku posvećenost. Postoji, naravno, i druga opasnost, da se javna sociologija
s visine obraća svojim javnostima, kao kakva intelektualna avangarda. Za-
ista, takvu patologiju možemo detektovati u preziru koji je Rajt Mils gajio
prema masovnom društvu.

Te patologije su stvarne tendencije, tako da kritičke opaske Džekobija,
Patersona, Bergera i drugih na račun profesionalne sociologije nisu bez osno-
va. Pomenuti kritičari, međutim, greše u tome što patološko proglašavaju

13 Kažem „naoko” irelevantne, jer istraživački program je taj koji definiše šta je ano-
malno ili protivrečno. Ako se rezultati čine trivijalnim, onda s̄m istraživački program
mora poneti teret relevantnosti i uvida.

uobičajenim. Oni na zgodan način previđaju važna, relevantna istraživanja u profesionalnoj sociologiji, koja se prikazuju, na primer, na stranicama časopisa *Contexts*, isto kao što previđaju patologije onih tipova sociologije za koje se sami zalažu. Profesionalci su ništa manje krivi što patologizuju javnu sociologiju kao „pop sociologiju”, a u isto vreme previđaju sveprisutnu i robustnu, ali često teže pristupačnu, javnu sociologiju. Kao zajednica, previše lako zaratimo jedni s drugima, slepi za nužnu međuzavisnost naših divergentnih znanja. Moramo da se vežemo za katarku i da učinimo da naša profesionalna, primenjena, javna i kritička sociologija budu jedna drugoj odgovorne. Na taj način bismo takođe obuzdali razvoj patologija. Institucionalizacija recipročne razmene bi isto tako zahtevala od nas da razvijemo zajednički etos koji priznaje validnost sva četiri tipa sociologije – posvećenost zasnovanu na hitnosti problema koje proučavamo. U tom najboljem od svih svetova, u toj normativnoj viziji, ne bi se moralo biti javni sociolog da se doprinese javnoj sociologiji, to bi čovek mogao učiniti i tako što bi bio dobar profesionalni, kritički ili primenjeni sociolog. Napredak svake od sociologija bio bi uslov napretka svake od njih.

7. TEZA: DISCIPLINA KAO POLJE MOĆI

U stvarnom svetu, discipline su polja moći u kojima recipročna međuzavisnost postaje asimetrična i antagonistička. Rezultat, makar u SAD, jeste jedan vid dominacije u kojem instrumentalno znanje preovladava nad refleksivnim znanjem.

Naš anđeo istorije, pošto se probudio 1970-ih, počišćen je jednom drugom olujom tokom 1980-ih. Sociologija je bila u krizi – upis studenata je pao, stanje na tržištu radnih mesta za kvalifikovane sociologe se pogoršavalo, pričalo se o zatvaranju odeljenja, a u intelektualnom smislu, disciplina je, činilo se, gubila usmerenje. Iz pera Irvinga Luisa Horovica (Irving Louis Horowitz 1993) poteklo je delo *Decomposition of Sociology*, koje se žalilo na politizaciju sociologije. Džejms Kolman (Coleman 1991, 1992) posvetio je nekoliko članaka opasnostima političke korektnosti i invaziji društvenih normi u akademiju. Zbornik koji je priredio Stiven Kol (Stephen Cole 2001), *What's Wrong with Sociology?* okupio je tako istaknute sociologe kao što su Piter Berger, Džoan Huber (Joan Huber), Rendal Kolins (Randal Collins), Sejmur Martin Lipset, Džejms Dejvis (James Davis), Mejer Zald (Mayer Zald), Artur Stinčkomb (Arthur Stinchcombe) i Hauard Beker (Howard Becker). Oni su lamentirali nad fragmentacijom, nekoherentnošću, nekumulativnošću sociologije – kao da je prava nauka, da upotrebimo

njihovu sliku prirodne nauke ili ekonomije, uvek integrisana, koherentna i kumulativna! Optimizam iz 1950-ih razvejan je u suočavanju s nizom kritičkih izazova upućenih sociologiji konsenzusa tokom 1960-ih i 1970-ih. Sada su stvari došle na naplatu i sociologija, ili njihova vizija sociologije, bila je u opasnosti.

Možda najinteresantniji i najdosledniji primer ovog žanra je bila knjiga Stivena i Džonatana Tarnera (Stephen and Jonathan Turner 1990) *The Impossible Science*, koja je rekonstruisala istoriju sociologije iz te mračne perspektive. Od početka, upozoravaju oni, sociologija nema ni trajnu publiku ni pouzdane klijente i pokrovitelje. Stalno je nadvladavaju političke sile, a jedini prekid bio je prolazni uspon naučnosti u periodu posle Drugog svetskog rata. Ako postoji zajednička nit koja se provlači kroz sve ove narative o propadanju, to je pronalaženje uzroka za loše stanje sociologije u subverzivnoj moći njenog refleksivnog znanja, u vidu bilo kritičke ili javne sociologije.

U jednom pogledu se slažem sa „teoretičarima propadanja” (*declinists*): naša disciplina nije samo potencijalno integrisana podela rada već i *polje moći*, manje-više stabilna hijerarhija antagonističkih znanja. Moje neslaganje se, međutim, odnosi na njihovu evaluaciju stanja sociologije i ravnoteže moći unutar naše discipline. Opadanje sociologije tokom 1980-ih bilo je kratkog veka. Daleko od toga da je u mrtvilu, danas je sociologija u nikad boljem stanju. Broj studenata raste postojano od 1985, i pretekao je ekonomiju i istoriju, skoro se izjednačava sa politikologijom. Obrazovanje doktora nauka još uvek kaska za tim susednim disciplinama, ali i na tom polju naš broj stabilno raste od 1989. godine. I možemo očekivati da će nastaviti da raste, kako bi se zadovoljila potražnja za nastavnicima na osnovnim studijama, iako trend okretanja asistentima i privremeno zaposlenom nastavnom kadru ne pokazuje znake uzmicanja. Članstvo ASA brzo raste poslednje 4 godine, sustižući istorijski maksimum koji je postignut 1970-ih. S obzirom na političku klimu, neprijateljsku prema sociologiji, sve ovo je možda neobično, ali može biti da upravo ta klima privlači ljude kritičkom i javnom momentu sociologije.

Moja druga tačka neslaganja sa „teoretičarima propadanja” tiče se pretjnji sociologiji. Verujem da je u opasnosti refleksivna dimenzija sociologije, a ne instrumentalna. Barem u SAD, profesionalna i primenjena sociologija – od kojih jedna obezbeđuje karijere, a druga finansijska sredstva – dikтираju pravac discipline. Vrednosti koje obezbeđuje kritička sociologija i uticaj koji obezbeđuje javna ne mogu se po moći meriti sa karijerama i novcem. Možda postoji dijalog duž vertikalne dimenzije Tabele 1, ali istinske veze simbioze leže u horizontalnom pravcu, što stvara vladajuću koaliciju profesionalne i primenjene sociologije, i solidarnost potčinjenih između

kritičke i javne. Ovaj obrazac dominacije proishodi iz ukorenjenosti discipline u širu konstelaciju moći i interesa. U našem društvu, novac i moć govore glasnije nego vrednosti i uticaj. U SAD, kapitalizam je posebno sirov, sa javnom sferom koja je ne samo slaba, nego je i pod najezdom armija eksperata i mnoštva medija. Sociološki glas se lako izgubi. Kao što javna sociologija mora da se suoči sa kompetitivnom javnom sferom, i kritička sociologija nailazi na disciplinarnu rascepanost, a rezultat je – da kritička diskusija biva lišena pristupa svom najmoćnijem sredstvu – paralelnim perspektivama u drugim disciplinama.

Ravnoteža moći je možda nagnuta na stranu instrumentalnog znanja, ali i dalje možemo sami da stvaramo svoju disciplinu, stvarajući prostore za proizvodnju smelijih i vitalnijih vizija. Svakako, postoji protivrečnost između odgovornosti koju profesionalna sociologija ima prema kolegijalnom mišljenju i odgovornosti javne sociologije prema javnostima, ali da li to mora voditi u zaraćene tabore, od kojih svaki patologizuje onog drugog? Svakako, kritička i primenjena sociologija se ne slažu – jedna se čvrsto drži svoje autonomije, a druga svojih klijenata – ali ako bi svaka od njih prepoznala delove one druge u sebi samoj, uzajamnost bi mogla da dođe na mesto antagonizma. Umesto da guramo disciplinu u odvojene sfere, mogli bismo da razvijemo različite sinergije i plodne međusobne komunikacije.

Ovde nema prostora da se dalje razmatraju potencijalni antagonizmi i savezništva unutar tog polja moći. Neka bude dovoljno reći sledeće: ako se naša disciplina može držati na okupu jedino pod nekim sistemom dominacije, neka taj sistem bude sistem hegemonije, a ne despotije. To će reći da potčinjenim (*subaltern*) znanjima (kritičkom i javnom) treba dati prostora da dišu kako bi razvila sopstvene kapacitete i ulila dinamizam natrag u dominantna znanja. Profesionalna i primenjena sociologija bi trebalo da shvate da je napredak kritičke i javne sociologije i u njihovom najboljem interesu. Ma koliko da ga to remeti na kratak rok, na duži rok instrumentalno znanje ne može da se razvija bez izazova koji mu stižu od refleksivnih znanja, to jest, od obnove i preusmeravanja vrednosti koje stoje u podlozi njihovih istraživanja, vrednosti koje šire društvo daje i obnavlja.

Skicirali smo polje moći koje obuhvata odnose između četiri sociologije na relativno apstraktan način. Njihova konkretna kombinacija variraće od jednog do drugog odseka, u jednoj istoj zemlji tokom vremena, od zemlje do zemlje, a i globalna konfiguracija će se menjati. U skladu s time, naredne tri teze ispituju specifičnost savremene konfiguracije u američkoj sociologiji primenjujući niz poređenja, čime ćemo produbiti svoj susret sa nacionalnim i globalnim silama koje oblikuju disciplinarna polja.

8. TEZA: ISTORIJA I HIJERARHIJA

U SAD dominacija profesionalne sociologije uspostavljena je kroz uzastopne dijaloge sa javnom, primenjenom i kritičkom sociologijom. Ali čak i ovde, snaga profesionalne sociologije koncentrisana je na istraživačkim odsecima na vrhu izuzetno stratifikovanog sistema univerzitetskog obrazovanja, dok je na potčinjenim nivoima javna sociologija često važnija, premda manje vidljiva.

Danas prihvatamo dominaciju profesionalne sociologije kao normalnu odliku američke sociologije, ali to je zapravo fenomen sasvim skorašnjeg datuma. Istoriju sociologije u SAD možemo ocrtati kao ukorenjivanje profesionalne sociologije u tri uzastopna perioda.

