



ПЕРИОДИКА

Серија

Годишњаци

Координатор издавачке делатности

Проф. др Михаило Антовић

Филозофски факултет у Нишу

Департман за филозофију

Редакција

Филозофског прегледа

Доц. др Душан Миленковић, уредник

Доц. др Иван Николић, секретар

Доц. др Милан Јовановић, секретар

Проф. др Слађана Ристић Горгиев

Проф. др Зоран Димић

Проф. др Бојан Благојевић

Проф. др Биљана Радовановић

Проф. др Горан Ружић

Доц. др Растислав Динић

Доц. др Марија Гласновић Каменовић

Међународни уређивачки одбор:

Dan Zeman, Institute of Philosophy, University of Warsaw, Poland

Alexander Gungov, Department of Philosophy, University St Kliment Ohridski,

Sofia, Bulgaria

Jaroslava Vidrova, Department of Philosophy, University of Trnava, Slovakia

Hrvoje Jurić, Odsjek za Filozofiju, Univerzitet u Zagrebu, Hrvatska

Una Popović, Odsek za filozofiju, Univerzitet u Novom Sadu

Адреса

Филозофски факултет у Нишу

Ћирила и Методија 2

Copyright....Филозофски факултет у Нишу
Филозофски преглед излази једном годишње.

Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

УДК 1

ISSN 3042-1926

ФИЛОЗОФСКИ ПРЕГЛЕД

Год. II, број 2, 2025



Ниш 2025.

PERIODICALS

Series

Annuals

Head of Publishing

Full Professor Mihailo Antović, PhD

Faculty of Philosophy, Niš

Department for Philosophy

Editorial Board

Philosophical Review

Dušan Milenković, Editor

Ivan Nikolić, Secretary

Milan Jovanović, Secretary

Sladana Ristić Gorgiev

Zoran Dimić

Bojan Blagojević

Biljana Radovanović

Goran Ružić

Rastislav Dinić

Marija Glasnović Kamenović

International Editorial Board:

Dan Zeman, Institute of Philosophy, University of Warsaw, Poland

Alexander Gungov, Department of Philosophy, University St Kliment Ohridski,
Sofia, Bulgaria

Jaroslava Vidrova, Department of Philosophy, University of Trnava, Slovakia

Hrvoje Jurić, Odsjek za Filozofiju, Univerzitet u Zagrebu, Hrvatska

Una Popović, Odsek za filozofiju, Univerzitet u Novom Sadu

Address

Faculty of Philosophy, Niš

18000 Niš

Ćirila i Metodija 2

Copyright....Филозофски факултет у Нишу

Philosophical Review has been published annually.

САДРЖАЈ

ЧЛАНЦИ

Ђурица Стојановић СИНГЕРОВ ДОПРИНОС ТЕОРИЈИ ГРАЂАНСКЕ НЕПОСЛУШНОСТИ	13
---	----

Соња Милошевић ДЈУИ И ЛИПМАН – ШКОЛА И ФИЛОЗОФИЈА ЗА ДЕЦУ КАО МОДЕЛ ИСТРАЖИВАЧКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ	27
--	----

Милан З. Јовановић, Растислав Динић ЧИТАЊЕ ФИЛОЗОФСКОГ ТЕКСТА КАО МЕТОДИЧКИ ПРОБЛЕМ ...	39
--	----

ПРЕВОДИ

Томас Адацијан ДЕФИНИЦИЈА УМЕТНОСТИ	61
--	----

Ели Андерсон, Синтиа Вилет, Диана Мејерс ФЕМИНИСТИЧКЕ ПЕРСПЕКТИВЕ НА СОПСТВО	87
---	----

ЕРАТУМ	113
--------------	-----

УПУТСТВО АУТОРИМА	115
-------------------------	-----

CONTENTS

ARTICLES

Đurica Stojanović SINGER'S CONTRIBUTION TO THE THEORY OF CIVIL DISOBEDIENCE	13
---	----

Sonja Milošević DEWEY AND LIPMAN - SCHOOL AND PHILOSOPHY FOR CHILDREN AS A MODEL OF COMMUNITY OF INQUIRY	27
--	----

Milan.Z. Jovanović, Rastislav Dinić READING PHILOSOPHICAL TEXTS AS A TEACHING-METHODS PROBLEM	39
---	----

TRANSLATIONS

Thomas Adajian DEFINITION OF ART	61
---	----

Ellie Anderson, Cynthia Willett, Diana Meyers FEMINIST PERSPECTIVES ON THE SELF	87
--	----

ERRATUM	113
---------------	-----

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS	115
--------------------------------	-----

РЕЧ УРЕДНИКА

Осим нових ауторских текстова, које доноси наш други број *Филозофског прегледа*, у овом броју започињемо једну нову праксу која би према нашој замисли требало да се устали и у наредним бројевима. Наиме, наше наставно искуство на Департману за филозофију на Филозофском факултету у Нишу годинама нам указује на озбиљан мањак превода прворазредне филозофске литературе новијег датума на српски језик. Стога смо се одлучили да уз значајно ангажовање наших сарадника и студената од овог броја почнемо да објављујемо преводе на наш језик изузетно значајних и рецентних филозофских текстова. Овај пут смо се одлучили за два текста изворно објављена на чувеном порталу Stanford Encyclopedia of Philosophy. Уз љубазно ангажовање нашег сарадника Ђорђа Лазаревића успели смо да добијемо сагласност редакције овог портала за објављивање превода на српски језик, али и појединачну сагласност самих аутора. Овим путем се захваљујемо како редакцији овог портала, тако и самим ауторима. Надамо се да ће објављивање ових превода бити од користи како студентима филозофије и других наука, тако и осталим научницима и истраживачима.

Зоран Димић

Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
18105 Ниш • Ђирила и Методија 2 • Пош. бокс 91
Телефон-центра: (018) 514-312
Деканат: 514-311 • Факс: 514-310
имејл: info@filfak.ni.ac.rs



University of Niš
Faculty of Philosophy
18105 Niš • Ćirila i Metodija 2 • P.O. Box 91
Phone: +381 18 514312
Dean's office: +381 18 514311 • Fax: +381 18 514310
e-mail: info@filfak.ni.ac.rs

Ератум (erratum) за ФИЛОЗОФСКИ ПРЕГЛЕД, Год. I, број 1, 2024

<https://doi.org/10.46630/fpre.1.2024>

Err.1: стр. IV, 57, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74.

Поменуте странице садрже име ауторке Мина Радовановић.

Исправка: име ауторке је грешком пермутовано. Требало би да стоји **Мина Радивојевић**.

Уредник Филозофског прегледа

Проф. др Зоран Димић

Продекан за научноистраживачки рад



Проф. др Сања Игњатовић

ЧЛАНЦИ

ARTICLES

Ђурица Стојановић¹
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

Оригинални научни рад
UDK 172.1:323.25
Примљено: 20.11.2024.

Одобрено за штампу: 03.03.2025.
DOI: <https://doi.org/10.46630/fpre.2.2025.1>

СИНГЕРОВ ДОПРИНОС ТЕОРИЈИ ГРАЂАНСКЕ НЕПОСЛУШНОСТИ^{2 3}

Сажетак: Циљ овог рада је указивање на Сингеров допринос теорији грађанске непослушности. Како Сингер своју концепцију грађанске непослушности излаже критикујући Ролса, у првом делу рада ће бити изложено Ролсово схватање грађанске непослушности, те ће затим анализом Сингерових критика бити показана одређена разилажења у њиховим схватањима. Аргументоваћу у прилог томе да највећи отклон од Ролса уједно представља и Сингеров допринос теорији грађанске непослушности, а огледа се у специфичним условима и разлозима за оправдање грађанске непослушности. На тај начин се Сингеровом концепцијом грађанске непослушности проширује домен оправданих чинова грађанске непослушности.

Кључне речи: грађанска непослушност, Питер Сингер, Џон Ролс, либерална концепција, еколошки протести, блокаде.

Увод

Тематика (грађанске) непослушности присутна је у историји људске мисли и праксе још од античких времена. Но, тек након протеста и успеха до којих је дошао Покрет за грађанска права у САД-у (Civil Rights Movement) шездесетих година прошлог века, грађанска непослушност постаје значајна тема унутар филозофских расправа и постаје питање око кога скоро свако има понешто да каже. До тада активност и питање које је најчешће преокупирало само мисли политичких активиста и усамљених бораца за промене, сада постаје тема од великог значаја за филозофе политике и морала. *Теорија правде* (1971), књига коју је написао амерички филозоф Џон Ролс (John Rawls), била је пресудна за смер и оквир у коме ће се одвијати дискусија о грађанској непо-

¹ djurica.stojanovic@filfak.ni.ac.rs

² Текст представља прерађен део из мастер рада под насловом *Грађанска непослушност или не – случај блокаде путева у Србији*, одбрањеног у новембру 2023. године на Филозофском факултету Универзитета у Нишу.

³ Ово истраживање подржало је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор бр. 451-03-137/2025-03/ 200165).

слушности наредних пола века, а у којој је понуђена концепција грађанске непослушности која се сматра за стандардно либерално схватање и на коју се готово сваки теоретичар грађанске непослушности морао осврнути у свом раду.

Питер Сингер (Peter Singer), један од најпознатијих живих утилитариста, пионир савремене утилитаристичке етике која се бави моралним статусом животиња и пионир ефективног алтруизма, управо је један од учесника дискусије о грађанској непослушности. По мишљењу многих, он није био само пуки учесник, већ јој је у значајној мери и допринео својом концепцијом грађанске непослушности изложеној у књигама *Демократија и непослушност* (1973) и *Практична етика* (1979, 1993, 2011), а коју је делом изградио на критици Ролсове концепције.

Циљ овог рада је указивање на Сингеров допринос теорији грађанске непослушности, који се огледа у специфичним условима и разлозима који могу оправдати чин грађанске непослушности. У првом делу рада, изложићу Ролсову концепцију грађанске непослушности, јер је то неопходно како бих указао на сличности и разлике између Ролсове и Сингерове концепције. Након препознавања њихових сличности, анализом критика које Сингер упућује Ролсу ћу показати где се налазе потенцијалне разлике у њиховим схватањима и указати на онај део Сингерове концепције који представља одклон од Ролса, те уједно представља и допринос савременој теорији грађанске непослушности.

Ролсова концепција грађанске непослушности

Као што сам већ напоменуо, Ролс у *Теорији правде*, под утицајем борбе Мартина Лутера Кинга и покрета за људска права у Америци, излаже концепцију грађанске непослушности која се у литератури најчешће сматра стандардном. По Ролсу, грађанска непослушност је:

[...] јавни, ненасилни, мада свјесно политички чин супротан закону, који се обично изводи са циљем да изазове промјену у закону или политикама власти. Дјелујући на овај начин ословљава се осјећај за правду већине у заједници и објављује се да, према нечијем промишљеном схватању, нијесу поштовани принципи друштвене сарадње међу слободним и једнаким људима. (Ролс 1998: 330)

Дакле, да би неки чин протеста могао да се окарактерише као грађанска непослушност он најпре мора бити извршен у јавном простору и мора представљати јавни вид објављивања поруке или политичког захтева због кога грађани протестују. Но, чин грађанске непослушности није само јавни, већ и политички, јер су намераване поруке које грађани желе да пренесу или политички захтеви који по њиховом промишљеном схватању треба да буду испуњени устројени принципима правде којима се уређује устав демократске државе у којој се протести дешавају. Такође, не само да чин протеста бива устројен или вођен принципима правде, већ у њима чин налази и своје оправдање (Ролс 1998: 332).

Да би се то постигло, Ролс наводи да се грађани који учествују у грађанској непослушности позивају на „[...] заједнички прихваћено схватање правде које лежи у основи политичког поретка“ (Ролс 1998: 332), што у пракси значи да грађани који не учествују у чину грађанске непослушности (За Ролса то је већина у неком друштву) и којима се учесници грађанске непослушности обраћају, треба да преиспитају и пропитају тренутно стање у друштву и да самим тим пробају да увиде не само неправду због које су грађани приступили акту грађанске непослушности, већ и разлоге који су до ње довели.

Такође, чин грађанске непослушности мора имати форму ненасилног протеста. Најважнији разлог за ненасилан вид протеста лежи у карактеристикама комуникативности и искрености грађанске непослушности које се огледају у схватању грађанске непослушности „као коначног израза нечијег случаја“ (Ролс 1998: 333). Другим речима, грађанска непослушност представља искрено и добро промишљено обраћање суграђанима као нама једнакима и покушај исказивања незадовољства и указивања на разлоге тог незадовољства, који се огледају у праксама или политикама које припаднике мањинске групе нису узимале као једнаке већинској групи, тј. у „непоштовању принципа друштвене сарадње међу слободним и једнаким људима“. Дакле, није реч о ненасилности као виду својеврсне политичке тактике за коју сматрамо да би била успешнија од насилног протеста, већ грађанска непослушност, да би била грађанска непослушност, јесте и мора бити ненасилна.

Искреност учесника грађанске непослушности се такође исказује и у Ролсовом разумевању грађанске непослушности као „[...] изражавања непослушности закону унутар граница привржености праву, мада је на његовој спољашњој ивици“ (Ролс 1998: 333). Ролс овде не каже ништа друго до то да протестанти приликом кршења одређених закона своју искреност и добронамерност исказују и чињеницом да поседују спремност прихватања свих легалних консеквенци својих поступака. Неки филозофи, попут Вилијама Шојермана (William E. Scheuerman), спремни су да тврде да је приврженост праву (*fidelity to the law*), тј. тежња за очувањем правног поретка у целини, најзначајнија карактеристика Ролсове концепције грађанске непослушности. Шојерман на примеру Едварда Сноудена (Edward Snowden) нуди мало другачије разумевање Ролсове идеје привржености праву и аргументује да у неким случајевима она не само да може бити пресудан фактор за просуђивање о томе да ли неки чин протеста јесте или није грађанска непослушност, већ и да у тим случајевима захтев за прихватање последица кршења закона не би био нужан, те да можемо имати примере оправдане грађанске непослушности и у случајевима када починилац није осуђен за своја дела, али јесте на други начин показао и доказао приврженост правном систему у целини (Scheuerman 2014).

Дакле, ово су карактеристике Ролсове дефиниције грађанске непослушности, које један чин протеста мора да задовољи уколико се он може назвати грађанском непослушношћу. Но, сем дефиниције, Ролс наводи и услове за оправданост грађанске непослушности, што у пракси значи да неки чин може бити чин грађанске непослушности, а да у исто време не буде и опра-

вдан (Стојановић 2024: 47). Три су услова које Ролс препознаје (Ролс 1998: 338–340). Први услов каже да је грађанска непослушност реакција на кршење принципа правде, а Ролс упозорава да се ваља ограничити на што јасније и недвосмисленије примере њихових кршења, што најчешће значи кршење првог принципа. Други услов нам каже да је ступање у грађанску непослушност оправдано или након што су исцрпљени сви легални начини протестовања или уколико није (више) разложно користити се легалним средствима побуне, док нам трећи скреће пажњу на важност усклађивања тајминга наше грађанске непослушности са другим групама које желе да протестују на исти начин, а све у циљу спречавања урушавања ефикасности праведног устава, које може да произиђе уколико у држави има пуно потиснутих група које у исто време практикују грађанску непослушност. Стога, уколико одређени чин задовољи дефиницију и поменуте услове, он према Ролсовој концепцији може бити окарактерисан као чин оправдане грађанске непослушности. Сада ћу се окренути анализи Сингерове концепције.

Сингерова концепција грађанске непослушности

Читајући делове књиге *Демократија и непослушност*, у којима аустралијски филозоф даје своје разумевање грађанске непослушности, може се увидети да је био под великим утицајем Раселових (Bertrand Russell) ставова, који је шездесетих година прошлог века аргументовао у прилог томе да грађанска непослушност јесте оправдан начин протестовања против тадашњих нуклеарних политика Велике Британије (Russell 1969: 153–159). Наводећи и анализирајући Раселово схватање, Сингер разликује: 1) непослушност којом се жели постићи публицитет односно видљивост у јавном простору (*disobedience for publicity*), што би по Сингеру било Раселово схватање грађанске непослушности и 2) непослушност која за циљ има апеловање на већину да преиспита одређене одлуке или политике које су донесене, што би по Сингеру била Ролсова концепција грађанске непослушности (Singer 1974: 72–92).

Иако се Сингер труди да их разликује, може се приметити да су ова два схватања неретко заједно присутна приликом практиковања грађанске непослушности и да су у пракси толико испреплетена да је тешко одупрети се закључку да је грађанска непослушност често, а можда и увек, управо и једно и друго: и акт којим се жели обратити јавности/већини како би се исказао свој, за већину непознат, случај незадовољства и постојеће неправде, као и акт којим се жели обратити јавности/већини да преиспита своје одлуке које су довеле до тог незадовољства и постојеће неправде.

Изгледа се да је и Сингер можда то негде имао на уму, јер у поглављу које посвећује другом разумевању непослушности он претпоставља и не разматра подробније све оне његове карактеристике о којима је већ говорио када је анализирао прво схватање, те само потцртава да је сада реч о форми непослушности која за циљ има „подстицање већине да преиспита одлуку коју је

донела“ (Singer 1974: 84). Но, како Сингер своју теорију обликује за државу представничке демократије, у којој постоје озбиљне неправде које узрокују грађанску непослушност, може се указати на још један случај који би подржао тезу да је грађанска непослушност у пракси најчешће продукт оба Сингерова схватања. Наиме, уколико имамо случај представничке демократије, можемо замислити ситуацију где политички представници, у име грађана које представљају, доносе одлуку која је неправедна, а да грађани нису свесни тог процеса или да нису свесни неправедности те одлуке. На тај начин бисмо имали грађанску непослушност која протестује против донесених одлука, а која је и једно и друго: и упознавање већине са нашим случајем и указивање на одлуку која је у њено име донета од стране политичких представника.