Profesionalna sociologija otpočela je sredinom 19. veka kao dijalog između grupa za društveno poboljšanje, filantropiju i reformu na jednoj strani, i prvih sociologa, na drugoj. Ovi drugi su često poticali iz verskih krugova i prenosili su svoju moralnu gorljivost na nastajuću sekularnu sociološku nauku. Posle Građanskog rata, istraživanje socijalnih problema razvijalo se putem sakupljanja i analize statističkih podataka o radnoj snazi, kao i anketama o sirotinji. Prikupljanje podataka kako bi se pokazao težak život nižih klasa postalo je pokret po sebi, koji je postavio temelje profesionalne sociologije. Sociolozi će ostati u bliskom kontaktu sa najrazličitijim grupama u živom civilnom društvu čak i posle osnivanja Američkog sociološkog društva, kako je tada nazvano, 1905. godine. Po svom poreklu, dakle, sociologija je bila inherentno javna.

Druga faza sociologije svedočila je pomeranju angažmana sa javnosti na fondacije i vladu. Počev od 1920-ih podrškom Rokfelerove fondacije Institutu za društvena i religijska istraživanja (koji će sponzorirati čuvene studije Midltauna), a potom podrškom istraživanju lokalnih zajednica na Čikaškom univerzitetu i Univerzitetu Severne Karoline, fondacije su postajale sve aktivnije u promovisanju sociologije. Istovremeno, ruralna sociologija je uspela da stvori istraživačku bazu u samom državnom aparatu (Larson and Zimmerman 2003). Kao direktor Predsedničkog istraživačkog komiteta (1933), Vilijam Ogburn (William Ogburn) je sačinio obimnu knjigu *Recent Social Trends in the United States*. Tokom Drugog svetskog rata, nastavilo se sa konceptom sociologije pod pokroviteljstvom države, a najpoznatija je višetomna studija Semjuela Stafera (Samuel Stouffer 1949) o moralu u američkoj vojsci. Posle rata, pojavio se novi izvor finansiranja, naime, korporativno finansiranje anketnih istraživanja, oličeno u Lazarsfeldovom radu u Kancelariji za primenjena društvena istraživanja pri Univerzitetu Kolumbija. Što je više sociologija zavisila od komercijalnog

i vladinog finansiranja, to je više razvijala rigorozne statističke metode za analizu empirijskih podataka, što je izazivalo kritike sa raznih strana.

Treća faza američke sociologije je, tako, bila obeležena kritičkosociološkim bavljenjem profesionalnom sociologijom. Inspiracija je bio Robert Lind (Lynd 1939) koji je kritikovao sužavanje domašaja u sociologiji i nje-nu pretenziju na vrednosnu neutralnost. Verovatno najpoznatiji nastavljaj je Rajt Mills (Mills 1959), koji je opisivao prvobitnu okrenutost sociologije javnosti kao „liberalnu praktičnost”, a drugi period korporativnog i državnog finansiranja kao „neliberalnu praktičnost”. On, međutim, nije shvatao da upravo inauguriše treću fazu „kritičke sociologije”, koja će preusmeriti i teorijske i metodološke trendove unutar discipline. Alvin Goldner (1970) je napisao ključno delo u toj trećoj fazi, u kojem je napao temelje strukturalnog funkcionalizma i slične sociologije i stvorio prostor za nove teorijske tendencije pod uticajem feminizma i marksizma. Ta kritička sociologija je obezbedila energiju i imaginaciju iz kojih je iznikla obnova profesionalne sociologije tokom 1980-ih i 1990-ih.

Odakle će poteći sledeći impuls za sociologiju? Prva teza je tvrdila da raskorak između sociološkog etosa i sveta gura sociologiju u javnu arenu. Štaviše, profesionalna sociologija je sada dostigla taj nivo zrelosti i samopouzdanja da može da se vrati svojim građanskim (*civic*) korenima, i da promovise javnu sociologiju iz pozicije snage – što bi bilo bavljenje dubokim i uznemirujućim globalnim trendovima našeg vremena. Ako je originalna javna sociologija 19. veka bila neizbežno provincijalna, ona je ipak položila temelje za ambicioznu profesionalnu sociologiju 20. veka koja je, zauzvrat, stvorila temelje za sopstveno prevazilaženje – javnu sociologiju 21. veka, koja će biti globalnih dimenzija.

To ne znači umanjivanje značaja lokalne javne sociologije, organske veze između sociologa i njihovih neposrednih društvenih sredina. Daleko od toga. Na kraju krajeva, globalno se jedino manifestuje i konstituise u lokalnim procesima. Moramo priznati da se već događa toliko lokalne javne sociologije u našim državnim obrazovnim sistemima, u kojima nastavno osoblje nosi ogroman teret nastave. Ako uspeju da napabirče nešto vremena između časova, oni izvode svoju javnu sociologiju iz učionice i u društvenu zajednicu. Ne znamo za te vanakademske javne sociologije zato što njihovi poslenici retko kad imaju vremena da o tome pišu. Na sreću, Keri Strand (Kerry Strand), Sem Marulo (Sam Marullo), Nik Katfort (Nick Cutforth), Rendi Steker (Randy Stoecker) i Patrik Donohju (Patrick Donohue) (Strand et al. 2003) bacili su zračak svetlosti na taj skriveni teren tako što su sastavili priručnik o organskim javnim sociologijama, odnosno o onome što oni zovu istraživanje u zajednicama. Ta knjiga izlaže niz načela i praksi, kao i brojne primere, od kojih mnogi kombinuju istraživanje, nastavu i službu zajednici.

Opštija poenta je da je američki sistem visokog obrazovanja obiman, razvučen skup ustanova, raspoređenih u oštru hijerarhiju, i izrazito raznolikih. Stoga, konfiguracija naše četiri sociologije izgleda veoma različito na različitim nivoima i mestima. Koncentracija istraživanja i profesionalizma na gornjim prečagama našeg univerzitetskog sistema omogućena je, makar jednim delom, preopterećivanjem visokoškolskih ustanova koje su više posvećene nastavi, a to su četvorogodišnji i dvogodišnji koledži. Konfiguracija sociologijâ u tim ustanovama analogna je onoj u delovima sveta siromašnim resursima. Kao što tvrdi naredna teza, raznolikost u SAD je ogledalo raznolikosti na globalnom nivou.

9. TEZA: PROVINCIJALIZOVATI AMERIČKU SOCIOLOGIJU

Američka sociologija sebe predstavlja kao univerzalnu, ali ona je partikularna – ne samo po svom sadržaju nego i po svojoj formi, to jest, po svojoj konfiguraciji naša četiri tipa sociologije. Istovremeno, ona vrši ogroman uticaj na druge nacionalne sociologije, i to ne uvek na njihovu korist. Stoga, potrebno je da preuredimo ne samo nacionalnu već i globalnu podelu sociološkog rada.

Termin „javna sociologija” je američki izum. Ako je u drugim zemljama to suština sociologije, za nas je tek jedan deo naše discipline, i to mali. Zaista, prema mišljenju nekih američkih sociologa, ona uopšte i ne spada u našu disciplinu. Međutim, kad odlazim u Južnu Afriku da govorim o javnoj sociologiji – a isto bi važno i za mnoge druge zemlje u svetu – publika me začuđeno gleda. A šta drugo sociologija i može da bude, osim angažman s različitim javnostima o javnim pitanjima? To što ASA posvećuje godišnje skupove javnim sociologijama, mnogo govori o snazi profesionalne sociologije u SAD. Štaviše, u svetu u kojem su nacionalne profesionalne sociologije često slabije od javnih, fokusiranje na ove druge označava izazov međunarodnoj hegemoniji američke sociologije i pokazuje put ka rekonstrukciji sociologije, na nacionalnom i na globalnom planu.

Konfiguracija naša četiri tipa sociologije razlikuje se od zemlje do zemlje. Na globalnom Jugu, kao što sam napomenuo, sociologija često ima snažno javno prisustvo. Kad sam 1990. godine bio u Južnoj Africi, bio sam iznenađen koliko je tesna veza između sociologije i borbe protiv aparthejda, naročito u sindikalnom pokretu, ali i u raznim građanskim organizacijama. Dok smo u SAD teoretisali o društvenim pokretima, u Južnoj Africi su sociolozi društvene pokrete pravili! Taj projekt je pokretao njihovu sociologiju, stimulišući čitavo novo polje istraživanja – sindikalizam kao

društveni pokret (*social movement unionism*) – koje su američki sociolozi nanovo otkrili, kao da je u pitanju potpuno nova ideja, 20 godina kasnije! Ali južnoafrička sociologija se nije usredsređivala samo na društvenu mobilizaciju, nego i na mete te mobilizacije. Sociolozi su analizirali karakter i tendencije države aparthejda, debatovali o strategiji pokreta protiv aparthejda. Pitali su se da li treba da budu sluge ili kritičari tog pokreta. Danas, međutim, deset godina posle aparthejda, Južna Afrika pruža manje povoljan kontekst za javnu sociologiju, jer sociolozi odlaze u NVO, korporacije ili državni aparat, a nova vlast poziva sociologe da se povuku iz rovova civilnog društva i okrenu nastavnom radu; društvena istraživanja se kanališu u neposredna praktičnopolitička pitanja ili se evaluiraju prema „međunarodnim”, to jest, američkim profesionalnim standardima. Demobilizacija civilnog društva išla je ruku podruku sa pomeranjem od refleksivne ka instrumentalnoj sociologiji.

Slične tendencije mogu se naći i drugde, ali svaka sa svojom nacionalnom specifičnošću. Uzmite Sovjetski Savez. Sociologija je u Staljinovoj eri nestala u podzemlju, i nanovo izbila na površinu kao oružje zvanične i nezvanične kritike pod poststaljinističkim režimima. Istraživanje javnog mnjenja postalo je tokom otopljanja 1960-ih jedan vid javne sociologije, pre nego što ga je monopolisao državni aparat. Pod čvrstim vođstvom Tatjane Zaslavske, *perestrojka* je izvela sociologiju u punoj snazi na pozornicu. Sociologija je postala tesno vezana za erupciju civilnog društva. Slabljenjem civilnog društva u postsovjetskom razdoblju, međutim, sociologija koja se tek bila ispilila pokazala se nemoćnom pred invazijom tržišnih sila. Uz tek nekoliko izuzetaka, sociologija je proterana na škole biznisa i u centre za sondaže javnog mnjenja. Tamo gde postoji kao ozbiljan intelektualni poduhvat, često se finansira iz zapadnih fondacija i zapošljava sociologe obrazovane u Velikoj Britaniji ili SAD.

Situacija je mnogo drugačija u skandinavskim zemljama, s njihovim jakim socijaldemokratskim tradicijama. Tu je sociologija izrastala zajedno sa državom blagostanja, koja je pružala snažnu orijentaciju ka primenjenoj sociologiji, ali i jednako jak javni momenat. Norveška sociologija, na koju je američka veoma uticala, bila je ipak okrenuta i svetu praktične politike, i tu je feministički input bio veoma važan. Sa ukupnim stanovništvom od samo pet miliona i manje od dve stotine registrovanih sociologa, profesionalna zajednica je mala, tako da oni ambiciozniji traže sebi mesto u širem društvu, u vladi ili kao javni intelektualci. Oni redovno pišu za novine, radio i televiziju. Norvežani su energično izvezli svoje javne sociologije u inostranstvo, i postali međunarodni centar sa vezama ne samo sa SAD već i sa Evropom i zemljama globalnog Juga.

Ostatak Evrope je veoma raznolik. Francuska ima jednu od najdužih tradicija profesionalne sociologije, a u isto vreme kultivisala je tradicionalnu javnu sociologiju, s takvim svetlim primerima kao što su Rejmond Aron, Pjer Burdije i Alan Turejn (Alain Touraine). U Britaniji, profesionalna sociologija je novijeg porekla, od posle Drugog svetskog rata, i pokazala se ranjivijom na tačeroovski režim koji se trudio da zauzda javne i primenjene inicijative, što je dovelo do jedne defanzivnije profesije, okrenute ka unutra. Povratak laburističke vlade dao je sociologiji novu energiju, proširujući sferu primenjenih istraživanja i dovodeći njihovog najistaknutijeg i najplodnijeg javnog sociologa, Entonija Gidensa (Anthony Giddens), u Dom lordova.

Mapirajući polje nacionalnih sociologija, shvatamo ne samo koliko je sociologija u SAD partikularna, nego i koliko je moćna i uticajna. Sa 600 novih doktorata svake godine, ona gazi kao div kroz svetsku sociologiju. Mnogi vodeći sociolozi, koji predaju u drugim delovima sveta, školovani su u SAD. Američko sociološko udruženje ima preko 14.000 članova i 24 službenika sa punim radnim vremenom. Ali nije u pitanju prosto dominacija brojeva i resursa, već i to što vlade širom sveta sve češće vrednuju sopstvene naučnike, uključujući i sociologe, prema „međunarodnim” standardima, što znači objavljivanje u „zapadnim”, a naročito američkim časopisima. To se događa u Južnoj Africi i Tajvanu, ali i u zemljama koje raspolazu znatnim resursima, kao što je Norveška. Kada funkcionišu na vezama sa Zapadom i objavljivanju na engleskom jeziku, nacionalne sociologije gube svoju povezanost sa nacionalnim problemima i lokalnim pitanjima. U svakoj zemlji, države se nose sa globalnim pritiscima, koji rastaču nacionalnu podelu sociološkog rada, unoseći razdor između četiri sociologije.

Bez ikakve zavere i namere na strani njenih poslenika, američka sociologija postaje svetski hegemon. Mi stoga imamo posebnu odgovornost da provincijalizujemo vlastitu sociologiju, da je skinemo s pijedestala univerzalnosti i priznamo njen osobeni karakter i nacionalnu moć. Moramo da uspostavimo dijalog, još jednom, s drugim nacionalnim sociologijama, priznajući njihove lokalne tradicije i njihove aspiracije da sociologiju učine više domaćom (*indigenize*). Moramo da mislimo u globalnim kategorijama, da prepoznamo nastajuću globalnu podelu sociološkog rada. Ako SAD dominira svojom profesionalnom sociologijom, onda moramo da potpomognemo javne sociologije na globalnom Jugu i primenjene sociologije u Evropi. Moramo da podstičemo mreže kritičkih sociologija koje prekoračuju granice ne samo disciplina već i zemalja. Moramo da sociologiju primenimo na sebe same, da postanemo svesniji globalnih sila koje pokreću našu disciplinu, kako bismo mogli da ih usmeravamo, umesto da one usmeravaju nas.

10. TEZA: PODELA MEĐU DISCIPLINAMA

Društvene nauke se razlikuju od humanistike i prirodnih nauka svojom kombinacijom instrumentalnog i refleksivnog znanja – kombinacijom koja je i sama varijabilna, i time daju različite prilike za javne i primenjene intervencije. Interdisciplinarno znanje poprima različite forme u svakom kvadrantu sociološkog polja.

Rečeno je da je podela među disciplinama proizvoljni proizvod evropske istorije 19. veka, da je sadašnja disciplinarna specijalizacija anahrona i da treba da idemo napred ka objedinjenoj društvenoj nauci. Ta pozitivistička fantazija nedavno je oživljena u Izveštaju Gulbenkijanove komisije o restrukturisanju društvenih nauka, koji su napisali Imanuel Volerstin (Immanuel Wallerstein) i saradnici (1996). Taj projekt deluje prilično bezazleno, ali time što propušta da postavi pitanja – znanje za koga? i znanje za šta? – nova objedinjena društvena nauka suviše lako rastače refleksivnost, to jest, kritički i javni momenat društvene nauke. U svetu dominacije, jedinstvo previše lako postaje jedinstvo moćnih. Izjaviti da je podela disciplina proizvoljna, samo zato što su one nastale u određenom istorijskom trenutku, znači promašiti njihovo tekuće i promenljivo značenje i interese koje predstavljaju. To znači napraviti grešku geneze. Kako bih podvukao temelje za podelu disciplina, a u svrhu sažetosti, oslikaću shematske portrete akademskih polja, neminovno žrtvujući detalje unutrašnje diferencijacije i varijacija kroz vreme i prostor.

Prirodne nauke se uglavnom zasnivaju na instrumentalnom znanju, ukorenjenom u istraživačkim programima čijim razvojem upravljaju naučne zajednice. Vanakademska publika je ona iz sveta praktične politike – privrede ili vlade – koji je spreman da iskoristi naučna otkrića. Sve više, ta vanakademska publika ulazi u akademski svet da bi upravljala ili nadzirala istraživanja, a kao reakcija javljaju se otpori takvim tajnim spregama, bilo u oblasti medicine, nuklearne fizike ili bioinženjerstva (Epstein 1996; Moore 1996; Schurman and Munro 2004). Ta kritička refleksivnost, koja često prerasta u javnu debatu, nije suština prirodne nauke onako kako je to slučaj u humanistici. Umetnička i književna dela, naprotiv, dobijaju krajnju potvrdu na temelju dijaloga među užim grupama poznavalaca ili u okviru širih javnosti. Njihova istina uspostavlja se kroz njihovu estetsku vrednost zasnovanu na diskurzivnom vrednovanju, to jest, kao kritičko i javno znanje, mada se ono, naravno, može razraditi u škole instrumentalnog znanja, pa čak i ući u svet praktične politike.

Društvene nauke su na raskršnici između humanistike i prirodnih nauka, pošto se po samoj svojoj definiciji služe i instrumentalnim i refleksivnim

znanjem. Ravnoteža između ta dva tipa znanja, međutim, varira među društvenim naukama. Ekonomija, na primer, nalazi se najbliže što društvena nauka može onome što bismo mogli nazvati paradigmatском naukom, kojom dominira jedan jedini istraživački program (neoklasična ekonomija). Organizacija discipline odražava tu okolnost svojim malim brojem nagrada (Klarkova medalja i Nobelova nagrada), kontrolom koju elita ima nad glavnim časopisima, jasnim rangiranjem ne samo odseka nego i pojedinačnih ekonomista i odsustvom autonomno organizovanih potpolja. Disidenti među ekonomistima uspeavaju da prežive jedino ako se prvo etabliraju u profesionalnom smislu. Zapravo, profesionalnu ekonomiju mogli bismo da uporedimo s disciplinom koju je komunistička partija sprovodila nad svojim disidentima i s njenom koherentnom doktrinom koju nastoji da proširi po čitavom svetu, sve u ime slobode.¹⁴ Unutrašnja koherencija ekonomije daje joj veći ugled u akademskom svetu i veću efektivnost u svetu praktične politike.

Ako je ekonomija nalik na Komunističku partiju, američka sociologija više je nalik na anarhosindikalizam, decentralizovanu participativnu demokratiju. Zasniva se na višestrukim i preklapljenim istraživačkim tradicijama, što se održava kroz vrlo aktivne četrdeset tri sekcije ASA i njihove sve brojnije nagrade (Ennis 1992) i preko 200 socioloških časopisa (Turner and Turner 1990:159). Naš institucionalni modus operisanja odražava naše višestruke perspektive – iako ne uvek adekvatno. Naša disciplina, iako jeste hijerarhijski i elitistički kastinski sistem (Burriss 2004), svejedno je otvorenija od ekonomije, mereno pokretljivošću profesora između odeljenja i obrascima regrutovanja doktoranada (Han 2003). Ona je i demokratsnija u svom izboru funkcionera. Rezolucije koje predlažu članovi nisu ograničene na profesionalna pitanja, i potrebno je sakupiti podršku samo 3% članstva da bi se stavile na glasanje. Tako, ako je ekonomija efektivnija u svetu praktične politike, struktura sociološke discipline organizovana je tako da bude prijemčiva za različite javnosti. U meri u kojoj naše komparativne prednosti leže u javnoj sferi, mi ćemo s većom verovatnoćom uticati na praktičnu politiku indirektno, preko svojih javnih angažmana.

Ako pogledamo druge društvene nauke, politikologija je rascepkano polje, ali više naginje ka primenjenosti nego ka javnosti, više ka instrumentalnom nego ka refleksivnom znanju. Danas su tendencije ka modelovanju na bazi racionalnog izbora dovele do reakcije u refleksivnom pravcu.

14 Marion Furkad-Guranša (Marion Fourcade-Gourinchas 2004) dokumentuje ogromni međunarodni uticaj američke ekonomije. Razrađujući ideje Amartije Sena (Amartya Sen 1999), Piter Evans (Peter Evans 2004) je hrabro pokušao da gurne ekonomiju ka organskom javnom angažmanu, ka jednoj ekonomiji koja će biti osetljiva za lokalna pitanja i deliberativnu demokratiju.

„Pokret perestrojke” (*The Perestroika Movement*) u politikologiji zagovara više institucionalan pristup politici i podržava političku teoriju kao kritičku teoriju.¹⁵ Antropologija i geografija rascepkane su duž instrumentalno-refleksivne linije, tako da kulturna antropologija i humana geografija često reaguju protiv naučnih modela njihovih kolega, a istovremeno služe kao mostovi ka humanistici. Filozofija, još jedan hibrid između društvenih nauka i humanistike, pronalazi sopstvenu nišu u kritičkom znanju.

Disciplinarne podele mnogo su jače u SAD nego drugde, tako da „interdisciplinarno” znanje vodi neizvestan život na granicama disciplina. Svaki od četiri tipa sociologije razvija osobenu razmenu i saradnju sa susednim disciplinama. Na spoju profesionalnog znanja postoji *međudisciplinarno pozajmljivanje*. Kad ekonomska sociologija i politička sociologija pozajmljuju iz susednih disciplina, rezultat je još uvek na prepoznatljiv način deo sociologije – društvene osnove tržišta i politike. Na spoju kritičkog znanja, događa se *transdisciplinarno prelivanje*. Feminizam, poststrukturalizam i kritička teorija rase znatno su uticali na to kako se kritička sociologija pozabavila profesionalnom sociologijom. Ali prelivanje je uvek bilo ograničeno. Razvoj javnog znanja često se događa kroz *multidisciplinarnu saradnju*, kao, na primer, u „participativnom akcionom istraživanju” koje spaja zajednice sa naučnicima iz komplementarnih disciplina. Zajednica definiše pitanje – državni stanovi, ekološko zagađenje, bolest, visina nadnice, škola itd. – a potom radi zajedno sa multidisciplinarnim timom da uokviri i formuliše pristupe. Najzad, u praktičnopolitičkom svetu događa se *koordinacija više disciplina*, što često odražava hijerarhiju disciplina. Tako su državno finansirane „regionalne studije” (*area studies*) često radile sa jasno definisanim političkim ciljevima koji su davali prednost politikologiji i ekonomiji.