Непослушност схваћена као начин за долажење до публицитета и видљивости у јавности, а све са циљем изношења свог, до тада незаступљеног, случаја у јавном простору и изношења разлога који су довели до незадовољства и протеста, не сме бити форма принуђивања већине, или како би то Сингер рекао: „Средство је представљања случаја већини, пре покушај убеђивања него принуђивања“ (Singer 1974: 74). Разлози који су нас навели на непослушност и непоштовање како закона који кршимо, тако и демократске процедуре одлучивања, која је за Сингера веома битна – морају бити веома озбиљни, тј. морају бити довољни да оправдају нашу непослушност и самим тим наше занемаривање разлога за послушност коју имамо у легитимним демократијама. Сингер не даје коначан одговор на питање који су све разлози довољно озбиљни како би могли да оправдају наше кршење закона са намером да укажемо јавности на њих и сматра како је то најчешће питање индивидуалних ситуација. Но, сматра да је непослушност сигурно оправдана када су повређена „права од суштинског значаја за наставак постојања процедуре одлучивања у оном облику који је и дао разлоге за послушност“ (Singer 1974: 72).

Очување демократске процедуре одлучивања, коју Сингер разуме као постизање правичног и толерантног компромиса између различитих друштвених актера, постиже се и ненасилним аспектом непослушности. Попут Ролса и Сингер сматра да ненасиље није и не треба бити одраз тактичког расуђивања учесника непослушности, већ суштинска карактеристика протеста којим се исказује непослушност зарад достизања видљивости у јавном простору. У супротном, не само да би насилна непослушност била велики удар на демократску процедуру одлучивања, већ бисмо у најмању руку замаглили границу између непослушности зарад видљивости и непослушности зарад принуде, те на тај начин не бисмо могли да их разликујемо и у крајњем случају оправдамо.

На крају, још једна занимљива карактеристика, коју грађанска непослушност треба да поседује према Сингеровом мишљењу, јесте прихватање казне за кршење закона приликом протестовања. Наиме, слично као и Ролсовој концепцији и у концепцији аустралијског филозофа имамо указивање на важност прихватања правних последица за непослушност. Као у случају ненасиља, и овде није реч о тактичком моменту који би се огледао у томе што би прихватање казне имало позитивне последице по видљивост нашег случаја у јавности

и на тај начин довело такође и до позитивних реакција већине, већ је пре свега реч о жељи и потреби за очувањем демократског процеса одлучивања који не сме бити под ударом више него што је то нужно приликом акта непослушности (Singer 1974: 83). Избегавање или неприхватање казне за наше непоштовање законског оквира би свакако био један од озбиљнијих случајева који би претили његовом очувању.

Сингерова критика Ролсове концепције

Из свега до сада изложеног, може се приметити да Ролсова и Сингерова концепција грађанске непослушности имају доста сличности. Иако Сингер не даје експлицитну дефиницију грађанске непослушности, ипак се код њега могу уочити оне карактеристике и услови о којима и Ролс говори када нуди своју концепцију. Дакле, у питању је чин којим се крши одређени закон и који је по својој форми, а не из тактичких разлога, *ненасиљан* (Singer 1974: 82) (Ролс 1998: 333), који је вид *јавне поруке или обраћања јавности/већини* (Singer 1974: 74) (Ролс 1998: 333), а који мора бити праћен *прихватањем правних последица* својих поступака, зарад подржавања *правних начела* и зарад очувања и поштовања *демократске процедуре одлучивања* (Singer 1974: 83), односно зарад *привржености праву* и зарад очувања ефикасности *праведног устава* и постојећег *уставно-демократског система* (Ролс 1998: 333–334, 341–342).

Упркос овоме, Сингер даје неколико аргумената којима жели да критикује Ролсово гледиште како би указао на његове потенцијалне недостатке и како би показао да је његова концепција у одређеним случајевима погоднија од Ролсове. Упуштајући се у критику, Сингер наводи два значајна места која нису по његовој вољи и која су у блиској вези са Ролсовим схватањем грађанске непослушности као начином којим се ословљава *осећај за правду* већине у датом друштву. Будући да се критика добрано заснива на тумачењу „осећаја за правду“, Сингер најпре читаоцима даје на увид своје разумевање Ролсовог концепта и каже да:

Читалац може приметити да горе цитирана реченица садржи референцу на „осећај за правду већине“ и на „принципе друштвене сарадње међу слободним и једнаким људима“. Ролсово оправдање грађанске непослушности у великој мери зависи од идеје да заједница има осећај за правду који је јединствен и око кога се сви слажу, макар у пракси ако не у свим теоретским детаљима. Нарушавање ових прихваћених друштвених основа јесте оно што легитимише непослушност. (Singer 1974: 87)

Као што сам у првом поглављу овог рада показао, Ролс заиста јесте сматрао да грађанска непослушност може бити оправдана уколико су нарушени принципи праведне друштвене сарадње, тј. када су одређене неправде прихваћена пракса датог друштва или чак можда и самог његовог уређења. Но, као што се могло видети, чини се да би и Сингер рекао да нарушавање праведне друштвене сарадње, односно нарушавање правичног компромиса у друштву и

нарушавање „демократског процеса одлучивања“ о битним и значајним питањима може бити разлог за протест и грађанску непослушност. Можда из овог разлога Сингерове критике и нису директно усмерене на тај део Ролсове концепције, већ на „осећај за правду већине и на прихваћено схватање правде које је у основи политичког поретка“.

Наиме, Сингер најпре тврди следеће:

Из његовог гледишта да је грађанска непослушност оправдана „принципима правде који уређују устав и друштвене установе уопште“, Ролс повлачи консеквенцу да се „приликом оправдања грађанске непослушности не позива на принципе личног морала или на верске доктрине“... Већ се позива на заједнички прихваћено схватање правде које лежи у основи политичког поретка. (Singer 1974: 87–88)

Ово Сингер сматра озбиљним ограничењем домена могућих оправдања грађанске непослушности и, како би подупрео своју тврдњу, даје нам два аргумента који то треба да покажу.

Први приговор огледа се у следећем питању: „Ако је непослушност апеловање на заједницу, зашто само може бити апел који се позива на принципе које заједница већ прихвата? Зашто нечија непослушност не би могла бити оправдана ако је у сврхе апела на већину да измени или прошири заједничку концепцију правде?“ (Singer 1974: 88). Међутим, овде Сингер заборавља две ствари. Прво, када Ролс говори о грађанској непослушности он готово увек говори у контексту друштва које је близу праведном (*nearly just society*) и друго, Ролс оставља могућност за промену концепције правде у друштву и не каже да грађанска непослушност није неоправдана када неко жели да прошири или промени концепцију правде коју не дели са већином друштва.

Под близу праведним друштвом, Ролс подразумева друштво „које је у највећем дијелу добро уређено, али у коме се ипак дешавају нека озбиљна кршења правде“ и напомиње да се његова теорија грађанске непослушности „тиче улоге и примјерености грађанске непослушности према легитимно установљеној демократској власти“ (Ролс 1998: 330). Питање којим се Ролс пре свега бави и на које жели да одговори јесте да ли грађанска непослушност јесте оправдана у скоро праведном демократском друштву. То је систем који иначе добро функционише, али у коме се ипак дешавају одређене неправде које су довољно озбиљне да захтевају одговор грађанства у виду грађанске непослушности, то јест у виду кршења закона које иначе не би требало кршити, а све са циљем обраћања јавности како би се те неправде мењале. Ролс сматра да је такво друштво устројено принципима правде око којих би се сви његови чланови сложили у првобитном положају и да би чланови тог друштва имали осећај за правду, који представља „дјелотворну жељу да се примијене принципи правде и да се дјелује на основу њих и стога с гледишта правде“ (Ролс 1998: 502). Ролс, дакле, претпоставља да се ради о скоро праведном друштву у коме грађани имају осећај за правду и покушава да и у таквом друштву покаже да постоји улога и место грађанској непослушности. Ово је за њега изазовно питање, јер

у друштву које је скоро праведно постоји дужност поштовања закона који су донесени на легитиман демократски начин, закона који се приликом грађанске непослушности крше. Дакле, уколико такво друштво постоји или уколико би постојало, грађанска непослушност би била оправдана под оним условима које нам Ролс наводи, а које сам навео у првом делу овог рада.⁴ Може се приметити да Ролсов приступ није радикално другачији од Сингеровог, јер Сингер разматра питање грађанске непослушности у оквиру правичне демократске процедуре одлучивања, то јест у оквиру демократског друштва.

Међутим, то не значи да Ролс, а ово је друга ствар коју Сингер заборавља, не оставља могућност да грађанска непослушност буде оправдана приликом радикалнијих друштвених промена. Он на више места каже како оставља простор за реформу или радикалну промену концепције правде у друштву које није близу праведном, што ће рећи недемократско, неправедно или друштво нелегитимних држава и режима. И не само то, већ каже како грађанска непослушност, као ненасилни вид супротстављања, засигурно јесте оправдан вид трансформисања таквих неправедних режима, али да, узевши у обзир карактеристичност ситуације, вероватно неће уродити плодом, већ ће бити потребан милитантнији вид отпора (Ролс 1998: 330, 334, 422–423).

Овим увидима може се наслутити да Сингер нуди лажну дилему када каже да је Ролсова концепција или идеална, те нам не може помоћи приликом наших реалних проблема, или да неоправдано искључује могућност коришћења грађанске непослушности као начина радикалнијег приговора заједничкој концепцији правде (Singer 1974: 89). Уколико разумемо Ролсову концепцију грађанске непослушности као идеалну, у којој највећим делом расправља о њеној оправданости у скоро праведном друштву где се како смо видели и поставља питање њене оправданости, то нам не даје за право да кажемо да Ролс искључује могућност њеног оправдања приликом радикалнијих отпора систему. Уколико наше друштво није скоро праведно друштво (није друштво о коме Ролс пре свега говори), већ постоје озбиљне неправде које захтевају велике промене, а које су како Сингер каже наши реални проблеми, онда би нам Ролс рекао да грађанска непослушност јесте оправдан вид отпора, али би нас такође упозорио да њеним практиковањем вероватно нећемо доћи до жељених промена.

Други Сингеров аргумент, којим жели да укаже на проблем у Ролсовој концепцији, повезан је са карактером грађанске непослушности који се огледа у томе да се „приликом оправдања грађанске непослушности не позива на *принципе личног морала или на верске доктрине*... Већ се позива на заједнички прихваћено схватање правде које лежи у основи политичког поретка“. Сингеровим речима:

⁴ За увод у детаљније разумевање Ролсове концепције консултовати поглавља 55–59. у Теорији правде (Ролс 1998: 330–354), као и текст „Liberalism: John Rawls and Donald Dworkin“ Александра Кауфмана (Alexander Kaufman) (Kaufman 2021).

Није најјасније шта тачно значи ова фраза (принципи личног морала или верске доктрине прим. аут.), али како је Ролс супротставља, заједнички прихваћеној концепцији правде која лежи у основи политичког поретка, можемо сматрати да подразумева сва гледишта која нису део ове заједничке концепције. То представља знатну рестрикцију, с обзиром на Ролсов став да постоје битне области морала које су изван подручја правде. (Singer 1974: 89)

Наиме, у овом делу анализе грађанске непослушности, Ролс говори о њеном политичком карактеру и жели да нагласи да је грађанска непослушност увек политички чин и то „[...] не само у смислу да је упућен већини која има политичку моћ, него и зато што је то чин који се усмјерава и оправдава политичким принципима, то јест, принципима правде који уређују устав и друштвене установе уопште“ (Ролс 1998: 332).⁵ Дакле, реч је о томе да грађанска непослушност мора бити схваћена као политички чин који се не сме заснивати на појединачним партикуларним или групним интересима, већ на заједничким политичким интересима које читаво друштво дели и има. Заснивајући се на заједничким политичким интересима, она се позива и на заједнички прихваћено схватање правде, то јест позива се на оне уставне принципе сарадње међу једнаким људима, којима је демократско друштво устројено и упознато и који треба да доведу до задовољења друштвених интереса у целини. Појединачни интереси, који могу бити продукт верских доктрина, за Ролса нису политички интереси. За разлику од политичких принципа, код којих особе могу захтевати од других особа да их прате, не можемо од свих захтевати да прихвате и прате одређене верске објаве и вредности (Ролс 1998: 349). Дакле, у контексту грађанске непослушности, тврдио бих да је много исправније рећи да појединачни принципи личног морала и верских доктрина не могу бити њен основ и њено оправдање зато што су изван подручја политичког, а не изван подручја правде.

Такође, сматрам да је веома битно да се осврнем и на синтагму „заједнички прихваћена концепција правде“. У својој теорији уставне грађанске непослушности Ролс претпоставља да у друштву које је близу праведном постоје принципи правде који су заједнички прихваћени од стране већине одраслих грађана. Но, негде при крају свог разматрања, он признаје да је та претпоставка можда и прејака и да је за прагматичност коришћења грађанске непослушности сасвим довољно да постоји преклапање схватања правде. Ролсовим речима: „У ствари, могу постојати значајне разлике у схватањима правде грађана, под условом да ова схватања доводе до сличних политичких судова. То је могуће, јер различите премисе могу довести до истог закључка. У том случају постоји оно што можемо означити прије као преклапање, него као строгу сагласност“ (Ролс 1998: 351).⁶

⁵ Ваља приметити да Сингер бира да не цитира део реченице у којој Ролс каже како је грађанска непослушност политички чин и да је устројен политичким принципима.

⁶ Овим редовима Ролс поставља основе за своју теорију преклапајућег консензуса (*Overlapping Consensus*), коју је формулисао у *Политичком либерализму* (Rawls 2005).

Увид у то да Ролс дозвољава постојање различитих концепција правде у друштву, то јест различите „свеобухватне доктрине“ како Ролс касније каже у *Политичком либерализму*, баца ново светло на Сингеров противаргумент. Како смо видели, чини се да Сингеру понајвише смета то што Ролс говори у терминима једне заједничке концепције правде у друштву и своје аргументе заснива на тој претпоставци. Но, након нашег новог увида, који је Сингер изгледа превидео, чини се да његов(и) аргумент(и) сада постају слабији него раније. Наиме, Сингер увиђа проблем у Ролсовој јакој претпоставци која узима да постоји једно заједничко схватање правде у друштву и закључује да сви други ставови, који нису њен део, не могу да буду основ за оправдање грађанске непослушности. Но, са Ролсовим допуштењем да може постојати више различитих схватања у друштву, све док она доводе до сличних *политичких судова*, можемо закључити да је Сингеров закључак преоштар и да Ролс не би искључио сва гледишта која нису део заједничке концепције, јер сетимо се у слабијој претпоставци таква концепција не постоји. Из тог разлога сматрам да би као основ грађанске непослушности, Ролс искључио све оне судове који нису политички судови, то јест оне који нису оправдани политичким принципима.

Но, сада се поставља питање да ли је ово довољно добар одговор на Сингеров аргумент који пре свега има за циљ да покаже како грађанска непослушност не може свој основ и оправдање да пронађе у питањима која се тичу нашег односа према животињама, јер за Ролса оне не потпадају под подручје правде. Из тог разлога, Сингер сматра да у Ролсовој концепцији „никаква количина суровости према животињама не може оправдати непослушност“ (Singer 1974: 90). Чини се да одговор није задовољавајући, јер Ролс животињама дефинитивно не даје морални статус те стога оне не могу да буду субјекти који могу да буду део уговора и којима би се „дуговала правда“, што значи да оне не потпадају под домен политичких принципа правде који оправдавају грађанску непослушност. Из овог разлога бих се сложио са филозофима и филозофкињама (Celikates 2016) (Delmas 2016), који увиђају значај Сингеровог аргумента и потенцијални проблем Ролсове концепције грађанске непослушности. Тај потенцијални проблем огледа се у томе што Ролс, чини се неинтуитивно, искључује проблематичне и неморалне праксе људи према не-људским животињама као оправданим разлозима за грађанску непослушност те на тај начин домен оправдане грађанске непослушности сужава само на домен сопствене концепције правде, односно на домен политичких судова који би из ње произишли а који би се преклопили са потенцијалним другачијим схватањима правде.

Важност Сингерове концепције и допринос теорији грађанске непослушности

Као што се могло видети, у књизи *Демократија и непослушност* Сингер говори о концепцији грађанске непослушности која је веома слична Ролсовој, уз једну битну разлику која се огледа у захтеву да оправдана грађанска непо-

слушност мора бити могућа и када су у питању протести против нехуманих и сурових односа и пракси према не-људским животињама. То значи да она мора бити вођена принципима који нису нужно Ролсови принципи правде. Такође, занимљиво је да Сингер не даје коначан одговор који су то разлози за оправдану грађанску непослушност. Чини се да у *Практичној етици* понавља свој став када је реч о оправданим разлозима и каже да „[...] када постоје супротни разлози (разлозима за придржавање закона прим. аут.) посебно морамо процијенити сваки случај како бисмо видјели да ли разлози за непридржавање надјачавају ове разлоге за придржавање“ (Singer 2003: 226). Међутим, иако Сингер приликом процене оправданости разлога за грађанску непослушност препоручује процену од случаја до случаја, он ипак наводи општије начине којима се неко може водити, а који уједно представљају највећи отклон од Ролсове концепције и Сингеров допринос теорији грађанске непослушности.

Први приступ који можемо усвојити уколико желимо да понудимо оправдање за неки чин грађанске непослушности јесте препознавање да „одлука којој се противи није истински израз мишљења већине“ те се употреба грађанске непослушности као незаконитог средства тако „може сматрати проширењем употребе законских средстава како би се осигурала истински демократска одлука“ (Singer 2003: 230). У доба доминације представничких демократија у којима представници често бивају под великим притиском појединачних интересних група и у доба велике неинформисаности и дезинформисаности, често може бити случај да одлуке које су донесене од стране парламентарних представника нису у складу са мишљењима већине грађана. На овај начин, грађанска непослушност може бити оправдан приступ којим се информише и упознаје већина грађанства са одлукама њихових представника које нису у складу са мишљењем већине.