Ako smo shvatili snagu disciplinarne podele, napravili pregled različitih kombinacija instrumentalnog i refleksivnog znanja, sad moramo da se zapitamo, šta te razlike znače? Konkretno, da li postoji nešto osobeno u vezi sa sociološkim znanjem i interesima koje ono predstavlja? Da li bismo isto tako mogli biti ekonomisti ili politikolozi, ali smo slučajno završili kao sociolozi – kao stvar od male važnosti, biografska slučajnost? Da li imamo sopstveni identitet među društvenim naukama? To me dovodi do moje poslednje teze.

15 Reč je o pokretu koji se zalaže za veći metodološki pluralizam u (američkoj) politikologiji i veću pristupačnost laičkoj publici. [Prim.prev.]

11. TEZA: SOCIOLOG KAO ZAGOVORNIK¹⁶

Ako je stanovište ekonomije tržište i njegovo širenje, a stanovište politikologije država i garancija političke stabilnosti, onda je stanovište sociologije civilno društvo i odbrana društvenog. U vreme tiranije tržišta i despotizma države, sociologija – a naročito njeno javno lice – brani interese čovečanstva.

Društvene nauke nisu „lonac za topljenje” (*melting pot*) disciplina, zato što discipline predstavljaju različite i suprotstavljene interese – na prvom mestu, interese za očuvanje temelja na kojima počiva njihovo znanje. Ekonomija, kao što danas znamo, zavisi u svom postojanju od tržišta sa interesom da se širi, politikologija zavisi od države i ima interes za političku stabilnost, dok sociologija zavisi od civilnog društva i ima interes u širenju društvenog.

Ali šta je civilno društvo? Za svrhu mog argumenta možemo ga definisati kao proizvod zapadnog kapitalizma kasnog 19. veka, koji je stvorio udruženja, pokrete i javnosti izvan kako države tako i privrede – političke stranke, sindikate, obrazovanje, verske zajednice, štampu i različite dobrovoljne organizacije. To mnoštvo udruženja jeste jedinstveno stanovište sociologije, pa kad ono nestane – kao u Staljinovom SSSR-u, Hitlerovoj Nemačkoj, Pinočeovom Čileu – i sociologija nestaje. Kad je civilno društvo u procvatu – Rusija u vreme perestrojke ili Južna Afrika pred kraj aparthejda – isto se dešava i sa sociologijom.

Sociologija možda jeste povezana s društvom pupčanom vrpcom, ali to, naravno, ne znači da sociologija proučava samo civilno društvo. Daleko od toga. Ali ona proučava državu ili privredu *sa stanovišta civilnog društva*. Politička sociologija, na primer, nije isto što i politikologija. Ona ispituje društvene preduslove politike i politizaciju društvenog, baš kao što je ekonomska sociologija nešto sasvim različito od ekonomije; zapravo, ona i proučava ono što ekonomisti previdaju, a to su društveni temelji tržišta.

Ova trodelna podela društvenih nauka – ovde nemam prostora da uključim i ostale susede, kao što su geografija, istorija i antropologija – važila je u vreme njihovog nastanka u 19. veku, ali je u 20. veku izbledela (jer se i granice između države, privrede i društva preklapaju i stapaju). Tokom poslednjih trideset godina, međutim, to trodelno razdvajanje doživljava preporod, usled unilateralizma države, na jednoj strani, i tržišnog fundamentalizma, na drugoj. Tokom pomenutog razdoblja civilno društvo je

¹⁶ Preuzeto iz Goldnerovog (1968) eseja pod istim naslovom. Jednako značajne za 11. tezu jesu izazovne reči Pjera Burdijea: „Etnosociolog je neka vrsta organskog intelektualca čovečanstva koji, kao kolektivni dejstvenik, može doprineti denaturalizaciji i defatalizaciji postojanja tako što će staviti svoje kompetencije u službu jednog univerzalizma ukorenjenog u razumevanju partikularizama”. (Cit. prema Wacquant 2004).

kolonizovano i kooptirano od tržišta i država. Ipak, protivljenje tim dvojnim silama, u meri u kojoj ga uopšte ima, dolazi upravo iz civilnog društva, shvaćenog u njegovim lokalnim, nacionalnim i transnacionalnim ispoljavanjima. U tom smislu sprega sociologije sa civilnim društvom, to jest javna sociologija, predstavlja interese čovečanstva – interese da se obuzda kako državna despotija tako i tržišna tiranija.

Dozvolite mi da smesta stavim ograde na ono što sam rekao. Prvo, verujem da su ekonomija i politikologija, radeći zajedno, stvorile ideološke tempirane bombe koje su opravdavale presezanja tržišta i država, presezanja koja razaraju temelje javnog univerziteta, to jest, njihove sopstvene akademske uslove egzistencije, kao i toliko toga drugog. Ipak, ne bih želeo da otpišem sve politikologe i ekonomiste. Discipline su, na kraju krajeva, polja moći, svako sa svojim dominantnim i opozicionim silama. Setite se Pokreta perestrojke u politikologiji, ili mreže za Postautističnu ekonomiju – ekonomiju koja priznaje pojedince kao zrela i svestrana ljudska bića. Kao sociolozi, možemo da nademo, i zaista smo i nalazili, saveznike u tim opozicionim formacijama i s njima smo saradivali.

Polje sociologije takođe je podeljeno. Civilno društvo, na kraju krajeva, nije neko skladno zajedništvo, već je ispresecano segregacijama, dominacijama i eksploatacijama.¹⁷ Istorijski gledano, civilno društvo je bilo muško i belo. Kako je postajalo sve inkluzivnije, takođe su ga osvajali država i tržište, što se u sociologiji odražavalo kroz nekritičku upotrebu pojmova kao što je socijalni kapital. Civilno društvo je u velikoj meri teren sporova, ali je i dalje, želim da tvrdim, u sadašnjoj situaciji to najbolji mogući teren za odbranu čovečanstva – odbranu koja bi imala koristi od negovanja kritički nastrojene javne sociologije.

Kako možemo da ostvarimo taj cilj? Kao što sam već napomenuo u Sedmoj tezi, institucionalna podela sociološkog rada i odgovarajuće polje moći do sada su ograničavali širenje javnih sociologija. Ne bi bilo potrebno braniti javnu sociologiju kad ne bi bilo prepreka njenom ostvarivanju. Njihovo prevazilaženje zahteva posvećenost i žrtvu koju su mnogi već podneli, a podnose je i dalje. Zato su i postali sociolozi – ne da naprave pare, već bolji svet. Dakle, već postoji obilje javnih sociologija. A tu su i nova zbivanja. Tako, magazin *Contexts* je preduzeo krupan korak u pravcu javne sociologije. Glavna kancelarija ASA uložila je energične napore da se čuje u javnosti i da lobira, recimo kroz kongresne informativne sastanke i redovna saopštenja za štampu, ali i kroz kolumne našeg biltena *Footnotes*. Ove godine ASA je uvela novu nagradu koja će priznavati izvrsnost u izveštavanju

17 Na ovom mestu mi se putevi razdvajaju od dirkemovske perspektive komunitarista kao što su Amitaj Ecioni (Amitai Etzioni 1993) i Filip Selznick (Philip Selznick 2002).

o sociologiji u medijima. Treba da negujemo kolaborativni odnos između sociologije i novinarstva, jer novinari su i sami po sebi jedna vrsta javnosti, osim što deluju kao posrednici između nas i mnoštva drugih javnosti.

ASA je takođe osnovala radnu grupu za institucionalizaciju javnih sociologija, koja će razmotriti tri ključna pitanja. Prvo, razmotriće kako priznati i vrednovati javnu sociologiju koja već postoji, pretvarajući nevidljivo u vidljivo, privatno u javno. Drugo, radna grupa će razmotriti kako da se uvedu podsticaji za javnu sociologiju, da se nagradi bavljenje javnom sociologijom koja je tako često zaobilažena kada su u pitanju odmeravanje zasluga i unapređenja. Već sada odseci su stvorili priznanja i blogove, i počeli da osmišljavaju silabuse za kurseve iz javne sociologije. Treće, ako hoćemo da priznamo i nagradimo javnu sociologiju, onda moramo da uspostavimo kriterijume za razlikovanje dobre od loše javne sociologije. I moramo se zapitati ko bi trebalo da evaluira javnu sociologiju. Moramo ohrabriti ono najbolje od javne sociologije, šta god to značilo. Javna sociologija ne sme da bude drugorazredna sociologija.

Ma koliko da su ove institucionalne promene važne, uspeh javne sociologije neće poteći odozgo, već odozdo. On će doći kad javna sociologija obuzme maštu sociologa, kad je oni priznaju kao važnu po sebi i kao nešto što donosi sopstvene nagrade, i kad počnu da je nadalje pronose kao društveni pokret izvan akademskog sveta. Predviđam hiljade čvorišta, od kojih će svako biti tačka saradnje sociologa sa njihovim javnostima koje zajedno teku u jednoj struji. One će crpsti iz čitavog veka obimnih istraživanja, elaboriranih teorija, praktičnih intervencija i kritičkog mišljenja, i stizaće do laičkih poimanja prevazilazeći brojne granice, ne najmanje ali ne ni isključivo nacionalne granice, i na taj način odbacujući stare izolacije. Naš anđeo istorije tada će raširiti krila i vinuti se iznad oluje.

Prevela Ivana Spasić

Citirana literatura

- Abbott, Andrew. 2001. *Chaos of Disciplines*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- American Sociological Association. 2004. *An Invitation to Public Sociology*. Washington, DC: American Sociological Association.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press. [Arent, Hana. 2016. *Conditio humana*, prev. Aleksandra Kostić, Beograd: Fedon]
- Bellah, Robert, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven Tipton. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Benjamin, Walter. 1968. *Illuminations: Essays and Reflections*. Edited and with an introduction by Hannah Arendt. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Berger, Peter. 2002. "Whatever Happened to Sociology." *First Things* 126:27–29.
- Bielby, William. 2003. *Betty Dukes, et al. v. Wal-Mart Stores, Inc.*
- Blau, Peter, and Otis Dudley Duncan. 1967. *The American Occupational Structure*. New York: John Wiley.
- Bok, Derek. 2003. *Universities in the Marketplace*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1986 [1979]. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. New York: Routledge and Kegan Paul. [Burdije, Pjer. 2023. *Isticanje razlike: drušvena kritika moći sudenja*, prev. Milica Pajević, Loznica: Karpos]
- Bourdieu, Pierre. 1988 [1984]. *Homo Academicus*. Stanford, CA: Stanford University Press
- Brown, Phil, Stephen Zavestoski, Sabrina McCormick, Brian Mayer, Rachel Morello-Frosch, and Rebecca Gasio Altman. 2004. *Sociology of Health and Illness* 26:50–80.
- Burris, Val. 2004. "The Academic Caste System: Prestige Hierarchies in PhD Exchange Networks." *American Sociological Review* 69:239–264.
- Cole, Stephen (ed.). 2001. *What's Wrong with Sociology?*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Coleman, James. 1966. *Equality of Educational Opportunity*. Washington, DC: United States Department of Health, Education and Welfare.
- Coleman, James. 1975. *Trends in School Segregation, 1968–1973*. Washington, DC: Urban Institute.
- Coleman, James. 1991. "A Quiet Threat to Academic Freedom." *National Review* 43:28–34.
- Coleman, James. 1992. "The Power of Social Norms." *Duke Dialogue* 3.
- Collins, Patricia Hill. 1991. *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.
- Columbia Accident Investigation Board. 2003. Report. Vol. I. Washington, DC: Government Printing Office.
- Dewey, John. 1927. *The Public and Its Problems*. New York: Henry Holt.
- Du Bois, W. E. B. 1903. *The Souls of Black Folk*. New York: A. C. McClurg.
- Ehrenreich, Barbara. 2002. *Nickel and Dimed*. New York: Henry Holt.
- Ennis, James. 1992. "The Social Organization of Sociological Knowledge: Modeling the Intersection of Specialties." *American Sociological Review* 57:259–65.
- Epstein, Steven. 1996. *Impure Science*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Etzioni, Amitai. 1993. *The Spirit of Community*. New York: Simon and Schuster.
- Evans, Peter. 2004. "Development as Institutional Change: The Pitfalls of Monocropping and the Potentials of Deliberation." *Studies in Comparative International Development* 38:30–53.
- Fourcade-Gourinchas, Marion. 2004. "The Construction of a Global Profession: The Case of Economics," Berkeley: Department of Sociology, University of California, CA. Unpublished manuscript.
- Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus*. New York: Routledge.
- Gamson, William. 2004. "Life on the Interface." *Social Problems* 51:106–10.
- Gans, Herbert. 2002. "More of Us Should Become Public Sociologists." *Footnotes* (July/August) 30:10.
- Goodwin, Jeff, and Jim Jasper, eds. 2004. *Rethinking Social Movements*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

- Gouldner, Alvin. 1968. "The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State." *American Sociologist* 3:103–16.
- Gouldner, Alvin. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.
- Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action*. (Two Volumes). Boston, MA: Beacon. [Habermas, Jürgen. 2017. *Teorija komunikativnog delovanja*, prev. M. Milović, Z. Đinđić, Ž. Filipović. Novi Sad: Mediterran]
- Habermas, Jürgen. 1991 [1962]. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press. [Habermas, Jürgen. 2012. *Javno mnjenje: istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*, prev. G. Ernjaković, N. Rajić. Novi Sad: Mediterran]
- Han, Shin-Kap. 2003. "Tribal Regimes in Academia: A Comparative Analysis of Market Structure Across Disciplines." *Social Networks* 25:251–80.
- Horkheimer, Max. 1974 [1947]. *Eclipse of Reason*. New York: Seabury Press.
- Horkheimer, Max and Theodor Adorno. 1969 [1944]. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury Press.
- Horowitz, Irving Louis. 1993. *The Decomposition of Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Jacoby, Russell. 1987. *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. New York: Noonday Press.
- Kang, Kelly. 2003. *Characteristics of Doctoral Scientists and Engineers in the United States: 2001*. Arlington, VA: National Science Foundation. Division of Science Resources Statistics.
- Kirp, David. 2003. *Shakespeare, Einstein, and the Bottom Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lakatos, Imre. 1978. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Larson, Olaf, and Julie Zimmerman. 2003. *Sociology in Government: The Galpin-Taylor Years in the U.S. Department of Agriculture 1919–1953*. University Park, PA: University of Pennsylvania Press.
- Lee, Alfred McClung. 1976. "Sociology for Whom?" *American Sociological Review* 41:925–36.
- Lippmann, Walter. 1922. *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Lipset, Seymour Martin, and Neil J. Smelser. 1961. *Sociology: The Progress of a Decade*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Lyman, Stanford. 1992. *Militarism, Imperialism, and Racial Accommodation: An Analysis and Interpretation of the Early Writings of Robert E. Park*. Fayetteville, AK: University of Arkansas Press.
- Lynd, Robert. 1939. *Knowledge for What? The Place of Social Sciences in American Culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Marullo, Sam, and Bob Edwards (eds.). "Service- Learning Pedagogy as Universities' Response to Troubled Times." Special issue of *American Behavioral Scientist* 43:741–912.
- McCormick, Sabrina, Julia Brody, Phil Brown, and Ruth Polk. Forthcoming. "Public Involvement in Breast Cancer Research: An Analysis and Model for Future Research." *International Journal of Health Services*.
- Merton, Robert. 1949. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, IL: Free Press.
- Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press. [Mils, Čarls Rajt. 1998. *Sociološka imaginacija*, prev. Ratoljub Dodić. Beograd: Plato]

- Moore, Kelly. 1996. "Organizing Integrity: American Science and the Creation of Public Interest Organizations, 1955–1975." *American Journal of Sociology* 101:1592–1627.
- Mueller, John. 1973. *War, Presidents and Public Opinion*. New York: John Wiley.
- Myrdal, Gunnar. 1944. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York: Harper and Row.
- Ostrow, James, Garry Hesser, and Sandra Enos (eds.). 1999. *Cultivating the Sociological Imagination: Concepts and Models for Service-Learning in Sociology*. Washington, DC: American Association for Higher Education.
- Pager, Devah. 2002. *The Mark of a Criminal Record*. Ph.D. dissertation, Madison, WI: Department of Sociology, University of Wisconsin.
- Park, Robert. 1972 [1904]. *The Crowd and the Public*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action*. New York: McGraw Hill.
- Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott. 1961. "An Outline of the Social System." Pp. 30–79 in *Theories of Society* edited by Talcott Parsons, Edward Shils, Kaspar Naegele, and Jesse Pitts. New York: Free Press.
- Patterson, Orlando. 2002. "The Last Sociologist." *The New York Times*, May 19th.
- President's Research Committee on Search Trends. 1933. *Recent Social Trends in the United States*. New York: McGraw-Hill.
- Purser, Gretchen, Any Schalet, and Ofer Sharone. 2004. *Berkeley's Betrayal: Wages and Working Conditions at Cal*. Presented at the annual meeting of the American Sociological Association, August 16, San Francisco, CA.
- Putnam, Robert. 2001. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster. [Putnam, Robert. 2008. *Kuglati sam: slom i obnova američke zajednice*, prev. Milana Bošković. Novi Sad: Mediterran]
- Rhoades, Lawrence. 1981. *A History of the American Sociological Association, 1905–1980*. Washington, DC: American Sociological Association.
- Riesman, David. 1950. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. New Haven, CT: Yale University Press. [Risman, Dejvid. 2007. *Usamljena gomila: studija o promeni američkog karaktera*, prevela Olivera Stefanović. Novi Sad: Mediterran]
- Ryan, Charlotte. 2004. "Can We Be Compañeros." *Social Problems* 51:110–13.
- Schurman, Rachel, and William Munro. 2004. "Intellectuals, Ideology, and Social Networks: The Process of Grievance Construction in the Anti-Genetic Engineering Movement." Department of Sociology, University of Illinois, Urbana- Champaign, IL. Unpublished manuscript.
- Selznick, Philip. 2002. *The Communitarian Persuasion*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. New York: Random House.
- Sennett, Richard. 1977. *The Fall of Public Man*. New York: W.W. Norton.
- Sitas, Ari. 1997. "The Waning of Sociology in South Africa." *Society in Transition* 28:12–9.
- Skocpol, Theda. 2003. *Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic Life*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Smith, Dorothy. 1987. *The Everyday World as Problematic*. Boston, MA: Northeastern University Press.

- Spalter-Roth, Roberta, and William Erskine. 2004. *Academic Relations: The Use of Supplementary Faculty*. Washington, DC: American Sociological Association.
- Stacey, Judith. 2004. "Marital Suitors Court Social Science Spin-Sters: The Unwittingly Conservative Effects of Public Sociology." *Social Problems* 51:131–45.
- Stacey, Judith, and Timothy Biblarz. 2001. "(How) Does the Sexual Orientation of Parents Matter?." *American Sociological Review* 66:159–83.
- Stouffer, Samuel et al. 1949. *The American Soldier*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Strand, Kerry, Sam Marullo, Nick Cutforth, Randy Stoecker, and Patrick Donohue. 2003. *Community – Based Research and Higher Education*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Turner, Stephen, and Jonathan Turner. 1990. *The Impossible Science: An Institutional Analysis of American Sociology*. London and Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Uggen, Christopher, and Jeffrey Manza. 2002. "Democratic Contraction? Political Consequences of Felon Disenfranchisement in the United States." *American Sociological Review* 67:777–803.
- Vaughan, Diane. 2004. "Public Sociologist by Accident." *Social Problems* 51:115–18.
- Waite, Linda, and Maggie Gallagher. 2000. *The Case for Marriage*. New York: Doubleday.
- Wallerstein, Immanuel, Calestous Juma, Evelyn Fox Keller, Jurgen Kocka, Dominique Lecourt, VY. Mudkimbe, Kinhide Miushakoji, Ilya Prigogine, Peter J. Taylor, and Michel-Rolph Trouillot. 1996. *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, CA: Stanford University Press. [Volerstin, Imanuel i sar. 1997. *Kako otvoriti društvene nauke: izveštaj Gulbenkijanove komisije za restrukturisanje društvenih nauka*, Podgorica: CID]
- Wacquant, Loïc. 2004. "Following Bourdieu into the Field." *Ethnography* 5(4).
- Warner, Michael. 2002. *Publics and Counterpublics*. New York: Zone Books.
- Webster, Edward. 2004. "Sociology in South Africa: Its Past, Present and Future." *Society in Transition* 35:27–41.
- Wilson, William Julius. 1996. *When Work Disappears*. New York: Knopf.
- Wolfe, Alan. 1989. *Whose Keeper?* Berkeley, CA: University of California Press.

V

PRIKAZI

STAVITI LUDILO U ZAGRADU

O knjizi Morisa Blanšoa *Korak (ne) na onu stranu* (prevod Maja Bajić i Nemanja Mitrović), Novi Sad: Akademska knjiga, 2022.

Nikola Mikić

Kako promišljati Morisa Blanšoa? Prema Majklu Holandu, ovo pitanje lebdi oko svega što je ikada napisano o Blanšou, jer „ono istovremeno uspostavlja zajednicu njegovih čitalaca, ali i zaustavlja svakog od njih na njenom pragu (Blanšooov čitalac usamljeno je biće).” (Holand 2012:58–63). U nameri da ostane sa druge strane svakog tumačenja, da se bavi *prekoračenjem*, Blanšo je teško uhvatljiv, bilo da mu se prilazi sa književnoteorijske ili filozofske strane.

Knjiga *Korak (ne) na onu stranu* objavljena je u Francuskoj 1973. godine, a na srpski jezik prevedena 2022. godine u izdanju „Akademske knjige” iz Novog Sada. Blanšo počinje tekst rečima „stupimo u ovaj odnos”, ali čitalac veoma brzo shvata da pišćeve korake nije lako pratiti. Prema autoru, pisanje je uvek brisanje, što nije samo iskaz o ljudskoj smrtnosti, nego i nemogućnosti stvarnog prisustva. Iskustvo stvaranja teksta je iskustvo

ne-bivstva, a razaranje bića jezikom ne ograničava se samo na autora, nego pogađa i sve ono o čemu on piše (Pule 1995:186).