Међутим, претпоставимо да је поменута одлука заиста став већине грађана, али да је упркос томе спорна, неправедна или неморална. За Сингера, ово је други начин којим се може оправдати чин грађанске непослушности, јер сматра могућим ситуацију у којој „[...] иако је одлука истински израз гледишта већине, то гледиште је толико озбиљно погрешно да је дјеловање против већине оправдано“ (Singer 2003: 230). Управо се у овој могућој ситуацији и у синтагми „озбиљно погрешно“ крије највећа разлика између Ролса и Сингера и уједно вредност Сингерове концепције. Наиме, док код Ролса грађанска непослушност може бити реакција на погрешно гледиште већине грађана, она, чини се, мора бити погрешна у смислу кршења политичких принципа правде датог друштва, што се најлакше може увидети уколико су прекршена уставна начела или начела демократске друштвене сарадње. Са друге стране, Сингеров концепција оставља простор за одлуку која је озбиљно погрешна и против које се може оправдано протестовати грађанском непослушношћу, а да она није кршење Ролсових принципа правде.

Ово се најлакше може увидети у већ познатом и поменутом примеру нехуманих и окрутних пракси према не-људским животињама. Док код Ролса ово не би био оправдан разлог за грађанску непослушност код Сингера ни при-

ближно немамо такав проблем. Не само да су кршења основних друштвених начела оправдан разлог за грађанску непослушност, већ су то такође и окрутне праксе према не-људским животињама. Оправдање чина грађанске непослушности не мора да буде позивање на кршење политичких принципа правде, нити кршење уставних начела, нити кршење закона. Оправдање се налази у синтагми „озбиљно погрешно“, а меродавност погрешности представља Сингерову етичка теорија. На тај начин, за пример грађанске непослушности која је била реакција на експерименте Лабораторије за повреде главе на Пенсилванија Универзитету у Филаделфији, у којима су се према мајмунима односили на окрутан и свиреп начин, оправданост налазимо у ставу да су експерименти били погрешни „јер су с осјећајућим бићима поступали као с пуким стварима која се могу користити као истраживачка помагала“ (Singer 2003: 232).⁷

Вредност Сингерове концепције и њена снага која се огледа у разлозима за оправдање грађанске непослушности која није мотивисана кршењем принципа правде, већ је мотивисана праксама које су „озбиљно погрешне“ може се увидети и приликом незаконитих протеста против, на пример данас веома битних, еколошких катастрофа или климатских промена. Наиме, према Сингеровом становишту, разлози за оправдану грађанску непослушност не морају бити неуставни закони који нису у складу са принципима правде, а чија примена може довести до еколошке катастрофе, већ за то може бити довољна и сама еколошка катастрофа. Лако се могу замислити закони и одлуке које су у складу са уставом и које су у складу са принципима правде или, са друге стране, одлуке и праксе које су у складу са свим законима, али које ће довести до веома озбиљних негативних последица. У том случају би и ти закони или те праксе, по речима Сингера, били „озбиљно погрешни“ и они су довољни да оправдају чин грађанске непослушности. Дакле, чиновни грађанске непослушности који су имали форму блокаде путева како би се спречила изградња бране и поплављивање долине реке Франклин у циљу производње мале количине електричне енергије или пак блокаде којим се спречавала изградња рудника у долини Јадра у Србији јесу оправдане зато што се, у првом случају, радило о заузимању краткорочне перспективе и о претераној антропоцентричности (Singer 2003: 221–222, 232) и, у другом случају, зато што се тиме спречавала потенцијална еколошка катастрофа великих размера (Геркама, Рујевић 2022), без обзира на то да ли су изградња бране и рудника у складу са законима, уставом или принципима правде.⁸

⁷ О Сингеровој етичкој теорији која даје аргументе и смернице за оправданост грађанске непослушности видети (Singer 2003), (Singer 2015).

⁸ Када је реч о случају изградње рудника јадарита на подручју Јадра у Србији, на другом месту приказујем да су протести који су се у Србији водили 2021. године били чин оправдане грађанске непослушности и према Ролсовој концепцији грађанске непослушности, јер су предлози закона против којих се протестовало, а чије усвајање би олакшало изградњу рудника и тако довело до еколошке катастрофе, представљали јасне примере кршења Ролсових принципа правде. Видети више: Стојановић 2024.

Закључак

У овом раду се показало да упркос великој сличности између Сингерове и Ролсове концепције грађанске непослушности, Сингер нуди концепцију која успева да прошири домен употребе грађанске непослушности, односно успева да прошири домен разлога који могу оправдати чинове грађанске непослушности. За разлику од Ролсове, Сингеровом концепцијом се могу (лакше) оправдати протести који су инспирисани нехуманим праксама према не-људским животињама или еколошким катастрофама, јер разлоге за оправдану грађанску непослушност Сингер не ограничава само на кршење принципа правде који уређују устав и институције. Сингеров допринос теорији грађанске непослушности се налази управо у поменутом ширењу домена оправданости и у увиду да је довољно да одређене праксе или политике могу бити узрок за оправдану грађанску непослушност једноставно зато што су озбиљно погрешне.

Литература

- Celikates, R. (2016) „Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation—Beyond the Liberal Paradigm”, *Constellations*, 23(1): 37-45. DOI: 10.1111/1467-8675.12216
- Delmas, C. (2016) „Civil Disobedience”, *Philosophy Compass*, 11(11): 681-691. DOI: 10.1111/phc3.12354
- Kaufman, A. (2021) „Liberalism: John Rawls and Donald Dworkin” in W. E. Scheuerman, *The Cambridge Companion to Civil Disobedience* (pp. 80–105). New York: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (2005) *Political Liberalism, expanded edition*. New York: Columbia University Press.
- Russell, B. (1969) „Civil Disobedience and the Threat of Nuclear Warfare” in H. A. Bedau, *Civil Disobedience: Theory and Practice* (pp. 153–159). New York: Pegasus.
- Scheuerman, W. E. (2014) „Whistleblowing as civil disobedience: The case of Edward Snowden”, *Philosophy and Social Criticism*, 40(7): 1–20. DOI: 10.1177/0191453714537263
- Singer, P. (1974) *Democracy and Disobedience*. Oxford: The Clarendon Press.
- Singer, P. (2003) *Praktična etika*. Zagreb: KruZak.
- Геркама, И., и Рујевић, Н. (2022, Фебруар 17) „Притајена компанија, скривена држава“. Недељник Време. <https://www.vreme.com/vreme/4583971/>, (приступљено 30. марта 2025).
- Ролс, Џ. (1998) *Теорија Правде*. Београд-Подгорица: Службени лист, ЦИД.
- Стојановић, Ђ. (2024) „Грађанска непослушност или не – случај блокаде путева у Србији“, *Годишњак за социологију*, 20(32): 39–55. DOI: 10.46630/gsoc.32.2024.02

Ђurica Stojanović

SINGER'S CONTRIBUTION TO THE THEORY OF CIVIL DISOBEDIENCE

Abstract: The aim of this paper is to highlight Singer's contribution to the theory of civil disobedience. Since Singer presents his concept of civil disobedience by criticizing Rawls, the first part of the paper will outline Rawls' understanding of civil disobedience, then, through the analysis of Singer's critiques, the paper will demonstrate the points of differences in their views. I will argue that the most significant departure from Rawls also represents Singer's contribution to the theory of civil disobedience reflected in the specific conditions and reasons for justifying civil disobedience. Thus, Singer's conception of civil disobedience expands the domain of justified acts of civil disobedience.

Keywords: civil disobedience, Peter Singer, John Rawls, liberal conception, ecological protests, blockades.

ДЈУИ И ЛИПМАН – ШКОЛА И ФИЛОЗОФИЈА ЗА ДЕЦУ КАО МОДЕЛ ИСТРАЖИВАЧКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ

Сажетак: У овом раду указује се на јасне везе између Дјуијевих образовних идеја и Липмановог програма „Филозофија за децу“. Кључна тачка у одређењу везе је концепт „истраживачке заједнице“. Он је, са једне стране, битан за разумевање Дјуијевих образовних идеја, а самим тим и школе која је седиште образовне праксе. Наиме, као и остали представници прагматизма, Дјуи се бавио питањима научног истраживања и заједнице, али је имплицитно овом термину, стављајући га у контекст образовања, дао шире значење. Овим потезом Дјуи омогућава редефинисање свих елемената традиционалног образовног система, а самим тим циљеве и задатак школе. Са друге стране, „истраживачка заједница“ је централни концепт програма „Филозофија за децу“. У раду се показује да Липман у конципирању програма „Филозофија за децу“ употребљава Дјуијев модел „истраживачке заједнице“. Овај Дјуијев утицај најјасније се види у Липмановом захтеву за „трансформацијом разреда у истраживачку заједницу“. Међутим, кроз приказ саме структуре истраживања која се дешава у овако трансформисаном разреду, сагледава се једна ширија слика. Показује се да све оно што се дешава у Липмановом разреду доводи до промена свих елемената образовне праксе, што из темеља мења циљеве и задатак школе. У раду се доказује да Дјуи и Липман припадају истој „традицији рефлексивног образовања“. Надовезујући се на Дјуијеве образовне идеје Липман чини корак даље и, обогашћујући идеју „рефлексивног образовања“, практично покушава да трансформише традиционални образовни систем.

Кључне речи: Филозофија за децу, истраживачка заједница, школа, Дјуи, Липман.

Увод

Програм „Филозофија за децу“ настао је шездесетих година прошлог века и обухвата наставни план и програм специјално дизајниран за децу узраста од 3 до 16 година. Садржај програма чине „филозофски романи за децу од којих сваки садржи мисаоне вежбе и планове за дискусију који подстичу и јачају вештине мишљења и расуђивања“ (Kennedy 2012: 37). Специфичност овог програма огледа се у чињеници да он, након дуге традиције искључивог

¹ sonjamilosevic222@gmail.com

односа, повезује филозофију и децу. Идеја да филозофија, не само да може, већ и мора бити уведена као предмет у основне школе била је екстремна за тадашњу филозофску и образовну јавност, с обзиром на општеприхваћен став да филозофија заслужује своје место на завршној години средње школе. Познато је да се оправдање за овакав став проналази у схватању да ученици у овом периоду стичу зрелост која је нужни услов за бављење филозофијом. Зрелост се пак, са друге стране, повезује са развојем апстрактног мишљења које се, према овом схватању, управо појављује у овом периоду. Липман овим програмом доказује тезу „да је способност за апстрактно мишљење присутна и код мале деце“ (Јулина 1996: 9) и да проблем лежи у традиционалном схватању образовања које, постављајући као свој циљ усвајање готових информација, негира овакву дечију природу. У том смислу, Липманов програм „Филозофија за децу“ заснива се на радикалним променама у традиционалном схватању детињства и образовања, али и саме филозофије. Ако желимо да, каже Липман, деца буду мотивисана да се баве филозофијом, треба редефинисати и њен наставни план и програм, а на том темељу и методе наставе тако да буду приступачне деци. У складу са тим, важно је нагласити да је Липман, дизајнирањем програма „Филозофија за децу“, понудио иновативну методу наставе, али и заокружен образовни модел. То је „рефлексивни модел образовања“ (*reflective model of education*) (Lipman 2003: 21) чији се циљ огледа у активирању, вежбању и јачању рефлексивне димензије критичког и креативног мишљења. Описујући период настанка програма, Липман у бројним чланцима и интервјуима, помиње да „Филозофија за децу“ није настала као „гром из ведра неба“ (Lipman 2007: 15), већ је постепено сазревала као мешавина различитих састојака. Међу њима, стиче се утисак, посебно место припада Дјуијевим (John Dewey) идејама. Објашњавајући њихов значај за настанак програма „Филозофија за децу“, Липман каже: „не постоји аспект Дјуијеве педагогије који се изричито одбацује или се не огледа у програму Филозофија за децу у основној школи. Филозофија за децу је неапологетски изражена на Дјуијевим темељима“ (Исто: 20). Да бисмо показали оно што и сам Липман тврди, а то је да Дјуијеве образовне идеје чине темељ програма, покушаћемо да расветлимо важне аспекте његове концепције образовања, али не само то, већ и начин на који их Липман употребљава и надограђује, чинећи свој програм јединственим и иновативним.

1. Дјуи и Липман – идеја рефлексивног образовања

Почетком 20. века Дјуи покушава да трансформише традиционални образовни систем тиме што примењује модел научног истраживања као модел образовања. За Дјуија је овај потез потпуно природан, јер тврди да принцип истраживања прожима све области друштвеног живота, а самим тим и образовање. Оправдање за овакву тврдњу Дјуи проналази у самом процесу истраживања, или, другим речима, у „приказу структуре заједничког обрасца

истраживања“ (Дјуи 1962: 161). Истраживање је, каже Дјуи, „контролисана и усмеравања трансформација неодређене ситуације у ситуацију која је тако одређена у својим унутрашњим одликама и релацијама да претвара елементе првобитне ситуације у јединствену целину“ (Исто: 150). Видимо да сама дефиниција истраживања наговештава одређене фазе, тј., структуру кроз коју пролази истраживање. Овим фазама претходи „неодређена ситуација“ (Исто: 151), која је, сматра Дјуи, нужен услов за почетак истраживања. Дакле, истраживање почиње оног тренутка када се „неодређена ситуација“ схвати, процени као проблематична. Следећу фазу истраживања Дјуи именује као „постављање проблема“ (Исто: 153). При томе Дјуи мисли на јасно формулисање и анализу проблема. Наредна фаза назива се „одређивање решења проблема“ (Исто: 152) и тесно је повезана са претходном фазом. Наиме, формулација проблема нема никаквог смисла уколико не упућује на његово решење. Решења се јављају као сугестије, затим као подстицаји на одређену активност, а њихово даље „испитивање поприма облик расуђивања“ (Исто: 153). Тако се назива и наредна фаза истраживања која је интензивнија и фокусиранија од претходне и има за циљ даљу разраду логичких последица изложених идеја. Тиме се долази до последње фазе истраживања која се назива „операциони карактер значења – чињеница“ (Исто: 154). У овој фази се проверавају, поред логичких, и практичне последице сугерисаних идеја. Идеје које су тестиране и које су се показале као успешне у решавању „проблематичне ситуације“ Дјуи назива знањем или „оправданим тврђењем“ (Исто: 66). На тај начин Дјуи жели да начини дистанцу према схватању знања као нечег што „има своје значење за себе, одвојено од сваке везе и односа са истраживањем“ (Исто: 66). Према Дјуијевом мишљењу, знање, тј., „оправдано тврђење“, условљено је процесом истраживања и не може се дефинисати без њега. Будимо јаснији, Дјуи сматра да је резултат истраживања формулисан у неком сингуларном суду и, као што је већ поменуто има облик знања. Међутим, важно је напоменути да ставови као идеје или хипотезе не представљају знање. Став има облик знања тек када се потврди његова истинитост у решавању „проблематичне ситуације“. Међутим, ово знање Дјуи не сматра коначним, већ привременим и служи у даљем процесу истраживања, или, другим речима, наше окружење се мења и баца нас у нове „проблематичне ситуације“ које захтевају даља решења.

Из овог угла постаје јаснији Дјуијев став о традиционалном образовном систему почетком 20. века. Огромна грешка традиционалног образовања, сматра Дјуи, састоји се управо у инсистирању на разлици између процеса истраживања и знања као завршеног процеса истраживања. Оваквим приступом, образовање постаје вештачка творевина, потпуно удаљена од живота. Насупрот томе, Дјуи тврди да је „образовање сам живот, а не припрема за будући живот“ (Dewey 1897: 7). У овој, али и другим дефиницијама образовања крије се идеја образовања као истраживања. Видимо да је кључна тачка ове дефиниције појам живота. Он постаје јасан уколико имамо у виду оно што Дјуи тврди о истраживању, а то је да се живот сваког људског бића остварује у заједници и да има истраживачки аспект. Ово наглашавање заједнице као нужног услова процеса истраживања

Дјуијевом схватању образовања неизбежно даје друштвени аспект. Дакле, када Дјуи тврди да је образовање као истраживање „друштвени процес“ (Исто: 8), има у виду управо појам живота који је у контексту образовања другачије формулисан. Место које би требало да представља овај „поједностављени облик живота“ (Исто: 8) представља школа. Управо зато што игнорише овај „фундаментални принцип – школу као облик живота“ (Исто: 9), традиционално образовање је неодрживо.

Традиционално образовање у школи види „место где треба примити одређену количину информација, где треба научити одређене лекције и формирати одређене навике“ (Исто: 9). Ово Дјуију смета јер све што је стечено у школи постаје припрема за „будући живот“, а не део „животног искуства детета“ (Исто: 9). Нема сумње да Дјуи овоме супротставља свој модел образовања као истраживања из којег произилази и одређење школе као „заједнице у малом“ (Дјуи 1937: 11). У школи као малој заједници важну улогу мора имати ученик, коме ће бити дата слобода да следи своја интересовања. У складу са тим, наставни садржај би требало организовати тако да свака наставна јединица у оквиру одређеног предмета мора почети проблемски, што захтева и промену улоге наставника. Његова главна улога постаје „константно и пажљиво посматрање интереса“ (Dewey 1897: 15). Дјуи тврди да систематским посматрањем интереса детета, наставник може да уђе у свет детета и открије шта дете види као проблем. Дакле, наставник има задатак да, откривајући интересе ученика, креира проблематичне ситуације у којима ће ученик учити из искуства. Овим школа постаје место где ће ученици учити решавајући конкретне проблеме и задатке из живота.