Blanšooova hifologija je hifologija fragmentarnosti. Pisac stalno izobličava prostore pisanja. Celine se ne smestaju u Blanšooovo pismo, a napisani fragmenti zaposedaju mesta u čitaocu koja nikada pre nisu bila zaposednuta, vodeći ga do „onog ruba gde je ono što se piše uvek već iščezlo (prevrnulo se, palo) u neutralnost pisanja (...).” (Blanšo 2022:24). Reč je smeštena na rub pisanja, ne-prisutna, ne-odsutna, večno na granici, a pisanje odnosi i kida svaki horizont i temelj.

Levinas će podrobno pisati o toj rubnosti. Za razliku od Hajdegera, koji ljudsku autentičnost vidi kao zarobljenost misli u prostoru logike, koja redukuje ljudske granice na nivo mogućnosti, Levinas razmišlja o „nemogućnosti mogućnosti” (Levinas 1969:235), zbog čega će mu Blanšooov



književno-filozofski rad biti vrlo blizak. Blanšo traga za prazninom kako bi pokazao na koji način je svako pisanje istovremeno i čin gubitka imena i prezimena, potonuće u prozornost, ali i da bi od praznine stvorio jednu vrstu apoteoze.

Govoreći o prekoračenju pisma *na onu stranu*, tekst knjige *Korak (ne na onu stranu)* dobrim delom bavi se i ludilom Ničeovog Večnog Vraćanja (Blanšo ga ispisuje velikom početnim slovima, kao ime i prezime). Ničeovo ludilo je ludilo preuranjenosti: „U tom svetlu, lud je onaj koji je mudar pre nego što je to postao, preuranjeno” (Blanšo 2022:43). Šta ovo znači? Prema autoru, Niče i Hegel nam omogućavaju da konstruišemo jednu mitologiju. Dok Ničeovo ime služi da se imenuje Večno Vraćanje, Hegelovo poziva na promišljanje prisustva i celine kao prisustva. Paradoks je u tome što Niče dolazi posle Hegela, ali on uvek može doći i pre njega.

Kako je to moguće? Niče dolazi pre Hegela jer, čak i ako se promišlja kao apsolut, prisustvo nikada u sebi ne objedinjuje sveukupnost znanja, ono je *nezadovoljena sadašnjost*. Niče dolazi posle Hegela jer Večno Vraćanje pretpostavlja zaokruženost vremena kao sadašnjosti, na način da Večno Vraćanje, afirmišući prošlost i budućnost kao jedine vremenske instance, razbija misao: „U budućnosti će se beskonačno vraćati ono što nikada ne bi moglo biti sadašnje, kao što se u prošlosti beskonačno vraćalo ono što od prošlosti nikada nije pripadalo nekoj sadašnjosti” (Blanšo 2022:44).

Iz tog razloga je sintagma „sve se vraća” ludilo međusobnog isključivanja. Da bi se sve vratilo, neophodno je da celina primi svoj smisao, a to zahteva potvrdu totaliteta prisustva, i uspostavljanje sadašnjosti kao jedine vremenske instance. Ali misao „sve

se vraća” podrazumeva da beskonačna vraćanja ne bi mogla da zadobiju oblik celine, tj. nikakvo vraćanja se ne može ostvariti u sadašnjosti, već isključivo u prošlosti i budućnosti. Drugim rečima, formulacija Večnog Vraćanja nužno se odvija u vremenu drugačijem od onog u kojem bi bila „potvrđena” (Blanšo 2022:67). Ničeovo „sve se vraća” promišlja vreme uništavajući ga, što jeste jedan oblik ludila. Tj. Niče je lud svaki put kada pokuša da potvrdi svoju tvrdnju, a njegovo ludilo se uzima za „novi razum”, zbog čega je, prema Blanšou, lud onaj koji je mudar. Pomenutu filozofsku misao možemo proširiti i na odnos samog pisca i Ničea, kome Blanšo posvećuje veliki deo svoje knjige *Korak (ne na onu stranu)*. Blanšo dolazi posle Ničea jer tumačenje ne može prethoditi objektu interesovanja, tj. ludilo se može protumačiti samo ako je već prisutno. Međutim, Blanšo dolazi pre Ničea jer njegovo stavljanje ludila u zagradu takođe postaje jedna vrsta ludila, koje možemo imenovati ludilom nemogućnosti, koje se prazni dok interpretira tuđe ludilo i ustima te praznine guta početak i kraj, čime njegovo ludilo, kao jedan oblik meta-ludila, prethodi Ničeovom.

Osim te vrste ludila, ludila preuranjenosti, postoji i drugo Ničeovo ludilo, koje je vanvremensko, nedokučivo, ne poseduje ime koje bi ga zatvorilo u sebe, tvrdi Blanšo. Imenovano je isključivo Zakonom, koji ludilu dodeljuje mesto njegovog prethodnika.¹ Taj Zakon je u suštini takav da implicira

1 Iako je Blanšo značajno uticao na Mišela Fukoa, na ovom mestu prisustvujemo svojevršnom hijerarhijskom obrtu, jer se u Blanšoovoj figuri Zakona jasno učitavaju Fukoovi mehanizmi *vladavine istine* koji grade osnovu njegovih knjiga *Istorija ludila u doba klasicizma* i *Radanje klinike*.

nemogućnosti bilo čega što bi moglo da mu prethodi. Iz toga razloga, nema ludila kao objektivnost, a njegove postojanje mora biti stavljeno u zgradu, što ludilo dopušta.

Drugim rečima, ludilo postoji pre Zakona koji je jasno definisan (klinika, klasifikacija mentalnih bolesti, sistemi moći koji prave distinkciju između normalnog i patološkog), ludilo rađa Zakon, ali taj Zakon je toliko snažan da, paradoksalno, onemogućava da mu bilo šta prethodi, što znači da ludilo nužno mora biti stavljeno u zgradu. Ludi govor je govor granice, on se ne može napisati i odrediti, stoga se Blanšo ne može prestati čuditi činjenici da su Grci u Dionisu prepoznali „ludog boga”, tj. boga od koga se ludi ili ludilo koje vodi oboženju, da su bili tako naivni da od neuhvatljivog ludila naprave opredmećenje, čisti oblik.

Da bi se dvostruko Ničeovo ludilo moglo *uhvatiti*, ono najpre mora biti *ispušteno*. Pisac u knjizi *Korak (ne) na onu stranu* ima nameru prosejati mitologemu Ničeovog ludila kroz gusto sito temporalnosti. Ničeovo Večno Vraćanje, kao trajanje bez kraja, pomaže mu da ostane *s onu stranu* svakog tumačenja, ali i vremena. Imajući to u vidu, ne čudi da Blanšo u većim delu knjige izbegava svaku vrstu prostorne određenosti. Iako se temeljno bavi temporalnim aspektom Ničeovog ludila, Blanšo zanemaruje njegovu prostornu komponentnu. Doduše, on u jednom trenutku tiho spominje distinkciju između „unutra” i „spolja”, ali ne govori eksplicitno koje prostore zaposeda Ničeovo ludilo, kuda se širi, gde ishodi. Na samom kraju teksta opet se suočavamo sa vremenom, ovaj put kroz umiranje. Niče umire lud, ali umiranje u Niču ne zna za ludilo, baš kao ni za ne-ludilo, tvrdi Blanšo. Kako je to moguće? Niče umire van vremena, umiranje ne može da

se odredi osobinama koje bi od njega načinile ludog filozofa. Ludilo ga napada, polazeći od linije Večnog Vraćanja, oslobađajući ga tog trenutka kao sadašnjeg, izdižući ga izvan tog ludila i sebe samog, sve do tačke u kojoj se lakoća ponovo sabira u misao koja uzalud pokušava da razume svoje većito kašnjenje u odnosu na umiranje. Umreti lud znači umreti od tog kašnjenja. Ne možemo a da se ne složimo sa Žoržom Puleom, koji u knjizi *Kritička svest* piše da je Blanšo, daleko radikalnije od Prusta, čovek „izgubljenog vremena”, posvećen tome da neumorno nastavlja traganje za jednom stvarnošću od koje je odvojen nekom vrstom ranije smrti (Pule 1995:186). To umiranje jeste dvostruka smrt kroz nemogućnost: „Dakle, pre dela, pisac još ne postoji; nakon dela, on ne opstaje: njegovo postojanje je, samim tim, nepouzđano, a on je taj koji se naziva „autorom“! Pravednije bi bilo da on bude „glumac“ („acteur“), ta kratkotrajna ličnost koja se rađa i umire svake večeri zato što se preterano izlaže pogledu, koju ništi isti prizor koji ga i čini vidljivim, odnosno, ličnost bez ičega što joj je svojstveno, ili skriveno u nekakvoj intimnosti”. (Blanšo 2012:85). Ranije pomenuta tačka postaje jedino čvrsto uporište na koje se čitalac ovog dela može osloniti u svom pokušaju da dokuči liniju prekoračenja *na onu stranu*. Ona nije samo mesto sabiranja lakoće u jednu misao, koja onda ne uspeva shvatiti sopstveno kašnjenje u odnosu na umiranje, nego i ishodište jedne fragmentarne potrage koja beše putovanje prepuno usamljenosti.

Literatura

Blanšo, Moris. 2022. *Korak (ne) na onu stranu*. Novi Sad: Akademska knjiga.

- Blanšo, Moris. 2012. „Naknadno“. *Polja* 473:85–90. Izvornik: Maurice Blanchot. 1983. „Après coup“, *Après coup, précédé par Le Ressassement éternel*, Paris: Minuit.
- Holland, Majkl. 2012. „Moris Blanšo“. *Polja* 473:58–63. Izvornik: Holland, Michael. 2004. „Maurice Blanchot“. *French Studies* 58:533–38. Oxford: Oxford University Press.
- Lévinas, Emanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, English translation. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Pule, Žorž. 1995. *Kritička svest*. Sremski Karlovci/ Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

RAK KAO PROZOR U DALEKU EVOLUCIONU PROŠLOST

O knjizi Eve Kameroner, *Svirepi suparnik: filozofija raka*, Beograd: Fedon, 2024.

Adam Lj. Nedeljković

Prikaz ćemo započeti isticanjem osnovne teze knjige. Zatim ćemo dati opšti pregled njene organizacije. Osnovna teza glasi da je evoluciono objašnjenje nastanka i širenja raka od posebnog značaja u epistemičkom smislu, pri čemu je selekcija središnji evolucionni mehanizam koji se koristi za objašnjenje te pojave (Kameroner 2024:18). U knjizi se zastupa dinamička interpretacija teorije evolucije, sa ogradom da se selekcija, kao jedna od evolucionih sila,¹ posmatra

¹ Osnovne evolucionne sile su selekcija, drift, mutacija i migracija. Ukratko ćemo objasniti selekciju i drift. I selekcija i drift predstavljaju promenu u genskom fondu u sledećoj generaciji jedinki. Za osobinu kažemo da je selektovana ako ona pospešuje reproduktivni uspeh jedinke (adaptivnost), pri čemu je nasledna (prenosi se sa roditelja na potomke) i varijabilna (neke jedinke je imaju, a neke ne) (Kameroner 2024:42–43). Darwinovska populacija je ona populacija koja ima karakteristike sa ovim osobinama, ali u posebnim odnosima

kao uzročno objašnjenje raka kao biološke pojave, ali posebno u kontekstu naučnih modela, bez pretenzija ka sudu o metafizičkom statusu te sile (Kameroner 2024:61–62).