Дакле, Дјуијева школа као „заједница у малом“, по узору на научну заједницу, захтева другачији однос ученика и наставника, а на тој основи и другачије разумевање знања и метода наставе. Укратко, применом метода научног истраживања Дјуи жели да редифинише циљеве и задатак школе. На тај начин, један од основних задатака школе постаје развијање способности мишљења. У вези са тим, Дјуи тврди да „нико теоријски не сумња да је важно да се у школи негују добре навике мишљења. Али независно од чињенице што се ово не поштује толико у пракси, теорија не уочава у довољној мери да је једино што школа може да уради за ученике када је реч о њиховом духу... да развије њихову способност да мисле“ (Дјуи 1966: 47). Под појмом мишљења у образовном смислу Дјуи заправо подразумева „рефлексивно мишљење“ (Дьюи 1997: 4). Дјуи у делу „Како мислимо“ даје мноштво дефиниција „рефлексивног мишљења“. Оне су израз, како бројни аутори објашњавају, његове потребе да са различитих страна објасни природу „рефлексивног мишљења“ која се огледа управо у процесу истраживања. Тако, можемо наићи на став да „рефлексивно мишљење означава суздржавање од суђења током даљег истраживања“ (Исто: 12), у којем је више него јасно је да је функција суздржавања управо у предузимању свих корака у процесу истраживања. Ове кораке у делу „Како мислимо“ Дјуи назива елементима мишљења и идентификује их са горе поменутиим фазама процеса истраживања.

Дакле, изједначавајући га са процесом истраживања, Дјуи на другом месту дефинише „рефлексивно мишљење“ као пажљиво истраживање са циљем да се утврде ваљани „разлози на којима почива одређено веровање“ (Исто: 11). Овај потез Дјуију омогућава помирљив однос између мишљења и знања. Наиме, „рефлексивно мишљење“ не води одбацивању знања, већ га нужно подразумева. Заправо, знање је, тврди Дјуи, нужан услов сваког „рефлексивног мишљења“, јер служи као материјал за даља истраживања и „промишљања о проблемима и догађајима“ (Дјуи 1966: 109). Мишљење се, каже Дјуи, не може појавити у вакуму, већ само на основу информација. Шта ово значи у контексту Дјуијевог схватања задатка школе? Захтевом за развијањем способности „рефлексивног мишљења“, Дјуи побија идеју о школи као месту у којој би ученици требало само да памте одређене готове резултате науке. Они, сами по себи немају вредност, јер су гомила информација које ученик доживљава као безначајне. Насупрот томе, знање има вредност једино кад га ученик „активно конструише и у контексту сопственог искуства“ (Исто: 206). Са друге стране, Липман дизајнира наставни план и програм, у складу са захтевом за образовањем у којем ће главну улогу имати филозофија. Он се, као што смо већ истакли, састоји од „скупа материјала који су специјално смишљени за сваки разред. Сваки овај скуп састоји се од дечијег романа и упутства за наставнике“ (Lipman 1977: 28). Тако наставни план и програм „Филозофије за децу“ чине следећи романи: „Болница за Лутке“, „Елфи“, „Кио и Гас“, „Пикси“, „Нус“, „Открића Харија Стотелмајера“, „Лиса“, „Суки“, „Марк“. Сваки од ових романа намењен је одређеном узрасту, али није њиме нужно ограничен. Напротив, сваки наредни роман је наставак претходног и на софистициранији начин обрађује теме започете у претходним романима. Осим овога, важно је нагласити да су главни ликови ових романа деца, која учествујући у дијалошком истраживању проблематичних аспеката свакодневних ситуација откривају филозофска питања и проблеме, али, и што је посебно важно, не користе филозофске термине и дистинкције. Заправо, читајући ове романе, деца и не схватају да се баве филозофијом.

1.1. Трансформација школског разреда у истраживачку заједницу

Липман истиче да је за успешну примену програма потребна и одговарајућа средина која ће подстицати дијалог између ученика и тиме развијати вештине мишљења. Да бисмо добили овакву средину потребно је, сматра Липман, да се традиционални „школски разред трансформише у истраживачку заједницу“ (Lipman 2003: 16). Под оваквим школским разредом Липман подразумева заједницу „у којој ученици слушају једни друге са поштовањем; градећи међусобно идеје изазивају једни друге да обезбеде разлоге за другачија мишљења; помажу једни другима у доношењу закључака из онога што је речено и настоје да идентификују другачије претпоставке“ (Исто: 17). Јасно је да овако описана средина не личи на традиционални разред. Једини тренутак када у традиционалном разреду настаје дијалог је тај када

наставник захтева од ученика да реши неки проблем, или, захтева да ученик понови оно што је наставник претходно предавао. До тада се све своди на пасиван став и памћење различитих података. Наиме, полази се од става да вештине мишљења стимулишу дијалог, а не да је дијалог тај који стимулише мишљење. Сматрајући да је дијалог јако важан и нужен за развој вештина мишљења, Липман инсистира, у складу са својим наставним материјалима, на трансформацији традиционалног школског разреда.

Како бројни аутори истичу, Липманов захтев за „трансформацијом разреда у истраживачку заједницу“ је кључно место у којем се може најјасније препознати Дјуијев утицај. Овде се, додуше, можемо сложити са оваквим оценама, али не губећи из вида ширу слику. Наиме, видети ширу слику, значи видети у разреду као „истраживачкој заједници“ и захтев за идејом „рефлексивног образовања“ (Sam 2006: 171). Да бисмо заиста и потврдили ову тезу, морамо приказати начин на који Липман, преузимајући Дјуијеву структуру истраживања, трансформише разред у „истраживачку заједницу“.

Дјуи истиче да сваком истраживању претходи „неодређена ситуација“. Под овим подразумева ситуацију која је тегобна, нестална, конфузна, пуна супротних тежњи, мрачна итд. Али, без обзира на овакве одлике саме ситуације, истраживање заиста почиње оног тренутка када се оне оцене као проблематичне, или, другим речима, када постану проблематичне за нас у „погледу наших уверења и жеља“ (Дјуи 1962: 153). Дакле, наша оцена „неодређене ситуације“ као проблематичне је код Дјуија прва фаза истраживања. С обзиром да Дјуи „рефлексивно мишљење“ изједначава са процесом истраживања, јасно је да је „окидач“ (Дьюи 1997: 9) процеса „рефлексивног мишљења“ управо двосмислена ситуација која представља дилему и нуди алтернативе. Наиме, када процесу истраживања прилази из угла „рефлексивног мишљења“, Дјуи проблематичну ситуацију објашњава као тешкоћу која нас „избацује из равнотеже“ (Исто: 11) и изазива мисао о њеном решењу. Потреба за решењем збуњености је, каже Дјуи, „стални и водећи фактор за читав процес рефлексije. Тамо где нема питања, проблема и тешкоће коју треба превазићи, мишљење даје сугестије случајно“ (Исто: 9).

Ако ове ставове пренесемо у контекст образовања, онда ову прву фазу истраживања можемо препознати и, између осталог, у Дјуијевом захтеву да наставни час мора почети са „нечим што стимулише дечији интерес, а затим их наводи на рефлексiju о свом искуству“ (Oliverio 2012: 55). Међутим, да би се заиста покренуо дечији интерес, каже Дјуи, потребно је да сви они који учествују у образовном процесу, а посебно наставници, открију шта дете види као проблем. Открити ово значи омогућити деци да, у оквиру наставног часа, отпочну процес самосталног истраживања. У делу „Како мислимо“, које је написано специјално за наставнике, Дјуи истиче да наставни садржај треба повезати са искуством детета, али и да је ова веза могућа тек када свака лекција буде конструисана као истраживачка претрага.

Ако се на овом месту вратимо Липману, процес истраживања у разреду као „истраживачкој заједници“ се покреће читањем одређеног одељка

филозофског романа. Ученици и учитељ седе у круг и читају наглас, један по један, одређени одељак филозофског романа. Као што смо видели, у овим романима главни ликови су деца која започињу истраживање када се сусретну са збуњујућим, проблематичним ситуацијама у свакодневном животу. Такође, нагласили смо да се у позадини ових ситуација крију „филозофска питања која их збуњују и доводе до стања интелектуалне забринутости“ (Lipman 1977: 22). Блиска веза са Дјуијем је више него очигледна. Романи су дизајнирани на такав начин да стварају неку врсту неодређене ситуације коју Дјуи идентификује као полазну тачку сваког процеса истраживања. Дакле, романи су „специјално дизајнирани за сваки разред“ (Lipman 2007: 23) и Липман их организује на такав начин да деца, читајући их, стварају „искуство које ће означити почетак учења“ (Lipman 1977: 7). Чинећи ово Липман заправо реализује горе поменуте Дјуијеве захтеве. Пре свега, Липман остварује Дјуијев захтев да наставни садржај мора бити повезан са искуством детета, тј., да свака лекција буде у складу са истраживачком природом детета. У Липмановом програму, веза са дечијим интересовањима се реализује управо кроз романима који су реалистични, тј., врте се око проблематичних школских догађаја и породичног живота деце.

Будући да су деца заинтересована за питања и проблеме који су релевантни за њихов живот, али нерадо говоре о томе, Липман је желео да се филозофским романима приближи дечијем свету, истовремено штитећи њихово право на приватност. Ово је смео потез и имплицитно садржи став о дечијој природи која за Липмана, баш као и за Дјуија има истраживачки карактер.

Након прочитаног одељка романа у разреду као „истраживачкој заједници“ деца имају задатак да „формулишу своју збуњеност у форми питања“ (Јулина 1996: 197), а наставник да подстакне децу да препознају проблеме и организују питања у дневни ред за дискусију. Ово је, као што смо видели и код Дјуија други корак у процесу истраживања, тј., „рефлексивног мишљења“. Даље, у Липмановом захтеву да дискусија треба да крене од онога што деца виде као проблем види се још једном Дјуијев поступак у смислу да правац и процедура у коме се разред креће капитализује интересе ученика.

Након уочавања и формулисања проблема дискусија се креће ка „изградњи хипотеза о могућим решењима проблема“ (Јулина 1996: 169) и њиховом формулисању у форми ставова. Изnoseћи ове ставове, ученици откривају своје субјективно искуство, прихваћено без расуђивања, или, Дјуијевим речником, „без икаквог покушаја да се утврде основе на којима се уздиже“ (Дьюи 1997: 11). Међутим, у току дијалога ученици слушајући једни друге, почињу да преиспитују своје позиције, тј., откривају да је мишљење које им је прво „пало на памет“ (Исто: 5) заправо недисциплиновано, случајно, недоследно и да морају преиспитати критеријуме на којима оно почива. Укратко, учествујући у дијалогу ученици савладавају вештине „доброг расуђивања“ (Sharp 1991: 33), које се управо темеље на Дјуијевим претпоставкама, односно, на ономе што Дјуи назива „разрадом логичких последица изложених става као хипотеза“. Важно је, најзад, да ученици схвате да постоје одређене грешке у мишљењу и да морају заузети другачији став од онога који су имали на почетку. Што се

овога тиче, Липман често наглашава да се циљ програма „Филозофија за децу“ састоји у јачању дечије способности да дођу до „доброг става“ (*good judgment*) (Lipman 2003: 19). Ако се окренемо Липмановом одређењу „доброг става“ јасно видимо Дјуијев утицај. Наиме, када Липман тврди да се „истраживање и ставови у целини односе једно према другом као процес и производ“ (Исто: 19), не можемо а да не увидимо сличност са Дјуијевим ставом да „оправдано тврђење“ упућује на „истраживање као нешто што оправдава тврђење“. Такође, када Липман тврди да је оно што ставове чини добрим „њихова улога у обликовању будућег искуства“ (Исто: 19), више него очигледно се подудара са Дјуијевом последњом фазом истраживања, која представља „практично потврђивање тестираних идеја“ и понашање у складу са њима. На овом месту можемо рећи да је Липманов критеријум разликовања „доброг става“ прагматички. Дакле, оно што став чини добрим је његова улога у обликовању будућег искуства, или Липмановим речима, ради се о ставовима на основу којих можемо живети, који обогаћују животе које морамо живети.

На овом месту морамо напоменути још једно Липманово одређење „доброг става“, али, сада из угла одређења мишљења. Наиме, Липман у делу „Thinking in education“, дефинише добар став као успешну комбинацију критичког и креативног мишљења. Липман одмах у наставку додаје да је мишљење „процес проналажења и успостављања односа“, а затим да је јединствено и „вишедимензионално“ (Исто: 23). Ово је технички термин који има за циљ да укаже на неколико димензија између којих се у самом когнитивном процесу не може правити разлика. Али, овде је важнија чињеница да Липман „вишедимензионално“ мишљење не своди само на комбинацију критичког и креативног мишљења, већ обухвата и „концептуално мишљење“ (Исто: 19), које заправо представља рефлексивну димензију критичког и креативног мишљења.

Овде се само од себе намеће питање: да ли се Липманово одређење рефлексивне димензије критичког и креативног мишљења може изједначити са Дјуијевом дефиницијом „рефлексивног мишљења“? Да бисмо одговорили на ово питање морамо се вратити самом процесу истраживања. Наиме, ако смо истраживањем дошли до одређеног резултата и изнели га у форми става, онда смо према Дјуијевом схватању, испунили све неопходне услове да одређено мишљење назовемо рефлексивним. Међутим, Дјуијево одређење „рефлексивног мишљења“ Липман идентификује са критичким мишљењем. У том смислу, Липман наглашава да је Дјуијево схватање „рефлексивног мишљења било права претеча критичког мишљења у двадесетом веку“ (Pešić 2011: 9). Критичка и креативна димензија мишљења усмерене су на истраживање садржаја одређеног предмета, док рефлексивна димензија укључује и оцењивање сопствених процедура приликом испитивања одређеног предмета. Другим речима, ако смо у процесу истраживања дошли до неког резултата у форми става, а да смо при свему томе били свесни и процедура које су омогућиле овај став, онда смо активирали рефлексивну димензију критичког и креативног мишљења. Сада је више него јасно да је Липман, преузимајући Дјуијев модел истраживања

„трансформисао разред у истраживачку заједницу“. Овако трансформисан разред омогућава укључивање филозофије у наставни план и програм основне школе.

1.2. Задатак школе

Иако Липман не говори о школи као „истраживачкој заједници“ чињеница је да овако трансформисан разред доводи до промена свих елемената образовне праксе што из темеља мења циљеве и задатак школе. Ове промене могу се сажети у три најважније. Прво, долази до промена у положају ученика. Надовезујући се на Дјуијево схватање дечије истраживачке природе, Липман даље шири ово схватање сматрајући да су деца не само научни истраживачи већ и филозофи. Друго, „истраживачка заједница“ редифинише и улогу учитеља. Он постаје неко ко „олакшава“ (*facilitator*) дијалог у разреду и ко „успоставља услове за заједничко истраживање“ (Fisher 2007: 60). Управо овакву улогу Дјуи придаје учитељу тврдећи да је учитељ водич чији је главни задатак да, пратећи интересовања ученика, креира проблематичне ситуације у којима ће ученик учити из искуства. Треће, долази до промене природе текста. Он више није списак информација, већ „модел промишљене филозофске расправе који има за циљ да подстакне децу да самостално мисле“ (Cam 2014: 11). Овде је важно напоменути да Дјуи нема у виду филозофске романе који би означавали почетак наставног часа, ово је искључиво Липманова идеја. Међутим, оно што овде желимо да нагласимо је да се клице овакве иновативне идеје могу пронаћи у Дјуијевом ставу да наставни садржај треба организовати тако да свака лекција у оквиру одређеног предмета треба почети проблемски.

Дакле, промене које настају када се разред трансформише у „истраживачку заједницу“ условљавају и промене у самом функционисању школе, тј. њеним циљевима и задацима. Наиме, за Липмана као и за Дјуија основни задатак школе постаје развијање вештина мишљења. Из овог угла постаје јаснија наша тврдња да Дјуи и Липман припадају истој „традицији рефлексивног образовања“ (Cam 2006: 172). Она се огледа у чињеници да Дјуи и Липман виде задатак школе у развијању мишљења. Али, управо се у дефиницији мишљења види да Липман идеју „рефлексивног образовања“ надограђује чинећи свој програм иновативним и оригиналним. Као што смо показали, Дјуијева дефиниција „рефлексивног мишљења“ се не може изједначити са Липмановим одређењем „вишедимензионалног“ мишљења. Оно што је код Дјуија „рефлексивно мишљење“ код Липмана је критичко и креативно мишљење, јер сматра да није могуће мислити критички уколико и властито мишљење није предмет расуђивања. Алат за постизање „вишедимензионалног“ мишљења је филозофирање (*to do philosophy*). Липман истиче да Дјуи није видео у „филозофији дисциплину која може најбоље да оствари поменути задатак школе, нити је пак размишљао о стварању посебних програма за школе“ (Oliverio 2012: 66). Међутим, без филозофије, тврди Липман, идеја рефлексивног образовања ризикује да буде једнострана.

Дакле, за разлику од Дјуија који је усвојио методу научног истраживања као метод образовања и сходно томе захтевао да рад у школи буде организован по моделу научне рационалности, Липман усваја „филозофски дијалог као облик истраживања који се заснива на разумности, а не научној рационалности“ (Јулина 2007: 156). Ово условљава и промене у одређењу школе. Њен задатак постаје образовање „разумних личности“. Разумност, тврди Липман, није „чиста рационалност“ и додаје, она је „размекшана суђењем“ (Lipman 2003: 19). Шта заправо ово значи? Задатак школе је да, каже Липман, производи „образоване личности“ (Исто: 20). У том смислу, „образована личност“ је рационална личност, тј. она која зна и која је обучена да мисли рационално по узору на научну активност, те самим тим и она која је овладава „методама и стандардима претходних генерација“ (Јулина 1996: 54). Међутим, рационалност је, сматра Липман, неопходан услов за разумност, или, другим речима, савременом друштву није довољан само човек који поседује знање, већ „онај који истражује, који је способан да самостално мисли, да долази до истине и преиспитује своје претходне ставове“ (Lipman 2003: 9) итд. У том смислу, „разумна личност“ се може дефинисати као личност која „резонује основано, критично, аргументовано, контекстуално“ (Јулина 1996: 56). Будући да у сфери људских односа, тврди Липман, „не ради увек принцип рационалности, тј. етички, национални, породични односи се не могу увек разрешити рационалним средствима, већ помоћу разумних договора и компромиса“ (Lipman 2003: 9) задатак школе је да припреми ученике не само за рад у науци, већ у свакодневном животу, где је важно заузимати здрава животна решења. Остварити овај циљ могуће је уколико се филозофији призна образовни значај и користи њен арсенал још у основној школи.

Закључак

На трагу Дјуијевих разматрања Липман сматра да је наука важна за развој вештина мишљења, али не и довољна. С обзиром да филозофија располаже најадекватнијим средствима за развијање ових вештина, на Липманов програм „Филозофија за децу“ можемо гледати као и на захтев за подизањем стандарда „рефлексивног образовања“. Липман је убеђен да идеја „рефлексивног образовања“ може да постане једнострана без икаквог односа са филозофијом. Сматрамо да је, осмишљавањем начина за укључивање филозофије у основне школе, истичући да су деца филозофи, а не научници, Липман јаче потврдио Дјуијеву тезу о дечијој рефлексивној природи. Видели смо да је овакав Дјуијев став могућ само у оквиру његовог обрасца који, нарушавајући „Картезијанско – Кантовски образац“ (Oliverio 2012: 62) одвајања искуства и мишљења, науку тумачи као истраживање. Тачније, изједначавајући логику са науком, а науку са истраживањем, Дјуи омогућава примену метода научног истраживања у области образовања и тиме имплицитно шири значење концепта „истраживачке заједнице“ које је у оригиналу било ограничено на

практична научна истраживања. И заиста, како бројни аутори истичу, ово је револуционарни допринос Дјуија, јер је овим потезом омогућио редефинисање односа између науке и детињства, и паралелно са тим, детињства и образовања, те тиме директно потврдио и признао дечију истраживачку природу. Признати рефлексивни карактер дечијег искуства значи захтевати да и школа буде организована по моделу научне рационалности, јер једино на овај начин школа престаје да буде место где се потискује и гуши, већ даље развија и јача дететова истраживачка природа. Видећи у „истраживачкој заједници“ огромне могућности за даље редефинисање односа између детињства и образовања, Липман преузима и даље шири Дјуијев концепт тиме што у филозофији види покретачку снагу за даљу трансформацију образовног система. Друштву су, сматра Липман, потребне личности које су способне да самостално мисле, да самостално истражују, да долазе до истине и преиспитују своје ставове, а оне се могу образовати тек када филозофија добије главну улогу у образовању. Програмом „Филозофија за децу“ Липман је желео да начини овај важан корак даље и, обogaћујући Дјуијеве образовне идеје, практично покуша да трансформише традиционални образовни систем.

Литература

- Dewey, J. (1897) *My Pedagogic Creed*. New York and Chicago: E. L. KELLOGG & CO.
- Дјуи, Џ. (1962) *Логика, теорија истраживања*. Цетиње: ОБОД.
- Дјуи, Џ. (1966) *Васпитање и демократија*. Цетиње: ОБОД.
- Дьюи, Дж. (1997) *Как мы думаем*. Москва: Мир.
- Юлина, С. Н. (1996) *Философия для детей*. Москва: ИФРАН.
- Юлина, С. Н. (2007) “Образование для демократии—как исследования: субъект демократии” у Г. Корнетов, ОБЩЕСТВЕННО - АКТИВНЫЕ ШКОЛЫ: ОБРАЗОВАНИЕ РЕБЕНКА КАК СУБЪЕКТА ДЕМОКРАТИИ. Москва – Владимир.
- Kennedy, D. (2012) “Lipman, Dewey, and the Community of Philosophical Inquiry”, *Education & Culture* 28 (2): 36–53. DOI:10.1353/eac.2012.0009
- Lipman, M. (1977) *Philosophy in the classroom*. Upper Montclair: The Institute For The Advancement Of Philosophy For Children Montclair State College.
- Lipman, M. (2007) “Philosophy for Children’s Debt to Dewey. Critical and Creative Thinking” *The Australian Journal of Philosophy in Education*, 12:1, 1-8, у Н. Juuso, CHILD, PHILOSOPHY AND EDUCATION. OUSLU: OULUN YLIPISTO.
- Lipman, M. (2003) *Thinking in Education*. Cambridge: Cambridge Universiti Press, 2and edn.
- Oliverio, S. (2012) “Accomplishing Modernity: Dewey’s Inquiry, Childhood and Philosophy”, *Education & Culture* 28 (2): 54–69.
- Cam, P. (2006) “Dewey, Lipman - the tradicion of Reflective Education” у T. e. al, *Pragmatism, Education, and Children*. Amsterdam and New York: Editions Rodopi.

- Cam, P. (2014) "Commentary on Matthew Lipman's 'The educational role of philosophy'", *Journal of Philosophy in Schools* 1(1). DOI: 10.21913/jps.v1i1.988
- Fisher, R. (2007) "Teaching Thinking. Philosophical Enquiry in the Classroom" y H. Juuso, *CHILD, PHILOSOPHY AND EDUCATION*. OULU: OULUN YLIOPISTO.
- Pešić, J. e. (2011) "Sličnosti i razlike u konceptualizovanju kritičkog mišljenja", *Psihološka istraživanja*, Vol. XIV (1): 5–23. DOI: 10.5937/PsIstra1101005P
- Sharp, A. (1991) "The Community of Inquiry: Education for Democracy", *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, Vol. 9 (2): 31–37.

Sonja Milošević

DEWEY AND LIPMAN - SCHOOL AND PHILOSOPHY FOR CHILDREN AS A MODEL OF COMMUNITY OF INQUIRY

Summary: This paper shows the clear connections between Dewey's educational ideas and Lipman's program "Philosophy For Children". The key point in determining the connection is the concept of "community of inquiry". On one hand, it is important for understanding Dewey's educational ideas, and therefore the school, which is the center of educational practice. Namely, the same as the other representatives of pragmatism, Dewey has been dealing with the questions of scientific research and community, but by putting this term in the concept of education, he implicitly gave it a broader meaning. With this act Dewey has enabled redefining all elements of traditional education, and therefore all the goals and purpose of school. On the other hand, "community of inquiry" is the central concept of the program "Philosophy For Children". This work shows that while conceiving the program "Philosophy For Children" Lipman uses Dewey's model of "community of inquiry". This Dewey's impact can be clearly seen in Lipman's request for "transforming the class into community of inquiry". However, while representing the very structure of research that occurs in this kind of transformed class, we can see the bigger picture. It shows that everything that occurs in Lipman's class leads to changes of all elements of educational practice, which fundamentally alters goals and purposes of a school. This paper shows that Dewey and Lipman belong to the same "tradition of reflexive thinking". Upgrading Dewey's educational ideas, Lipman goes a step further and by enriching the idea of "reflexive thinking", literally tries to transform traditional educational system.

Keywords: Philosophy for children, community of inquiry, school, Dewey, Lipman

Милан З. Јовановић,¹
Растислав Динић
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет у Нишу

Прегледни научни рад
UDK 371.3::1
Примљено: 21.12.2024.
Одобрено за штампу: 04.05.2025.
DOI: <https://doi.org/10.46630/fpre.2.2025.3>

ЧИТАЊЕ ФИЛОЗОФСКОГ ТЕКСТА КАО МЕТОДИЧКИ ПРОБЛЕМ

Сажетак: Питање како читати филозофску литературу ретко је препознато као засебно и важно питање у филозофској литератури, чак и када је реч о њеном пропедеутичком и методичком делу. Потпуно насупрот одавно институционализованој бризи о писању филозофских есеја (кроз засебне семинаре академског писања или опредељене делове неких филозофских курсева), курсева на којима би почетници радили на унапређењу својих вештина читања филозофских текстова готово да нема. У овом раду ћемо настојати да покажемо да је читање филозофског текста комплексна активност која захтева бројне компетенције и на којој се мора радити систематично. Прво поглавље текста биће посвећено указивању на проблеме који настају као последица изостанка важних компетенција повезаних са читањем филозофске литературе. Други део рада биће усмерен на одређење појма читања филозофског текста – шта под тиме подразумевамо, које су специфичности и које сврхе тог читања, док ће завршни део рада разматрати неке општије методичке стратегије за развијање читалачких компетенција студентата филозофије.

Кључне речи: читање филозофије, интерпретација, структура текстова, компетенције, Блумова таксономија, метакогниција.

1. Увод²

Писање филозофских текстова одавно је препознато као важан проблем или прецизније – као важна вештина, којом је потребно бавити се, ако желимо да студенти филозофије њу развију и унапреде, те буду способни да пишу на задовољавајућем нивоу. Образовни програми за студије филозофије често у себе укључују и курсеве повезане са академским писањем, а поврх тога се у оквиру тематских филозофских курсева на почетним годинама студија значајан део времена типично опредељује за унапређење студентског писања.

¹ milan.jovanovic@filfak.ni.ac.rs, rastislav.dinic@filfak.ni.ac.rs

² Припремљено у оквиру пројекта *Филозофска истраживања у дигиталној сфери – јавни и научни аспекти*, који се изводи на Филозофском факултету Универзитета у Нишу (бр. 423/1-3-01). Такође, ово истраживање подржало је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор бр. 451-03-137/2025-03/ 200165).

Такви курсеви готово увек садрже експлицитне инструкције о писању,³ подразумевају повратне информације наставника и сарадника студенту о његовом постигнућу, те савете како да ту вештину даље развија.

Ствар са читањем *филозофске литературе* стоји сасвим другачије. Ту асиметрију није лако оправдати. Не умањујући значај писања, читање је за сигурно заступљеније као активност током студија филозофије. Чак и здраво-разумски, оно је на неки начин основније, и подразумева се као део истраживања које претходи писању.⁴ Разлог за ову асиметрију можда се крије у (проблематичној) претпоставци да је читање лакше, или да студенти већ поседују ту вештину када дођу на студије, или да иако оно треба да се развија и учи, тај процес се одвија спонтано током студија без потребе за интервенисањем и засебним радом на томе.

За почетак, у одељку који следи, покушаћемо да укажемо на неоправданост оваквих претпоставки пре свега указујући на значајне проблеме с којима се студенти сусрећу током читања филозофске литературе, а водећи се анегдоталним сведочанствима и наводима из литературе.

2. Симптоми и проблеми

Иако бруцоши на студије долазе са извесним читалачким искуством стручне литературе (пре свега из средње школе) ваља имати на уму да је та литература ипак значајно другачија од примарне (па и секундарне) филозофске литературе с којом ће се на студијама филозофије сусретати. На претходном нивоу формалног образовања, када је у питању стручна литература, студенти су се сретали са доминантно *уџбеничком* литературом која је, пре свега у *структурном смислу*, битно различита од примарне, истраживачке литературе. Академски чланци, тј. истраживачки радови, нису никад прост наратив, нису никада просто пружање информација. Ово посебно важи када су у питању теоријски радови, и још специфичније када су у питању филозофски текстови.

Типичан филозофски текст је *дубоко структурирана целина*, у којој различити делови играју *различите улоге*. У филозофском раду, као и иначе у теоријским академским радовима, немамо *приповедање* у којем се у *истом модалитету* саопштава нешто (даје објашњење, дају информације, пружа опис...). Насупрот томе, у теоријским радовима можемо имати мноштво различитих модалитета у нарацији, те велику разноврсност у функцијама које текстуални одломци играју. На пример, можемо имати прво преношење или опис неког проблема или чак догађаја, праћено питањем о његовом објашњењу, потом нуђење туђе позиције која претендује на објашњење. Можемо затим имати ана-

³ Некада написане од наставника на том курсу, а некада и туђе – нпр. вид. Pryor, 2012.

⁴ Симптоматично је да неке детаљније инструкције за писање радова често у себи садрже и неке смернице везане за налажење литературе, па чак и опште сугестије за читање и хватање белешки (нпр. вид. Есо, 2015).

лизу те позиције, па проблем за такво објашњење, онда потенцијални одговор те позиције, те нови противпример који додатно указују да та позиција не може понудити адекватно објашњење. У тексту бисмо затим могли добити ауторов коментар зашто је до овога дошло, ауторову хипотезу како се може објаснити или решити проблем од којег се пошло, и на крају кратак осврт на потенцијалне проблеме и бриге које сам аутор има у вези са својим решењем. Наравно, ово је тек један пример, потпуно фиктиван, али инструктиван поводом поменуте структурне сложености коју са собом носи теоријска и филозофска литература.

Како студенти читају овакву литературу? Да ли су успешни у томе? Наше искуство стечено кроз године рада на различитим курсевима и са различитим групама студената, као и доминантно искуство наших колега, сведочи о бројним проблемима с којима се студенти сусрећу приликом читања филозофских текстова. На ретким местима у филозофској литератури где се адресирају ова питања, могуће је наћи и додатну потврду ових анегдоталних сведочанстава о студентским проблемима приликом читања филозофске литературе.

2.1. Структурни проблеми

Један од најтипичнијих студентских проблема у читању и интерпретирању филозофске литературе тиче се управо неразумевања улоге и функције одговарајућих делова текста. Тај проблем манифестује се, пре свега, необавезујућим конструкцијама које студенти типично бирају у својим усменим и писменим излагањима о датом тексту. Тако врло често у студентским писменим или усменим одговорима имамо овакве конструкције: „Кант овде *помиње А*, да би потом *прешао на В*, док у последњем делу тог одељка у *игру уводи С*“.⁵ Проблем је у томе што Кант на том месту настоји да дефинише извесни појам *А*, даје за њега једно потенцијално одређење *В*, које у наставку анализира, да би онда указао на случај *С* који иако се слаже са датим одређењем *В* није у складу са појмом *А* чија се анализа тражи. Претворити све то у *раван низ тема*⁶ које се у Кантовом тексту помињу значи потпуно пропустити значење тог исечка. Штавише, на темељу таквог „тумачења“ немогуће је даље радити анализу текста или разумети нечију полемику са оним што Кант ту ради, или се упустити у евалуацију његове позиције.

У једном од ретких текстова који се систематично и детаљно бави читањем филозофије, аутор Дејвид Консерсион (David Conserción) примећује да су међу најчешћим „примедбама“ које добија од студената након њиховог чи-

⁵ Фразе у курзиву *неинформативне* су с разлогом, било да их студенти користе с том намером или не оне су симптоми једног значајног проблема. Наиме, таквим фразирањем студенти успевају да избегну *интерпретативно обавезивање* и да „не буду у криву“, макар док се неким (пот) питањима или даљом анализом не покаже да *А*, *В* и *С* заправо нису независни елементи тог дискурса, већ имају одређену релацију важну за разумевање самог текста.

⁶ Управо су навике читања настале на текстовима који су структурно монотони разлог да се „рељеф“ у филозофском тексту не препознаје јасно, те да се и његови делови виде као дати у истом модалитету – као низање тврдњи, тема, информација или нешто налик томе. Такво читање даје нам по правилу премало разумевања и знања о ономе *о чему је заправо реч* у тексту.

тања филозофске литературе ове две: „зашто аутор противуречи сам себи“ и „зашто се оволико понавља“ (Concepción, 2004: 366). Наравно, иако је могуће да аутори понекад противурече сами себи, овакве примедбе и њихова учесталост код почетника у филозофији сведоче, опет, о нераумевању структуре читаног текста, односно улога и функција одређених текстуалних одељака. Аутор текста, готово сигурно, није *тврдио* A и $\sim A$, већ је насупрот томе, на пример, разматрао неку обећавајућу идеју A , „провукао“ ту хипотезу кроз неке проблеме, суочио са контрапримерима и закључио да она ипак не може бити случај, тј. прихватио $\sim A$. Исто тако, сва је прилика да у неком класичном тексту нема превише понављања, већ пре аутор варира неку тезу, бруси је, дорађује, испитује је са различитих страна или тражи најбољу формулацију кроз анализу потенцијалних проблема. И једна и друга примедба коју Концепсион помиње заправо су симптоми неадекватног разумевања прочитаног текста, или напросто симптоми *изостанка потребних читалачких вештина*.

У складу са овим симптомима, јавља се још један проблем. И поред детаљно прочитаног текста, студенти често нису у адекватној позицији да јасно изразе став о ономе што се у тексту тврдило, шта је оно што је његова поента, његова главна теза, како се она брани, како и где се показује да туђе гледиште није убедљивије, и тако даље. Притом, њихово познавање и разумевање неких делова теста може бити на солидном нивоу, само изостаје способност да се ти делови кохерентно интегришу, да се препозна усмерење и комуникациона намера присутна у тексту. Ово је такође структурни проблем, али у једном јаком смислу и типично херменеутички.

2.2. Проблем са позадинским знањем

Један потпуно другачији проблем јавља се приликом сусрета студената са новим *проблемским пољем* или *другачијим методолошким* оквиром за филозофску анализу. Наиме, у таквој ситуацији студенти лако пропусте и централну поенту текста, његове главне аргументе, а посебно смислене начине на које би се с њим могло полемисати. Ови проблеми су у једном смислу садржински, и мање се тичу читања *као вештине*, а више неких претходних и подразумеваних знања. Филозофски текстови по правилу имају врло специфичан контекст у коме се јављају, део су шире филозофске традиције, подразумевају познавање одређених филозофских појмова и проблема чак и када се они у датом тексту не помињу експлицитно. Ако та позадинска знања изостају, читање може бити и потпуно бескорисно.

2.3. Проблем са мотивацијом

И на крају, још један проблем у вези са студентским читањем јесте и, парадоксално – нечитање. То је проблем којег је најалост свестан велики број колега и који свако покушава да реши на свој начин. Анализирајући тај феномен у тексту под насловом *Нечитање у филозофској учионици*, Скипер (Robert Boyd Skipper) тврди следеће:

„Већ четрнаест година се суочавам са истим проблемом на уводним курсевима филозофије – студенти одбијају да читају. Данас сам убеђен да је управо неписменост извор свих осталих проблема у образовању. Уосталом, већина предложених „решења“ само преноси терет на следећег наставника. Последица тога је да већина студената никада не савлада ову основну вештину која би им омогућила да сами допринесе сопственом интелектуалном развоју.“ (Skipper, 2005: 261)

Ово је, као што и Скипер тврди, велики проблем. Читање даје оквир за самостални рад и напредак и његов потпуни изостанак, или недовољно квалитетно присуство значајно утичу на исходе филозофског образовања. Иако то можда није очигледно, ово ипак јесте повезано са изостанком релевантних читалачких вештина.