Drugim rečima, ideja je da ovo tumačenje, inače vrlo apstraktnog pojma selekcije, može pružiti korisne uvide kada su u pitanju nastanak i progresija karcionoma. Ti uvidi bitni su, ne samo u teorijskom smislu, već i praktično, kao smernica u teškom procesu borbe protiv raka. Na primer, neki modeli uzrok raka nalaze u genetičkim mutacijama na nivou jedne ćelije koja zatim nekontrolisanim deljenjem i pod selekcionim pritiscima stvara kancersku masu. Drugi modeli

(Kameroner 2024:108–109). Drift, za razliku od selekcije, predstavlja slučajnu promenu u genskom fondu. Organizam može biti eliminisan iz populacije pre nego što se reprodukuje, ne zbog toga što je lošije adaptiran već zato što se, takoreći, našao na pogrešnom mestu u pogrešno vreme (Kameroner 2024:43–44).



vide rak kao posledicu disfunkcije na nivou tkiva kao društva ćelija. Treći pak kao povratak ćelija u jedno primitivno stanje kao odgovor na stres. Svi ovi uvidi, iako međusobno različiti, pružaju bar nekakav način na koji možemo da sumiramo i objasnimo veliku količinu podataka, što je bitno za kreiranje terapije (Kamerer 2024:39–40).

Pre nego što pređemo na kompoziciju knjige, potrebno je ukratko se osvrnuti na naučne modele, pošto su oni jedna od njenih centralnih tačaka. Naučni model možemo shvatiti kao apstraktnu konstrukciju koja predstavlja posrednika između naučne teorije i podataka koje ona teži da objasni. Modeli su manje univerzalni od teorije, sadrže izvesne teorijske principe, idealizacije i podatke. Idealizacije su praktično neizostavne u modelima i čine ih korisnim eksplanatornim sredstvom (Bokulich 2011; Kamerer 2024:18–22).

Knjiga je organizovana na sledeći način. U prvoj glavi, autorka navodi osnovne karakteristike raka koje treba da budu objašnjenje kao i osnovnu evolutivnu silu koja treba taj posao da vrši. Reč je naravno o selekciji koju autorka razlikuje od drifta. Tu je prikazan i model klonalne evolucije (MKE) Pitera Novela koji predstavlja prvi evolucionari pokušaj objašnjenja raka (Nowell 1976; Vendramin, Litchfield, and Swanton 2021). O ovom modelu detaljnije ćemo govoriti u nastavku.

U drugoj glavi, autorka pruža argumentaciju kojom se pravda zasnovanost evolutivnog objašnjenja karcinogenze. Pokazuje da su ćelije raka jedna darvinovska populacija, izlaže dinamičku interpretaciju evolucije i objašnjava selekciju po analogiji sa njutnovskom silom.

U trećoj glavi, autorka predstavlja ideju socijalne evolucije kanceru i analizira zanimljive evolutivne

modele raka, kao što su atavistički model (AM), model selekcije na više nivoa (MLS), teorija organizacionog polja tkiva (TOPT) i drugi. Mi ćemo se fokusirati na AM i TOPT u prikazu ovog poglavlja.

I Mikrokosmos evolucije

Pošto autorka ima za cilj da prikaže prednosti evolutivnog objašnjenja raka, prvenstveno s obzirom na prirodnu selekciju kao evolucionu silu (Kamerer 2024:18), ona u prvoj glavi razlikuje selekciju od drifta. Definiše se i meta koju treba objasniti. Naime, iako se slučajevi raka međusobno razlikuju, ova biološka struktura ima neke ustaljene karakteristike. Ćelije raka imaju sledeće osobine (Kamerer 2024:69): prvo, one ne reaguju na signale za samouništenje, prestanak rasta i prestanak deobe; zatim, imaju sposobnost neograničene deobe, manipulišu svojom sredinom kako bi dovele do razvoja novih krvnih sudova, napadaju tkivo i sele se sa jednog mesta na drugo. Lokalizovana pojava kao što je melanom (rak kože) ubija domaćina tako što svoje ćelije šalje na druga mesta u organizmu (Sundararajan et al. 2024). Kada ćelije melanoma nasele vitalne organe kao što su mozak ili pluća, često nastupa smrt. Ovaj proces seljenja raka sa jednog mesta na drugo nazivamo metastazom. Takođe, ćelije raka imaju sposobnost ne samo da prevare i izbegnu delovanje imunog sistema², već mogu i da njime manipulišu tako da on radi za njih pomazući u metastazi i dobijanju energije.³

2 Ćelije raka sadrže proteine na svojoj površini koji signaliziraju ćelijama imunog sistema da je ćelija raka zapravo zdrava ćelija organizma (Kamerer 2024:216–217).

3 Na primer, ćelije raka mogu da razmenjuju svoje defektne mitohondrije sa

Jedna zanimljiva karakteristika raka je način na koji on stvara energiju. Reč je o Warburgovom efektu. Rak ne proizvodi energiju kao normalna ćelija, već koristi primitivan mehanizam fermentacije šećera. Ćelije raka su pritom slabo diferencirane (ćelije raka imaju nižu stopu specijalizacije od normalnih ćelija), pri čemu kod njih postoji velika stopa mutacija.

Takođe, u ovoj glavi autorka prikazuje jedan od osnovnih evolucionih model raka. Reč je o modelu klonalne evolucije (MKE) Pitera Novela (Nowell 1976). Osnovna ideja iza MKE je da rak nastaje tako što u jednoj ćeliji dođe do genetskih mutacija koje učine da se ćelija „pobuni”. Preciznije, ćelija, nakon što u njoj dođe do kritičnih mutacija, počinje ubrzano da se deli i odbija da se povinuje signalima koji joj govore da prestane i da se samouništi. Nekontrolisana deoba „ćelije majke” dovodi do razvoja različitih subpopulacija „ćelija ćerki”. One se nadmeću međusobno ali i sa zdravim ćelijama za resurse (Laplane et al. 2025). Sredina u kojoj ćelije raka žive predstavlja izvor selekcionih pritisaka, kao što su terapija, imunski sistem, ograničenost resursa i prostora. Ti pritisci ubijaju jedan deo populacije, a ćelije koje prežive predstavljaju populaciju koja je bolje adaptirana na svoju sredinu i koja se dalje proliferuje. Metastaza je oblik adaptacije ćelija raka na svoju sredinu. Borbom protiv raka, to jest vršenjem selekcionog pritiska na njega kroz recimo

zdravim mitohondrijama T-ćelija što dovodi do toga da ćelije koje bi trebalo da uništavaju karcinom i čuvaju organizam od drugih neprijatelja, same postaju slabije, a rak jači (vidi Brestoff 2025). Takođe, ćelije raka mogu uposliti imuni sistem da kreira povoljnu sredinu za njihovu metastazu (Kamerer 2024:210).

terapiju, rak može ojačati i vratiti se u jačoj formi nego inicijalno (Ding et al. 2013; Kamerer 2024:73).

Ovaj model ima svoje probleme. Na primer, mutacije koje se inače smatraju za kancerogene, ne rezultuju nužno u tumoru (Laplane et al. 2025). Takođe, nije uvek moguće reći da li genetske mutacije u ćelijama uzrokuju rak ili ga jednostavno prate. Osim toga, ista vrsta raka može biti praćena različitim genetskim mutacijama (Kamerer 2024:79). Kritika ovog modela uticala je na formulisanje alternativnih evolucionih pogleda na karcinom. Autorka analizira i upoređuje nekoliko takvih modela, a mi ćemo se za ovaj prikaz ograničiti na još dva – atavistički model (AM) i teoriju organizacionog polja tkiva (TOPT).

II Selekcioni divertimento

Namera ove glave je da precizira i objasni zašto se selekcija posmatra kao uzrok i legitimno objašnjenje biološke pojave kao što je rak. Kada govorimo o selekcionom objašnjenju, govorimo zapravo o etiološkom objašnjenju neke karakteristike. Preciznije, kada se pitamo zašto je neka osobina selektovana, želimo odgovor na pitanje: šta je uzrokovalo da određena karakteristika bude nasleđena u sledećoj generaciji, a ne šta je recimo njena svrha? Opozitni palac, toplota koju telo sisara emituje, prisustvo nekog organa, mogu se, u smislu svoje svrhe, objasniti na različite načine.⁴ Selekcija nam govori da je u populaciji

4 Na primer, odgovor na pitanje „zašto ljudi imaju prste?” može glasiti: „Da bi mogli da pišu članke”, ali selekcija treba da nam odgovori na pitanje „zašto ljudi imaju prste?” tako što će nam objasniti kako je došlo do toga, to jest šta je uzrokovalo da ljudi imaju prste.

predaka ta osobina bila adaptivna, što znači da je ona pravila razliku u preživljavanju dovoljno dugo da jedinka ostavi potomstvo.

Smatramo da je ključno u shvatanju selekcije u ovom poglavlju da taj proces posmatramo ne samo kao sito koje jednostavno propušta neke karakteristike u sledeću generaciju, dok druge eliminiše, već da je razumemo kao kumulativan proces. Preciznije, selekcija kroz generacije nagomilava promenu na promenu i tako dovodi do stvaranja kompleksnih adaptacija (Kamerer 2024:125). Takođe, potrebno je razlikovati selekciju osobine i selekciju u korist osobine. Osobina A može biti selektovana jer se ona nasleđuje zajedno sa nekom drugom osobinom B (selekcija osobine), pri čemu je osobina B selektovana zbog adaptivnih prednosti koju daje organizmu (selekcija je bila u korist te osobine). Upravo selekcija u ovom poslednjem smislu ima kauzalne implikacije (Kamerer 2024:143). U ovom poglavlju autorka izlaže dinamičko tumačenje teorije evolucije. Populacija organizama se, prema ovoj interpretaciji, shvata kao objekat na koji deluju sile različitih pravaca i intenziteta, po analogiji sa njutnovskim silama. Promena učestalosti genskih alela u sledećoj generaciji posledica je delovanja ovih sila. Ukoliko postoji dovoljno relevantnih podataka, moguće je izračunati njihov međusobni uticaj. To znači da evolucioni mehanizmi, među kojima je i selekcija (pored mutacije, migracije i drifta), imaju kauzalnu efikasnost (Kamerer 2024:159).

Pored navedenog, autorka u ovoj glavi pokazuje zašto populaciju ćelija raka treba da posmatramo kao jednu darvinovsku populaciju. Da bi populacija bila darvinovska, mora biti sposobna da proizvodi nove složene jedinke koje su visoko adaptirane na

svoju okolinu (Godfrey-Smith 2009:6; Kamerer 2024:42). Definicija darvinovske populacija služi da precizira uslove pod kojima selekcija može delovati. Samo ukratko, jer je ovaj deo knjige prilično složen i ne može u ovako kratkom formatu biti verno prikazan, autorka pokazuje da se ćelije raka mogu posmatrati kao darvinovske populacije zato što one mogu interakcijom sa drugim ćelijama razviti kompleksne osobine. Kompleksne osobine su one koje su nastale kumulativnom evolucijom (Kamerer 2024:127).