Утисак да студенти све чешће *напросто не читају* посведочен је и другде у литератури (вид. Smith, 2011: 176), заједно са запажањем да сами студенти истичу – делом и као мотив за своје нечитање – да је задата литература за њих претешка (вид. Smith, 2011: 178, McGinn, 2016: ix-x). Наравно, питање мотивације за читање је комплексно – на то утичу и други животни и образовни фактори – али нема дилеме да константно и систематично неразумевање литературе доприноси демотивисаности студената за даље улагање труда. Филозофска литература је комплексна и изазовна, и свест да је потребно уложити значајан напор (време, пажњу, емотивно се инвестирати), а све то са песимистичним очекивањима када је у питању исход тог читања – сигурно игра важну улогу у коначној одлуци неких младих колега да прескачу читалачке задатке.

3. Читање филозофског текста

Пре него погледамо неке општије стратегије и методе за рад на студентским читалачким вештинама, осврнућемо се прво на ближе одређење *читања филозофског текста*: шта је то тачно, шта очекујемо од студената када им дајемо читалачке задатке, шта треба да буде исход тог процеса?

Типично се *читање* у контексту студија филозофије посматра као појам врло близак *интерпретирању*. Оно што обично очекујемо од студената јесте *не* да *напросто* прођу кроз текст и информишу се, већ да том приликом изграде *извесно* разумевање онога о чему је реч у тексту.

Ипак, некада је и само информисање читање. И сами студенти често признају да за бројне испите, због обима литературе али и начина вредновања њиховог знања, централна активност приликом учења јесте прикупљање информација, само са основним интегративним интерпретирањем.⁷ Да не буде забуне, наравно да један део процеса интерпретирања јесте и прикупљање информација, те памћење тема и ставова. Нека даља читања и интерпретирања

⁷ Инсистирање на коришћењу „својих речи“ и преформулација – као често методичко средство и у школи и на факултету – не захтева нужно од студената интерпретирање, већ може бити изведено уз минимално владање информацијама и уз мало елоквентности.

вероватно су немогућа без неких ранијих *информисања*. Ипак, постоји јасна разлика између овога двога.

Интерпретирање је, заједно са информисањем, повезано са читањем филозофије. Али да ли се читање своди на то? Нису ли: процена убедљивости, однос према алтернативним позицијама или критикама, те формирање личног става поводом датог текста и оног чиме се он бави – можда такође део онога што желимо када студентима дамо да прочитају неку филозофску литературу? Такође, да ли је можда пожељно да они имају и неки *конативни* (емотивни и доживљајни) однос према процесу и исходу тог читања, има ли простора за извесне психолошке димензије читања филозофије?

Читање као евалуација и проблематизација текста заиста спада у компетенције у раду са текстом које очекујемо од студената. Штавише, они су подразумевани ако не када су у питању сви студентски-истраживачки радови, онда засигурно за писање завршног (дипломског) и завршног мастер рада. Да ли је онда нешто од тога *легитимни* смисао читања филозофије?

На психолошким аспектима читања филозофске литературе инсистира Вистлер (Daniel Whistler), наглашавајући да је читање филозофије много више од низа интерпретативних аката. Читање је према њему суштински „страст, откриће, лична трансформација“ (вид. Whistler, 2022: 6–7) – у смислу да су сви ови елементи инхерентни тој активности, да је они дефинишу, не тек прате. Дакле, и то се може смислено кандидовати приликом полемике о разумевању појма читања филозофије.

Ипак, постоји опасност да овде олако мењамо перспективе на проблем, и још пре тога правимо ненамерну замену појмова. Могуће је, на првом месту, да овде говоримо о више различитих *смислова* читања. У једном смислу читање може подразумевати и поменуто информисање, са минимумом интерпретације и реконструисања неке шире намере текста. У неком другом, оно је суштински повезано са интерпретацијом, а у неком још захтевнијем и оптимистичнијем смислу читање се може видети и као да садржи елементе евалуације. Такође, важно је да ли читање посматрамо „споља“, тако рећи бихејвиорално, као активност која има извесне задатке, исходе и сврху, или пак изнутра, као активност која, за оног који чита, конституише извесно искуство, са карактеристичним мотивацијским склопом и особинама које то искуство издвајају у односу на нека друга.⁸

Концепсион нуди једну темељну дистинкцију која може бити веома инструктивна. Према њему имамо *читање ради информација* и *читање ради рефлексije* – као два врло различита смисла читања (Conserción, 2004: 354, 359). Читање зарад информација јако је блиско опису који је изнад дат у вези са студентским учењем за испит. С друге стране, читање зарад рефлексije тиче се читања с намером да се прочитано пренесе на доживљајну раван, да се оно на неки начин *тиче* онога који чита, да утиче на формирање или преиспитивање његових ставова. Читање ради рефлексije је захтевно, оно подразумева не само разумевање текста него и његову критичку процену, те самеравање са тренутним уверењем читаоца о датим питањима.

Било би ипак погрешно, као што је и горе сугерисано, емотивно обојити ову дистинкцију, те читање зарад информација прогласити мање важним или чак лошим. Време за припрему испита, време за студирање, па и сам живот, наравно, јесу ограничени – немогуће је све читати истраживачки и с намером да води личној трансформацији. Још важније, читање зарад информација неопходно је као облик изградње „рељефа“ и шире слике неког поља у којем желимо да даље истражујемо. Без такве шире слике, без својеврсне „мапе терена“, јако је тешко добро разумети (а камоли успешно евалуирати) неке друге текстове унутар тог поља које бисмо да читамо зарад рефлексије.

Сам Концепсион је склон томе да ову дистинкцију повеже са типовима курсева, те да за историјске курсеве и курсеве фокусиране на велике филозофе нагласи значај читања зарад информација (Consepción, 2004: 359–360). Ту, како он каже, студенти „највећи део свог времена троше на питање шта дати филозоф мисли“. С друге стране, проблемски курсеви се суштински ослањају на читање зарад рефлексије. Код таквог курса у читању литературе централно је колико је она убедљива, како то утиче на наш став, шта бисмо јој приговорили, итд.

Иако анализа и евалуација историјских филозофских текстова јесте специфична, она ипак постоји, и засигурно је неоправдано поједностављење такве курсеве нужно посматрати као базиране на информативном читању. Пре ће бити случај да многи историјски курсеви захтевају и (зарад својих исхода) суштински зависе од читања зарад рефлексије. Без намере да овде отварамо питање *зашто читамо историју филозофије* и зашто се бавимо њеним класичним темама и фигурама, јасно је да историчари филозофије нису само некакви *археолози знања*, нити је њихово настојање да само пренесу оно што су у тим изворима *пронашли*. Огроман труд на таквим курсевима (пored информативног и интерпретативног) јесте и онај везан за критичку анализу, типично дату у *историјском контексту* у којем се конкретни филозофски систем јавља,⁹ а понекад и с намером да се неке од тих поука анализирају у светлу савременог доба или чак садашњости.

Једну другачију таксономију читања, или пре поделу између начина на које читамо филозофију, даје Розенберг (Jay Rosenberg), у својој познатој књизи која се често користи као увод у филозофију (Rosenberg, 1984). Угрубо, према овом аутору неки филозофски текст можемо читати *због закључака*, *због аргумената*, можемо га читати *унутар задатог дијалектичког оквира*, можемо га читати *критички* и *напоследку креативно* (Rosenberg, 1984: 94–96).

Читање због закључака, према Розенберговој карактеризацији, грубо корелира са оним што је код Концепсиона било означено као читање зарад информација. Додуше, то у извесној мери важи и за Розенбергово читање због аргумената, јер је кључна разлика, према Розенбергу, само у томе што овде у

⁹ Убедљиву аргументацију у прилог неопходности читања зарад рефлексије и на историјским курсевима нуди Маркус (Russell Marcus). Штавише, он настоји да покаже да је Концепсионова стратегија за читање на проблемским курсевима подједнако успешно применљива, потребна и корисна и на добро осмишљеним историјским курсевима (Marcus, 2014). За одличну ширу дискусију о потреби за читањем историје филозофије и њеним специфичностима вид. Rosenthal, 1989.

фокусу није *шта* неки филозоф мисли (што је главна карактеристика читања због закључака), већ *зашто* то мисли, шта су његови разлози и како их износи. Ипак, модалитет је исти, све ово (и аргументи и закључци) узето је у равни информација – само са мање или више структуре. Дакле, будући да се читање због закључака и аргумената уклапа у Концепсионово одређење читања зарад информација, оно је следствено адекватно његовом разумевању читања на историјским курсевима.

Ипак, *критичко читање*, како је оно дефинисано код Розенберга, и само је тесно повезано са аргументима. Аргументи овде дају основу, омогућавају да се са текстом уђе у размену и евалуацију – али важно је да их овде не узимамо као информације, већ смо спремни да *пратимо аргументативни след*, да се или споримо са њиховим премисама или прихватимо њихове закључке. Ово је, дакле, веома блиско са Концепсионовим *читањем зарад рефлексije*.

Такође, аргументи су веома важни за *читање унутар задатог дијалектичког оквира* – што је парадигматичан пример ангажованог и *напредног* читања на једном историјски-конципираном курсу. Када компетентни филозофи читају списе *академика* и расправљају о њима у светлу Аристотелових, Платонових и других позиција које су тада биле „живе“ – ту се дефинитивно не ради тек о информацијама.¹⁰ Напротив, у питању је еклатантни пример примене критичке анализе, који се суштински не мора много разликовати од онога што радимо на неким проблемским курсевима. И у том смислу, Концепсионово инсистирање на поменутој корелацији: читање за информације – историјски приступ, читање за рефлексiju – проблемски приступ, не делује потпуно убедљиво.

Напослетку имамо и *креативно читање филозофије*. Кроз текст можемо проћи без намере да га интерпретирамо или разумемо као целину, па можда чак и без намере да се бавимо његовим проблемима или темама. Исход нашег читања може бити само то да смо у тексту нашли занимљив маневар, решење или карактеризацију, појам, питање, цитат, спор, дистинкцију или било шта налик томе – а што је за нас било инспиративно и мотивисало нас да сами наставимо да размишљамо о томе у светлу неких наших питања или проблема. Као што Розенберг сугерише, ово је више читање због *наших* него због ауторових проблема и мисли (Rosenberg, 1984: 96).

Иако га Розенберг не помиње у том смислу, креативно читање може бити и „строже“. Ако је у његовој основи ипак дисциплинована интерпретација и добро разумевање (макар носећих елемената) читаног текста, читалац може креативно употребити различите аспекте (маневре, дистинкције, дефиниције, методолошке оквире итд.) датог текста за анализу и решавање неких проблема за које они нису иницијално креирани. Ти усвојени елементи постају важна фи-

¹⁰ Ово још и више важи ако погледамо оне, иначе врло занимљиве и „филозофичне“ текстове у којима аутор разматра да ли је одређени филозоф заиста *могао кохерентно* да заступа став *A*, или ипак то у његовом систему прави више проблема него што их решава, те на пример сугерише адаптацију тог става у став *A'* како би позиција била кохерентна, или убедљивија или отпорнија на неке постојеће или потенцијалне приговоре за такву позицију у то доба итд. Таква литература одличан је пример критичке анализе, иако је контекст наравно историјски.

лозофска оруђа за *дивергентно мишљење*, одабир и промену дирекције и друге вештине инхерентне успешном решавању проблема. То би требало да је једна важна последица студентског читања, један његов важан смисао – посебно у погледу будућег истраживачког рада.¹¹

Вратимо се питању с почетка овог поглавља – шта очекујемо од студена-та када им задајемо читалачке задатке? Ово питање, наравно, у извесној мери јесте емпиријско – и ако га тако посматрамо оно сигурно води разноврсним одговорима, али таквим који се могу повезати са неким од анализираних типова читања. Такође, одговор зависи од бројних аспеката курса за који се даје задатак, те намерâ и методичких аспирација наставника. У изостанку неког јасно мотивисаног нормативног оквира било би погрешно рећи да нешто од анализираног јесте а нешто пак није читање. Уместо тога, оправданије делује *плуралистички приступ* који ће све ово посматрати као легитимне типове, врсте или смислове читања филозофске литературе.

Гореописана разноврсност у одређењу читања филозофског текста, дакле, одсликава простор у оквиру којег правимо читалачке задатке за студен-те. Притом, конкретан задатак, тип читања, степен разумевања (или квалитет и убедљивост критичке процене) који се од студената очекује морао би бити дик-тиран типом курса, годином студија, ранијом упознатомшћу са датим филозофс-ким пољем, и другим релевантним информацијама о конкретној групи којој се тај задатак даје. Читање филозофског текста комплексно је и вишедимензионо – ова тврдња, можда и тривијална, сада мора изгледати још убедљивије.

4. Како радити на унапређењу читања филозофских текстова?

Потреба за систематичним радом на развоју вештина читања делом је мотивисана бројним искуствено посведоченим проблемима о којима је било речи раније у овом раду. Поврх тога, управо разматрана комплексност појма читања додатно наглашава значај промишљеног и организованог приступа у раду са студентима на овим вештинама. У овом поглављу ћемо представити (и кратко анализирати) неколико општијих (методичких) стратегија за рад на уна-пређењу студентског читања филозофије које се могу препознати у скромној филозофској литератури о овој теми. Неке од тих стратегија дате су у текстови-ма управо као методичке анализе, а неке од њих ћемо *реконструисати* из књи-га и текстова намењених за рад са студентима, написаних као пропедеутичка литература.

¹¹ Ово је уједно један од важнијих разлога за читање историје филозофије, посебно њених истакнутих класичних тема – богаћење студентског „филозофског арсенала“. То је несумњива вредност историје филозофије. Постоје већ и засебна савремена дела чија је директна намера да на сажетији (такорећи „дестилован“) начин помогну студентима у проширивању арсенала филозофских појмова, теоријских маневара, методолошких оквира, важних дистинкција и томе слично (нпр. вид. Fosl and Baggini 2020).

4.1. Доминантно садржински приступ

Један приступ раду на читању филозофске литературе могуће је назвати *садржински*, или *локални*. Међу проблемима и симптомима који су наведени у 2. поглављу, за овај приступ је централни онај који се тиче садржинских препрека у разумевању филозофске литературе, карактеристичан за почетнике и за њих одређена, локална филозофска поља или дисциплине.

Наиме, бројни аутори који су на основу свог искуства препознали потребу да се пре свега адресирају ови проблеми приликом читања, као решење су понудили писмене инструкције, које су додатни материјал уз читалачке задатке усмерене на главно „тело“ курса. Као повлашћени пример такве литературе овде ћемо размотрити¹² познату Мекгинову (Colin McGinn) књигу *Филозофија језика: Објашњење класичних текстова* (2016). Те инструкције, различите од типичне секундарне литературе, директно су упућене на важна појашњења, обезбеђивање подразумеваних информација кључних за тезе рада, спречавање неспоразума, усмеравање пажње студената на централна места у аргументацији, наглашавање подразумеваних корака у аргументацији, и тако даље. Овакви материјали усмерени су на одређене области филозофије (дисциплине или још специјалније – проблеме) и по правилу су помоћ за почетни курс.

Претпоставка оваквог приступа је да је почетницима пре свега потребан иницијални инпут, да је потребно омогућити им да *евентуално и без неопходних вештина* изграде извесну базу добро прочитаних текстова. На тај начин, студенти би постали садржински боље опремљени за ту дисциплину, а поред тога би било рационално очекивати да су и њихове вештине читања напредовале – захваљујући добрим примерима и пракси кроз коју су прошли. Очигледна предност оваквог приступа у односу на неке који ће у наставку бити представљени лежи у томе што он функционише и без наставника односно ментора. Овакве књиге могу бити од помоћи и студентима који самостално раде на упознавању са неком дисциплином. Ипак, то долази уз извесну цену, тј. повлачи са собом одређене проблеме.

Прво, курс већ подразумева читалачке вештине на незанемарљивом нивоу. Материјал са инструкцијама, који је и сам у писаном облику, структурно не може бити сасвим једноставан – он се бави комплексним текстовима, враћа студенте на неке раније филозофске проблеме, уочава структурне сличности, повезује, реконструира, илуструје, итд. Да би се од тог материјала добило довољно – неопходно је да се већ *добро* или макар *солидно чита*. Друго, остаје упитна могућност учења вештина читања само помоћу примера успешне интерпретације и само, практично, читањем. Те вештине комплексне су и по свему судећи захтевају интеракцију, покушаје и погрешке, много повратних информација и анализе. Напослетку, и сама подразумевана локалност овог

¹² У неком смислу добар пример је и Smith (2016), с тим што тај рад има мало другачији угао, тј. намењен је пре свега наставницима, који би требало да то имплементирају у своју наставу филозофије духа. Ако то оставимо по страни, приступ је и овде потпуно у складу са овом садржинском стратегијом какву овде анализирамо.

приступа јесте значајно ограничење. Уместо систематичног приступа читању овде би, консеквентно, требало унутар сваког почетног курса направити један под-курс за читање филозофске литературе за ту дисциплину или тај проблем.

4.2. Хибридни приступ

Један другачији, али и даље макар делом садржински приступ раду на читању текста са студентима, имамо посведочен у читавој серији пропедеутичких књига (познатог издавача „Блеквел“) са насловима као што су: *Читање епистемологије* (Bernecker, 2006), *Читање метафизике* (Beebe & Dodd, 2007), поред којих имамо и издања за етику, естетику, филозофију језика, филозофију религије и друге дисциплине, као и засебно најопштије издање – *Читање филозофије* (Guttenplan, Hornsby, & Janaway, 2002).

Ове књиге од Мекгинове и њој сличних разликује неколико ствари. У самим књигама су дати исечци из релевантних примарних текстова, а одређена места у текстовима означена су на посебан начин (као белешке, бројевима и словима на маргинама) да би се иза текста на њих реферисало питањима и задацима. Надаље, у овим књигама изостају дуга и детаљна објашњења, тако да се очекује да тај посао обавља инструктор на курсу. Уз сваки текст имамо кратке уводе који стављају студента у адекватан теоријски оквир и дају му на најсажетији начин неопходне позадинске информације за дати исечак. Наравно, и смисао овог приступа је мало другачији – он рачуна на присуство ментора. Заправо, важан аспект оваког приступа је интерактивност, будући да је материјал највећим делом у форми питања и задатака, те је неопходно стално евалуирање студентског рада на тим задацима.¹³

Предложена питања и задаци након означеног текста осмишљени су паметно и усмерени су баш на она структурна питања која типично представљају изазов приликом интерпретације текста. У том смислу овај приступ је *хибридни*. Он претендује на то да студенте уведе у одређена садржинска знања, али присутан је очигледан труд да се она стичу тако што се студенти уче да *самостално читају*, да самостално савладавају препреке у интерпретацији текста, па чак и у његовој евалуацији. Идеја водиља овог приступа је да се адекватним уводима, белешкама у тексту, и добро планираним интерпретативним питањима код студената постиже обоје: да стекну важна садржинска знања из датих области и успешно развијају потребне читалачке вештине.¹⁴ Оваква литература писана је тако да је од помоћи и наставницима – који одатле могу позајмити питања и лепо осмишљене задатке – те је ова метода добила на популарности и

¹³ Евалуирање може бити, макар делом, изведено кроз разговор са групом студената односно ученика. То је добар начин да се – уз адекватно модерирање од стране наставника – студентима обезбеди један део повратних информација уз паралелни рад на развијању и полемичких и критичких вештина.

¹⁴ Да не буде дилеме, приступ учењу ових структурних вештина овде није издвојен и третиран као засебан проблем, већ је уплетен са садржајем и адресиран само када је „позван“ неким конкретним местом у тексту где се то мора решити.

у средњим школама и колеџима (када говоримо о англосаксонском школству).

Захваљујући поменутиим интерпретативним питањима, могу се избећи – у другом поглављу овог рада детаљно представљени – проблеми *интерпретативног необавезивања* од стране студената. Суочени са унапред спремљеним питањима која заједно вешто покривају *скелет* текста и структурирају студентски приказ текста, налик обрасцу,¹⁵ студенти су потакнути да у тексту иду даље од информација, покушавају да их интегришу, ставе у одговарајуће односе, уклопе у задате улоге, и тако даље. Овакву методу рада на интерпретацији, која није ексклузивна филозофији, дидактичари често називају *техника помоћних конструкција* или пак *техника скелета* (енгл. *scaffolding, scaffolded technique, scaffolded learning*). О предности употребе ове методе за читање филозофије већ је расправљано у литератури: Marcus (2019), Smith (2014), Colter & Ulatowski (2015).

Ипак, метода помоћних конструкција има своја ограничења. Њена слепа тачка су управо вештине потребне за *осмишљавање* и *прилагођавање* тих помоћних конструкција.¹⁶ А те вештине јако су важне за самостални рад на читању. Потребно је да студент уочава и открива структурне односе у тексту, а не тек да једном када су му презентовани, на основу тих смерница успе да их препозна, и онда реконструише материјал из текста у складу са њима.¹⁷ Дакле, читав један скуп структурних (читалачких) вештина остаје ван домета овог приступа.

Једна од важних предности овог ширег, хибридног приступа који тренутно разматрамо јесте управо у томе што је фокус у великој мери на вештинама читања, а не искључиво на самом садржају. Варирајући славни Кантов мото о томе да треба учити *како* а не *шта* да се мисли, можемо рећи за овај приступ да он већим делом заиста учи студенте *како да читају* и разумевају, а не шта је у тексту требало да прочитају и разумеју. Ипак, овај приступ то не ради доследно за *све важне* читалачке вештине – као што је изнад истакнуто. Неке структурне компетенције остају „заобиђене“, тј. покривене радом наставника приликом креирања адекватних интерпретативних питања. Нема дилеме да са студентима треба радити и на компетенцијама потребним за самостално креирање тих интерпретативних питања која добро воде кроз текст – тако рећи, применити инверзну технику овој.

¹⁵ Чак и када нема обрасца или мапе, низ интерпретативних питања наводи студенте да препознају тему текста и тематске делове, његову главну тезу, аргументе, проблеме, приговоре, одговоре, и тако даље.

¹⁶ Захвални смо колеги Марку Левецу, професору на Харис Академији у Сатону (Велика Британија), који нам је скренуо пажњу на овај проблем. Поред доброг теоријског образложења, он је ову тешкоћу илустровао и својим богатим искуством примене поменуте методе у раду са ученицима.

¹⁷ Ово је важно и за даљи развој вештина писања, јер тада је пред студентом у неку руку још тежи задатак – да за свој текст *осмисли* и *прилагоди структуру*, и то на основу више текстова и материјала које има на уму, те напослетку и на основу типа интервенције коју сам жели да направи у тој литератури.

4.3. Доминантно структурни приступ

У већ помињаном и анализираном Концепсионом тексту имамо детаљно представљен један битно другачији приступ раду на студентским способностима читања филозофске литературе (Conserción, 2004). Њега одликује још већи фокус на вештине читања, па чак и на метакогнитивне способности које се у другим разматраним приступима превиђају. Такође, он је општи и глобалан, не тиче се унапред задате литературе или неког одређеног поља.

Концепсионов приступ темељи се на елаборираним инструкцијама, чији су главни елементи дати студентима у кратком водичу или приручнику (енгл. *handout*). Смисао тих инструкција је да – на структурном, а некад и метакогнитивном нивоу – воде студента кроз процес читања. Само читање Концепсион разуме врло широко, у складу са својом концепцијом читања зарад рефлексije, тако да у себе укључује и интерпретирање и критичку евалуацију. Процес читања он дели у три фазе и за сваку од њих даје засебне смернице.

Пре преласка на кратку анализу тих смерница, ваља истаћи да је Концепсион потпуно свестан значаја подразумеваног знања и да у свом тексту директно адресира неке од брига поменутих у другом поглављу. Будући да је његов приступ глобалан и генералан, аутор се само позиционира поводом овог питања и то инсистирајући да је потребно да наставник информише студенте и пружи им то подразумевано знање без којег би интерпретирање датог текста било немогуће или готово немогуће. То би се знање, поред идиосинкратичних аспеката тог конкретног текста и његовог контекста (Conserción, 2004: 353), тицало и познавања одређених филозофских појмова и метода, па и неких базичних филозофских знања и вештина које можда студентима недостају (као што су, основно разумевање аргументације, познавање одређених традиција у филозофији).

У првој фази читања филозофског текста (коју он назива *припремом терена*) Концепсион сугерише две активности. Прво, да студенти летимично прођу кроз текст, прелистају га, како би стекли основну идеју о њему – да ли је у питању примарни или секундарни текст, има ли списак референци и које су, има ли поднасловe, доминира ли неки појам, из које области филозофије је рад, о ком питању, и тако даље. Смисао ове вежбе повезан је са познатим херменеутичким увидом да су интерпретативна очекивања и почетне хипотезе (извесно пред-разумевање) изузетно важне у процесу изградње разумевања текста.

Прва фаза има још једну активност и то је *брзо читање са означавањем текста*. Ова фаза је најдиректније повезана са структурним питањима – највећи део ознака у тексту које сам аутор овде сугерише – директно су повезане са структуром текста. Од студената се очекује да у тексту препознају да ли је нека мања текстуална целина дискусија с другим аутором, дефиниција, дистинкција, тема текста, теза текста, понуђени аргумент, примедба, одговор, пример и тако даље (Conserción, 2004: 363–4). Идеја није да се текст чита детаљно и да његова целина или чак његови делови постану читаоцу потпуно

јасни. Напротив, студент не би требало да се удубљује и задржава – отуд и *брзо* читање – докле год начелно разуме која је улога датог пасуса или шта се у њему начелно „догађа“. Означавање текста подразумева и *забелешке самонадгледања*, као што су „ово ми није јасно“, „да ли сам ово помешала са...“ и сличне, али и забелешке које се тичу убедљивости самог текста, тј. евалуативне и критичке забелешке („зашто?“, „да ли је заиста овако?“, „ово не делује убедљиво“).

Друга фаза читања тиче се *разумевања*. Опет у складу са славним херменеутичким увидом познатим као *херменеутички круг*, од студената се овде очекује да са солидним разумевањем делова текста и његове начелне структуре сада поново прођу кроз текст у покушају да кохерентно интегришу та прикупљена знања и дођу до разумевања његове целине. Наравно, очекује се да у том другом, сада већ детаљном и пажљивом читању, они коригују и ранија запажања и забелешке у тексту, јер ће, наравно, боље разумевање целине помоћи у разумевању делова. У овој фази студентима се сугерише да хватају белешке, цртају дијаграме и начелно раде на реконструкцији смисла текста, припремајући се полако за његов приказ. Тај приказ је финална активност у овој фази – студенти би требало да на крају овог читања понуде извештај у коме ће сажети дати текст тако да не морају да га читају опет да би знали која је ауторова позиција, како се брани, шта су његови помоћни аргументи, важне дефиниције, дистинкције и примери...

Последња, трећа фаза читања је *евалуација* – сада усмерена пре свега на написани извештај о тексту, уз евентуално повремено консултовање главног текста. У тој фази потребно је критички сагледати главну тезу текста: како је брањена и да ли је то убедљиво, да ли су помоћни разлози образложени и плаузибилни, да ли је могуће понудити противпример, како делују неке друге поменуте позиције, да ли су критике које аутор нуди добро засноване, итд.

Кроз све ове фазе Концепсион сугерише студентима да постављају себи питања о томе *како им иде*, како напредују кроз текст, да ли су се предомислили у вези са неким елементима пред-читања или брзог читања, ако да – зашто, које поуке из тога могу извући и тако даље. Тиме, и начелно приступом који студенте стално суочава са поновном анализом својих ранијих интерпретативних одлука, ова стратегија читања активно утиче на развој *метакогнитивних вештина*. Овакво усмерено и осмишљено читање, стога, требало би да донесе не само разумевање датог текста него и унапређење важних читалачких компетенција.

Иако је ово заиста добро промишљена и елаборирана стратегија – често употребљавана и често цитирана у методичкој литератури – упадљиво је неколико примедба. Неке њене технике, као што је ефектно обележавање текста или писање извештаја, захтевају засебан и незанемарљив тренинг како би доприносиле добром читању. Конкретно, за успешно обележавање текста већ су потребне извесне компетенције везане за препознавање структуре текста. За писање корисних извештаја – вероватно још и комплексније вештине. Део разлога зашто ова стратегија делује обећавајуће и убедљиво јесте у томе што она рачуна на то да су неке важне проблеме у читању – студенти већ решили.

4.4. Компетенцијски приступ

И на крају, кратко о још једној стратегији која је врло специфична. Претпоставку да се самим читањем могу унапредити вештине читања у себи има још један приступ, који свакако није садржински, мада би било тешко назвати га хибридним или структурним. Наиме, Рене Смит (Renée Smith) нуди своју стратегију за рад на студентском читању која је тесно повезана са фином анализом компетенција потребним за успешно читање текста. Та анализа читалачких компетенција изведена је паралелно са ревидираном Блумовом таксономијом и у њој је сама активност читања сагледана широко – врло у складу са анализом понуђеном у 3. поглављу овде. За сваки од нивоа у Блумовој подели, ауторка препознаје засебни аспект читалачке компетенције, па тако имамо аспект који се тиче памћења, разумевања, примене, анализе, процене и креативности (Smith, 2011). За сваки од ових аспеката, или читалачких компетенција, ауторка има осмишљен један или више читалачких задатака који су усмерени на развој тих тражених вештина.

Ауторка нуди осмишљени рад на *филозофском речнику* у вези са памћењем и препознавањем. Затим следе *разумевање и примена нових појмова* – за савладавање вештина са другог и трећег нивоа Блумове таксономије. *Анализа појмова* и *евалуативна анализа* су задатак који је усмерен на четврти ниво, и тако даље. Неки од задатака „гађају“ више вештина, неки такође имају унапред одабране текстове на које се примењују, који су посебно погодни за увежбавање одређених вештина. Занимљив је на пример задатак *превођења*, који од студената тражи да текст написан у дијалошкој форми „преведу“ у форму есеја, тиме показујући да владају разумевањем, применом појмова па чак и анализом.

И овај приступ је глобалан, подразумева директан и систематичан рад на вештинама читања, независно од неке конкретне области филозофије или одређеног садржинског знања. Ипак, велики део потенцијалног успеха стратегије коју ауторка предлаже зависи непосредно од вештине наставника, његових добрих инструкција за сам задатак и можда још више добрих повратних информација. Још једна добра страна јесте могућност комбиновања са другим приступима, јер усмереност на развој компетенција не омета примену било ког од раније поменутих модела, већ може да их обогати.

5. Закључак

Филозофска литература типично је, као што је већ речено, комплексна и дубоко структурирана. Читање такве литературе – пре свега у смислу интерпретирања и евалуирања – захтева извесно знање али и поседовање одређених вештина. Под тиме се не мисли само на извесно садржинско знање које је у позадини тих конкретних текстова. Поред тога ту су, вероватно још значајније, и одговарајуће интерпретативне, евалуативне и метакогнитивне вештине које су неопходне да би се читањем текста добило квалитетно разумевање и да би

се, уопште, остварио напредак који се очекује као резултат читања на студијама филозофије.

Ови услови се не испуњавају сами од себе, и до напретка поменутих вештина не долази спонтано или макар тај напредак када је спонтан није довољно велики. О томе сведоче бројни разматрани проблеми у другом поглављу овог рада. Због свега тога неопходно је посвећено се бавити радом на читању и унапређењу студентских читалачких вештина и знања. Без тога ризикује се изостанак правог напретка на студијама филозофије.

У главном делу рада представљени су и кратко анализирани приступи у раду на изградњи и побољшању студентских читалачких вештина. Те стратегије начелно нуде решења за различите читалачке проблеме који су представљени на почетку рада. Наравно, и њих је потребно додатно промишљати можда и евентуално комбиновати како би се што ефектније радило на унапређењу читања на филозофским курсевима. У нашој пракси показало се изузетно корисним да се Концепсионов приступ – и сам врло елабориран и информисан праксом – искомбинује са радом на конкретним компетенцијама на које као да Концепсион већ рачуна (што је сугерисано раније у раду). Конкретно, његов приступ допунили смо радом на препознавању функција параграфа и текстуалних одломака, те раду на вештини доброг означавања текста и прављењу бележака. То смо радили засебним читалачким задацима, понекад и користећи текстове који нису део филозофске литературе.

Има смисла радити и на сегментима везаним за писање извештаја након прочитаног текста, па чак и на писању читалачког дневника, где би студенти бележили своје напредовање кроз текст (или пре: кроз херменеутички круг), кориговање забележака, напуштање неких ранијих интерпретативних хипотеза, унапређење свог разумевања неких одељака или чак целине рада. Овакви читалачки задаци много значе за развој студентских метакогнитивних вештина, што ће за њихов даљи напредак бити веома важно.

Свакако, начин на који ће се ови приступи „домислити“ или комбиновати мора бити осетљив и на конкретан курс и конкретне читалачке захтеве на њему. Ови приступи не исцрпљују дато поље, већ пре нуде једну основну палету могућности.

На неколико места у раду додирнуто је и питање мотивације за читање, односно њеног изостанка. Помињана ауторка Смит на једном месту одлично адресира наставнички део одговорности за проблем мотивације:

„И сами смо одговорни за јачање ових препрека (студентском читању) када ученицима не пружимо вештине потребне за квалитетно читање, када задате текстове не користимо да их научимо филозофији, када им не пренесемо адекватно вредност тих текстова...“ (Smith, 2011: 178)

Студентско одустајање од читања готово сигурно не долази и без покушаја да се чита, већ је пре последица на искуству изграђеног уверења да читање филозофске литературе није вредно труда. То уверење, чак и када није освешћено, у највећој мери јесте последица читања без разумевања. У таквим

приликама од текста се добије јако мало (или ништа), не види се релевантност тог окрњеног знања, а поврх тога не добије се готово ништа ни на нивоу читалачких вештина, како би евентуално наредни покушаји читања били бољи.

Да ствар буде гора, читање без разумевања и без адекватних читалачких вештина лишава студенте правог *филозофског читалачког искуства* – онако како га Вистлер у помињаном тексту карактерише (Whistler, 2022). У томе можда лежи *прави проблем са студентском мотивацијом*. Наставницима је често необјашњиво како студенти након читања не деле њихово одушевљење датим текстом, али ствар је заправо у томе што студенти нису имали адекватно читалачко искуство, нису ухватили домишљате увиде аутора, ефектна решења тешких проблема, добро креиране стратегије и припремљене оквири за анализу која је касније била јако ефектна, и томе слично. Још важније, нису сами имали моменте открића, интерпретативног или проблемског, моменте инспирације, уочавања и отклањања интерпретативних грешака, осећај „уклапања“, задовољене радозналости, и друге „мале ствари“ које искуснијим филозофима боје искуство читања и дају мотивацију за читање, те оправдавају сав уложени труд и сву интерпретативну фрустрацију коју почетни проблеми са читањем текста носе. Уместо тога, почетници без развијених читалачких вештина и без адекватних инструкција које би им помогле – имају само поменуто *фрустрацију*. Они у читању виде само лоше стране, позитивни емотивни моменат може у потпуности изостати због изостанка вештина неопходних да се дође до те „награде“.

Због свега овога читање филозофских текстова мора се посматрати као засебан методички проблем. Читањем филозофске литературе је потребно бавити се глобално, систематично, и на засебним курсевима, семинарима или бар радионицама. Развијање тих вештина важан је услов студентског напретка током студија, ако не и саме мотивисаности за студије. Исто тако, постоји јасна потреба да наставници филозофије, чак и онда када нису директно заинтересовани за овај методички проблем, изграде основно знање о њему како би студентима на својим курсевима помогли да успешније читају и напредују.