III Duboka istorija i rak kao evolucionni dvojniki

Sociologija ćelija podrazumeva njihovom interpretaciju kao organizama koji ulaze u složene međusobne odnose koji podrazumevaju kooperaciju i kompeticiju. Dakle, ćelija se ne posmatra samo kao nekakva jednostavna biološka struktura, već i kao jedinka koja pripada jednoj većoj organizaciji (Kamerer 2024:174–175), kao što čovek pripada društvu ili nekakvoj instituciji u kojoj ulazi u složene odnose sa drugima. Da bi viševićijski organizam, kao društvo ćelija, mogao da funkcioniše, živi i dalje se razmnožava, ćelije moraju da se odreknu dela svoje autonomije u smislu da moraju deliti resurse jedne sa drugima, moraju se kontrolisano deliti, moraju biti (samo)uništene ukoliko su defektne (Kamerer 2024:30–31). Kooperacija je selektovana zato što je adaptivna. U dubokoj evolucionoj istoriji za neke jednoćelijske organizme bilo je bolje da se odreknu svoje autonomije i usvoje model kooperacije sa drugim jednoćelijskim organizmima (Kamerer 2024:201–204).

Ćelije raka se odmeću od ove organizacije. U neku ruku, metaforički rečeno, ćelije raka možemo posmatrati

kao članove *La Cosa Nostra*. One praktično ne proizvode ništa korisno za ostatak organizma, otimaju sve što mogu, uvećavaju svoj broj, varaju regulatorne mehanizme, infiltriraju se u delove organizma slično kao što se mafija infiltrira u policiju, političke krugove, sudove, medije i radničke sindikate.⁵ Čelije raka odbacuju „prosocijalne norme” uništavajući tako svoju okolinu. Zbog svog parazitiskog karaktera, uništavajući svoju okolinu vode i sebe u propast. Prikazaću dva modela iz autorkine knjige koji se zasnivaju na ideji raskida kooperacije između ćelija, teoriju organizacionog polja tkiva (TOPT), a zatim i atavistički model (AM).

Teorija organizacionog polja tkiva

Dve osnovne teze ovog viđenja raka glase: 1) osnovno stanje ćelije je deoba, a ne mirovanje i 2) karcinom je rezultat poremećaja u arhitekturi tkiva (Kamerer 2024:177–178). Arhitektura tkiva je emergentno (dakle, nesvodivo) svojstvo koje nastaje udruživanjem više ćelija (Bertolaso 2016; Kamerer 2024:189). Ovaj model nastao je delom kao reakcija na MKE, to jest uviđom da genetičke mutacije na nivou ćelije ne mogu da objasne rak. Težište se u TOPT-u prenosi na širu sredinu u kojoj rak živi. Filozofski relevantna ideja iza ovog pristupa je da holistički pristup ima prednost nad redukcionističkim (Soto and Sonnenschein 2011). Ključna poruka modela je da istraživanje treba obavljati u široj okolini raka, a ne na nivou genetskih promena pojedinačnih ćelija.

⁵ Poređenje ćelija raka sa članovima mafije ne javlja se u autorkinoj knjizi, ali nije prvi put istaknuto u ovom prikazu (vidi Adamek and Stoj 2014).

Atavistički model raka

Središnja teza atavističkog modela je tvrdnja da rak predstavlja povratak ćelija, recimo kao odgovor na stres, u jedno primitivno (atavističko) stanje u kojem su bili naši prastari jednoćelijski preci. Rak nije rezultat nasumičnih mutacija u genima, već je posledica ponovnog aktiviranja primitivnih mehanizama održanja koji već postoje u našim ćelijama kao njihovo evolutivno nasleđe. Na primer, Varburgov efekat objašnjava se time da je okolina na Zemlji pre oko dve milijarde godina bila hipoksična i da se zbog toga ćelije raka ne oslanjaju na kiseonik već na primitivan i neefikasan proces kakav je fermentacija šećera u procesu proizvodnje energije (Fanchon and Stephanou 2024; Kamerer 2024:70; Kamerer 2024:232). Zbog povratka u ovo arhaično stanje dolazi do raskida kooperacije među ćelijama. U nekom smislu, posmatranje ćelija karcinoma predstavlja pogled u našu izuzetno daleku evolucionu prošlost (Kamerer 2024:197).

Kritički osvrt

Svirepi suparnik: filozofija raka autorke Eve Kamerer predstavlja vrlo izazovnu i vrlo zanimljivu knjigu vrednu (višestrukog) čitanja. Iako je u nekim delovima veoma stručno orijentisana (najviše druga glava), može se reći da je najveći deo knjige, naročito onaj u kojem se izlažu modeli objašnjenja karcinoma, pisan na način koji je dostupan nešto široj publici koja ne mora nužno biti samo filozofska. Rak je, usudujemo se da kažemo, istovremeno zastrašujuća i fascinantna pojava čiji uzroci predstavljaju predmet interesovanja ljudi iz najrazličitijih oblasti.

Prva glava knjige može se protumačiti i kao uvod u osnovne mehanizme teorije evolucije koji bi mogao

biti od koristi svima koji se zanimaju za tu oblast, kao i za filozofiju biologije i filozofiju evolucije. *In toto*, ova knjiga je najpre usmerena ka filozofskoj publici, ali takođe je pogodna i za one koji žele da uče o ovoj bolesti i njenom evolucionom objašnjenju.

U knjizi se zastupa interpretacija selekcije koja je istovremeno i efektivna i skromna. Naime, ne moramo da se obavežemo na metafizički status selekcije da bismo mogli da ubiramo njene heurističke plodove. To je idealna pozicija, jer sa malo obavezivnja dobijamo (potencijalno) mnogo. Takođe, pluralizam po pitanju modela koji se brani u ovoj knjizi jeste njen bitan element. Nauka treba da ima mogućnost da iz više perspektiva posmatra jednu pojavu, što modeli omogućuju. Kompozicija knjige (organizacija poglavlja) takođe zaslužuje pohvalu. Ona ima vrlo elegantnu logičku strukturu i pisana je jasnim jezikom. Stoga je zaključak da je autorka na zadovoljavajući način izvršila zadatak koji je sebi postavila.

Jedina zamerka koja bi se eventualno mogla uputiti glasi da bi drugo poglavlje knjige, koje treba da opravda primenu selekcionog objašnjenja na rak i da argumentuje u korist shvatanja raka kao darvinovske populacije, moglo biti malo opširnije i potencijalno više „školski” napisano. U ovoj formi, ono je pisano za struku, dok su druga dva poglavlja dosta pristupačnija za razumevanje. Osnovni evolucionni mehanizmi, vrste modela u nauci i konkretni modeli karcinogeneze i metastaze vrlo su jasno prikazani (prva i treća glava), dok je središnja diskusija nešto složenija. Utisak je da se više argumentacija na tom mestu prepliće i deluje kao da je čitaocu potrebno više predznanja nego za čitanje druge dve glave. To je ipak razumljivo s obzirom na složenost teme.

Iako je usmerena ka selekcionom objašnjenju raka, knjiga zaslužuje pažnju onih koji žele da unaprede svoje znanje o toj bolesti u smislu njenih ključnih osobina, ali i o osnovnim mehanizmima evolucije, uslovima pod kojima selekcija funkcioniše, interpretacijama selekcije kao sile kao i skorašnjim diskusijama o doseg i značaju selekcionih objašnjenja. Autorka je obavila izuzetan posao u izlaganju veoma složene teme, ubedljivo je pokazala svoje argumente u korist prednosti evolucionog objašnjenja karcinogeneze i metastaze i na taj način donela značajan naučni doprinos razumevanju evolutivnog objašnjenja raka na našem jezičkom prostoru. Zbog svega navedenog najtoplije preporučujemo ovu knjigu.

Literatura

- Adamek, Dariusz, and Anastazja Stoj. 2014. “Cancer as a ‘mafia’ within the body: A proposition of conceptual approach that seems congruent to the complex biology of the disease.” *Integrative Cancer Science and Therapeutics* 1(3):51–52.
- Bertolaso, Marta. 2016. *Philosophy of Cancer: A Dynamic and Relational View*. Dodrecht: Springer.
- Bokulich, Alisa. 2011. “How Scientific Models Can Explain”. *Synthese* 180(1):33–45. Retrieved September 27, 2025 (<https://doi.org/10.1007/s11229-009-9565-1>).
- Brestoff, Jonathan R. 2025. “Mitochondrial Swap from Cancer to Immune Cells Thwarts Anti-Tumour Defences.” *Nature* 638(8049):42–43. Retrieved September 27, 2025 (<https://doi.org/10.1038/d41586-025-00077-4>).
- Ding, Li, Benjamin J. Raphael, Feng Chen, and Michael C. Wendl. 2013. “Advances for Studying Clonal Evolution in Cancer.” *Cancer Letters* 340(2):212–19. Retrieved September 27, 2025 (<https://doi.org/10.1016/j.canlet.2012.12.028>).

- Fanchon, Eric, and Angélique Stéphanou. 2024. "Is Cancer Metabolism an Atavism?" *Cancers* 16(13):2415. Retrieved September 27, 2025 (<https://doi.org/10.3390/cancers16132415>).
- Godfrey-Smith, Peter. 2009. *Darwinian Populations and Natural Selection*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Kamerer, Eva. 2024. *Svirepi suparnik: filozofija raka*. Beograd: Fedon.
- Laplane, Lucie, Anais Lamoureux, Harley I. Richker, Gissel Marquez Alcaraz, Angelo Fortunato, Zachary Shaffer, Athena Aktipis, Paul S. Mischel, Anya Plutynski, Jeffrey P. Townsend, and Carlo C. Maley. 2025. "Applying Multilevel Selection to Understand Cancer Evolution and Progression." *PLoS Biology* 23(7):e3003290. doi:10.1371/journal.pbio.3003290.
- Nowell, Peter. 1976. "The Clonal Evolution of Tumor Cell Populations." *Science* 194(4260):23–28.
- Soto, Ana, and Carlos Sonnenschein. 2011. "The tissue organization field theory of cancer: A testable replacement for the somatic mutation theory." *Bioessays* 33(5):332–340. Retrieved September 27, 2025 (<https://doi.org/10.1002/bies.201100025>).
- Sundararajan, Srinath, Aye M. Thida, Sujitha Yadlapati, Shiva Kumar R. Mukkamalla, and Supriya Koya. 2025. "Metastatic Melanoma." In *StatPearls*. Treasure Island (FL): StatPearls Publishing. Pristupljeno 27. septembra 2025. (<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK470358/>).
- Vendramin, Roberto, Kevin Litchfield, and Charles Swanton. 2021. "Cancer evolution: Darwin and beyond." *The EMBO Journal* 40:e108389. Retrieved September 27, 2025 (<https://doi.org/10.15252/embj.2021108389>).