Литература

- Beebee, H., & Dodd, J. (2007). *Reading Metaphysics: Selected Texts with Interactive Commentary*. Blackwell Publishers.
- Bernecker, S. (2006). *Reading Epistemology*. Wiley-Blackwell.
- Colter, R., & Ulatowski, J. (2015). Freeing Meno's Slave Boy: Scaffolded Learning in the Philosophy Classroom. *Teaching Philosophy*, 38(1), 21–47. <https://doi.org/10.5840/teachphil20151529>
- Concepción, D. W. (2004). Reading Philosophy with Background Knowledge and Metacognition. *Teaching Philosophy*, 27(4), 351–368. <https://doi.org/10.5840/teachphil200427443>
- Eco, U. (2015). *How to Write a Thesis*. The Mit Press.

- Fosl, P. S., & Baggini, J. (2020). *The Philosopher's Toolkit: A Compendium of Philosophical Concepts and Methods*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Guttenplan, S., Hornsby, J., & Janaway, C. (2002). *Reading Philosophy*. Wiley-Blackwell.
- Marcus, R. (2014). On Reading the History of Philosophy: Comments on David Concepción's "Reading Philosophy with Background Knowledge and Metacognition." In E. Esch, K. Hermberg, & R. E. Kraft (Eds.), *Philosophy Through Teaching* (pp. 123–128). Charlottesville, VA: Philosophy Documentation Center.
- Marcus, R. (2019). Scaffolding for Fine Philosophical Skills. *American Association of Philosophy Teachers Studies in Pedagogy*, 5, 34–67. <https://doi.org/10.5840/aaptstudies201912642>
- McGinn, C. (2016). *Philosophy of Language: The Classics Explained*. Cambridge, Massachusetts: Mit Press.
- Pryor, J. (2012). Guidelines on Writing a Philosophy Paper. Retrieved May 18, 2025, from Jimpryor.net website: <https://www.jimpryor.net/teaching/guidelines/writing.html>
- Rosenberg, J. F. (1984). *The Practice of Philosophy: A Handbook for Beginners*. Prentice Hall.
- Rosenthal, D. M. (1989). Philosophy and Its History. In A. Cohen & M. Dascal (Eds.), *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?* (pp. 141–176). Open Court Publishing.
- Skipper, R. B. (2005). Aliteracy in the Philosophy Classroom. *Teaching Philosophy*, 28(3), 261–276. <https://doi.org/10.5840/teachphil200528332>
- Smith, R. (2011). Reading to Learn to Read Philosophy. *Discourse: Learning and Teaching in Philosophical and Religious Studies*, 10(2), 175–194. <https://doi.org/10.5840/discourse201110216>
- Smith, R. (2014). Scaffolding Deep Reading Instruction. In E. Esch, K. Hermberg, & R. E. Kraft (Eds.), *Philosophy Through Teaching* (pp. 109–115). Charlottesville, VA: Philosophy Documentation Center.
- Smith, R. (2016). How to Teach Philosophy of Mind. *Teaching Philosophy*, 39(2), 177–207. <https://doi.org/10.5840/teachphil201651649>
- Whistler, D. (2022). The experience of reading philosophy. *Frontiers in Psychology*, 13, 1–10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.1019681>

READING PHILOSOPHICAL TEXTS AS A TEACHING-METHODS PROBLEM

Abstract: The question of how to read philosophical literature is rarely recognized as a

distinct and important issue within philosophical literature, even in its propaedeutic and methodological parts. In stark contrast to the long-institutionalized focus on writing philosophical essays (through specialized academic writing seminars or dedicated sections of certain philosophy courses), there are almost no courses where beginners could work on improving their skills in reading philosophical texts. In this paper, we aim to demonstrate that reading philosophical texts is a complex activity consisting of numerous competencies, that require a systematic approach. The first chapter will address the problems arising from the absence of key competencies related to reading philosophical literature. The second part will focus on defining the very concept of reading philosophical texts – what we mean by it, its specificities, and its purposes. Finally, the last section will examine some general methodological strategies for developing reading competencies in philosophy students.

Keywords: reading philosophy, text interpretation, text structure, competencies, Bloom's taxonomy, metacognition.

ПРЕВОДИ
TRANSLATIONS

DEFINICIJA UMETNOSTI¹

Thomas Adadžijan

Definicija umetnosti kontroverzna je u savremenoj filozofiji. Može li se umetnost uopšte definisati takođe je bio predmet sporenja. Takođe, raspravljalo se i o filozofskoj korisnosti definicije umetnosti.

Savremene definicije mogu se klasifikovati u skladu sa dimenzijama umetnosti koje naglašavaju. Jedna prepoznatljivo moderna, konvencionalistička, vrsta definicije fokusira se na institucionalne odlike umetnosti, stavljajući u prvi plan način na koji se umetnost menja tokom vremena, moderna dela za koja nam se čini da se značajno razlikuju od svih tradicionalnih umetnosti, relaciona svojstva umetničkih dela koja zavise od odnosa samih dela prema istoriji umetnosti, žanrovima umetnosti, itd. u širem smislu, na neospornu heterogenost klase umetničkih dela. Tradicionalnija, manje konvencionalistička vrsta definicije zastupana u savremenoj filozofiji upotrebljava širi, tradicionalniji koncept estetskih svojstava koji uključuje više od onih umetničko-relacionih, stavljajući akcenat na pan-kulturalne i transistorijske karakteristike – ukratko, na zajedničke odlike širom klase umetničkih dela. Hibridne definicije teže da uzmu u obzir i tradicionalne estetske dimenzije, ali i institucionalne i umetničko-istorijske dimenzije umetnosti, ne privilegujući ni jedne ni druge.

1. Ograničenja definicija umetnosti
2. Definicije iz istorije filozofije
 - 2.1. Neki primeri
3. Skepticizam u vezi sa definicijama umetnosti
 - 3.1. Skepticizam inspirisan stavovima o pojmovima, istoriji, marksizmu i feminizmu
 - 3.2. Neki naslednici skepticizma
4. Savremene definicije
 - 4.1. Konvencionalističke definicije: institucionalističke i istorijske
 - 4.2. Institucionalističke definicije
 - 4.3. Istorijske definicije
 - 4.4. Funkcionalističke (uglavnom estetičke) definicije
 - 4.5. Hibridne (disjunktivne) definicije
5. Zaključak
6. Bibliografija

¹ Преведено са изворника: The Definition of Art, Copyright c 2022 by the author Thomas Adajian, First published Tue Oct 23, 2007; substantive revision Tue Aug 14, 2018 <https://plato.stanford.edu/entries/art-definition/>

1. Ograničenja definicije umetnosti

Bilo koja definicija umetnosti mora da se suoči sa sledećim nekontroverznim činjenicama: (i) entiteti (artefakti ili izvođenja) u koje njihovi stvaraoci sa namerom unose značajni stepen estetskog interesa, a koji u velikoj meri nadmašuje onaj koji postoji u svakodnevnom objektima, pojavili su se pre više stotina hiljada godina i postoje u praktično svakoj poznatoj ljudskoj kulturi (Davies, 2012); (ii) takvi entiteti parcijalno su razumljivi ljudima van tih kultura – nisu ni neprozirni, ni u potpunosti transparentni; (iii) takvi entiteti ponekad imaju neestetske – ceremonijalne, religijske, propagandne – funkcije, a nekad i nemaju; (iv) zamislivo je da ti entiteti budu stvoreni od neljudske vrste, ovozemaljske ili ne; takođe, barem je u principu moguće da budu dodatno prepoznatljivi kao stvoreni od strane neljudske vrste; (v) tradicionalno, umetničkim delima stvaraoci su svesno podarili svojstva, često čulna, koja poseduju značajan stepen estetskog interesa, obično nadmašujući isti kod većine svakodnevnih objekata; (vi) normativna dimenzija umetnosti – visoka vrednost koju pridajemo stvaranju i konzumiranju umetnosti – ispostavlja se kao suštinska za nju, a sama umetnička dela, pored estetske, mogu posedovati i znatnu moralnu ili političku moć; (vii) umetnosti se uvek menjaju, kao i ostatak kulture: kako umetnici kreativno eksperimentišu, tako nastaju i novi žanrovi, umetnički rodovi i stilovi; standardi ukusa i senzibiliteti evoluiraju; shvatanja estetskih svojstava, estetskog iskustva i prirode umetnosti evoluiraju; (viii) postoje institucije u nekim (ali ne i svim) kulturama koje podrazumevaju fokus na artefakte i izvođenja sa visokim stepenom estetskog interesa, ali ne poseduju praktičnu, ceremonijalnu ili religijsku primenu; (ix) entiteti naizgled bez estetskog interesa, kao i entiteti sa visokim stepenom estetskog interesa, neretko su grupisani zajedno kao umetnička dela od strane tih institucija; (x) puno stvari koje nisu umetnička dela – na primer, prirodni entiteti (zalasci sunca, pejzaži, cveće, senke), ljudska bića, apstraktni entiteti (teorije, dokazi, matematički entiteti) – imaju interesantna estetska svojstva.

Od ovih činjenica, one koje se tiču kontingentnih kulturnih i istorijskih odlika umetnosti naglašene su od strane nekih definicija umetnosti. Druge definicije prednost daju objašnjavanju onih činjenica koje ukazuju na univerzalnost umetnosti, kao i kontinuitet sa drugim estetskim fenomenima. Ostale definicije pokušavaju da objasne i kontingentne i trajnije karakteristike umetnosti, ne dajući prednost ni jednima ni drugima.

Dva opšta ograničenja definicija posebno su relevantna za definicije umetnosti. Najpre, podrazumevajući da prihvatiti nešto kao neobjašnjivo filozofima predstavlja poslednju opciju i smatrajući da je adekvatnost obima [pojma] važna, enumerativne definicije ili definicije u vidu liste treba izbeći ukoliko je to moguće. Za denotativne definicije, s obzirom na to da nemaju principe koji objašnjavaju zašto je nešto na listi, poznato je da se ne mogu primeniti na *definienda* koji evoluiraju, a ujedno ni ne upućuju ka narednom ili opštem slučaju (Tarskijeva definicija istine, na primer, standardno je kritikovana kao neinformativna zato što se oslanja na definiciju primitivne denotacije koja je u vidu liste; vidi Field, 1972; Devitt, 2001; Davidson, 2005). Po-

sledica ovog je da, pod jednakim uslovima (a kontroverzno je da li i kada je taj uslov zadovoljen u slučaju definicija umetnosti), nedisjunktivne definicije poželjnije su od disjunktivnih. Drugo, s obzirom na to da je većina klasa van matematike nedovoljno određena, kao i da je postojanje graničnih slučajeva karakteristično za nedovoljno precizne klase, definicije koje prihvataju da klasa umetničkih dela ima granične slučajeve poželjnije su od definicije koje to ne čine (Davies, 1991 and 2006; Stecker, 2005).

Uračunava li neka definicija umetnosti ove činjenice i zadovoljava li ova ograničenja, odnosno da li bi *mogla* da uračuna ove činjenice i zadovolji ova ograničenja, ključna su pitanja za estetiku i filozofiju umetnosti.

2. Definicije iz istorije filozofije

Klasične definicije, barem onako kako su predstavljene u savremenim diskusijama o definiciji umetnosti, smatraju da umetnička dela karakteriše jedna vrsta svojstava. Standardni kandidati su reprezentacionalna svojstva, ekspresivna svojstva i formalna svojstva. Stoga imamo reprezentacionalističke ili mimetičke definicije, ekspresivističke definicije i formalističke definicije, koje tvrde da su umetnička dela okarakterisana posedovanjem, redom, reprezentacionalnih, ekspresivnih i formalnih svojstava. Nalaženje grešaka kod ovih prostih definicija nije teško. Na primer, posedovanje reprezentacionalnih, ekspresivnih ili formalnih svojstava ne predstavlja dovoljan uslov, jer, očigledno, uputstva za upotrebu jesu reprezentacije, ali uglavnom ne i umetnička dela, ljudska lica i gestikulacije imaju ekspresivna svojstva, a nisu umetnička dela, a i prirodni objekti i artefakti proizvedeni samo za kućne, utilitarne svrhe imaju formalna svojstva, ali nisu umetnička dela.

Ipak, iakoća sa kojom odbijamo ove koncepcije služi nam kao podsetnik na činjenicu da su klasične definicije umetnosti značajno manje filozofski samodovoljne ili samostalne nego većina savremenih definicija umetnosti. Svaka klasična definicija u uskom je i komplikovanom odnosu sa ostalim, kompleksno isprepletenim, delovima njenog sistema – epistemologijom, ontologijom, teorijom vrednosti, filozofijom duha, itd. S tim u vezi, veliki filozofi tipično analiziraju ključne teorijske delove njihovih definicija umetnosti na karakteristične i suptilne načine. Zbog ovih razloga, razumevanje takvih definicija nezavisno od sistema ili korpusa čiji su deo je zahtevno, a kratki sažeci nužno su pomalo obmanjujući. U svakom slučaju, treba spomenuti neke reprezentativne primere istorijski uticajnih definicija koje su ponudile neke velike ličnosti u istoriji filozofije.

2.1 Neki primeri

Platon tvrdi u *Državi*, kao i na drugim mestima, da su umetnosti reprezentacionalne ili *mimetičke* (nekad prevedeno i kao „podražavalačke“). Umetnička dela ontološki zavise od običnih fizičkih predmeta, njihove su imitacije, i stoga su inferiornija od njih. Sa druge strane, fizički predmeti ontološki zavise, predstavljaju imi-

tacije i inferiorniji su od onoga što je najstvarnije – nefizičkih, nepromenljivih Ideja. Shvaćena perceptivno, umetnička dela čine samo predstavu predstava Ideja, koje mogu biti shvaćene samo umom. Stoga, umetničko iskustvo ne može proizvesti znanje, niti stvaraoci umetničkih dela to čine iz znanja. Zato što umetnička dela pokreću nestabilni, niži deo duše, umetnost treba biti podređena moralnim stvarnostima, koje su, zajedno sa istinom, metafizički osnovnije i, ukoliko se shvate adekvatno, ljudski značajnije od lepote. Za Platona umetnosti nisu primarna sfera u kojoj lepota deluje. Platonistička koncepcija lepote je ekstremno široka i metafizička: postoji Ideja Lepote, koja se isključivo saznaje neperceptivno, ali je u bližem odnosu sa erotičkim nego sa umetnostima. (Videti Janaway 1998, tekst na Stanfordovoj enciklopediji o Platonovoj estetici i tekst o Platonovom razumevanju retorike i pesništva na Stanfordovoj enciklopediji filozofije).

Kant pruža definiciju umetnosti i lepe umetnosti; ova druga (koju Kant naziva umetnošću genija) „jeste takav način predstavljanja koji je sam za sebe svrhovit, i koji, mada je bez svrhe, ipak unapređuje kulturu duševnih moći radi društvenog opštenja“ (Kant, *Kritika moći suđenja*, odeljci 44 i 46). Kada se potpuno razloži, ova definicija ima reprezentacionalističke, formalističke i ekspresivističke elemente, a podjednako se fokusira i na kreativnu aktivnost umetničkog genija (koji, prema Kantu, poseduje „urođenu duševnu sposobnost pomoću koje priroda propisuje umetnosti pravilo“) i na umetnička dela stvorena takvom aktivnošću. Iz arhitektonskih razloga, Kantova estetika nije fokusirana na umetnost. Umetnost se kod Kanta javlja unutar šire tematike o estetskim sudovima, koja uključuje sudove o lepom, sudove o uzvišenom, ali i teleološke sudove o prirodnim organizmima, kao i o samoj prirodi. Tako je Kantova definicija umetnosti relativno mali deo njegove teorije o estetskim sudovima. Takođe, Kantova teorija o estetskim sudovima i sama je smeštena unutar izuzetno ambiciozne teorijske strukture koja, kao što je poznato, pokušava da objasni i razradi međusobnu povezanost između naučnog znanja, moralnosti i religijske vere.

Hegelov pojam umetnosti uključuje njegov pogled na lepotu; on definiše lepotu kao čulni/perceptivni prikaz ili izraz apsolutne istine. Najbolja umetnička dela čulnim/perceptivnim putem prenose najdublju metafizičku istinu. Najdublja metafizička istina je, prema Hegelu, to da je univerzum konkretna realizacija onog što je pojmovno, odnosno racionalno. Drugim rečima, ono što je pojmovno ili racionalno je stvarno, ali ujedno i neizbežna sila koja oživljava i pokreće samosvesno razvijajući univerzum. Univerzum je konkretna realizacija onog što je pojmovno ili racionalno, a racionalno ili pojmovno superiorno je u odnosu na čulno. Dakle, kako su samo duh i njegovi proizvodi sposobni za istinu, umetnička lepota je metafizički superiorna u odnosu na prirodnu lepotu (Hegel, *Estetika*, str. 3–4). Centralna i definišuća odlika lepih umetničkih dela je da, kroz medijum čulnosti, svako od njih predstavlja osnovne vrednosti civilizacije u kojoj nastaju.^[1] Umetnost, dakle, kao kulturni izraz, deluje u istoj sferi kao i religija i filozofija, a takođe izražava i isti sadržaj. Ali umetnost „otkriva svesti najdublje interese čovečanstva“ na drugačiji način no što to čine religija i filozofija, jer samo umetnost od njih triju dela čulnim sredstvima. Tako, uzevši superiornost pojmovnog u odnosu na nepojmovno, kao i činjenicu da je medijum umetnosti za izražavanje/predstavljanje najdubljih vrednosti kulture čulan, odnosno

perceptivan, medijum umetnosti je ograničen i inferioran u odnosu na medijum koji religija koristi da izrazi isti sadržaj, tj. mentalne slike. Zauzvrat, i umetnost i religija su, u ovom smislu, inferiorne u odnosu na filozofiju, koja upotrebljava medijum pojma da predstavi svoj sadržaj. Umetnost inicijalno preovladava, u svakoj civilizaciji, kao vrhovni način kulturnog izražavanja, a zatim to, redom, čine religija i filozofija. Slično tome, zato što širi „logički“ odnosi između umetnosti, religije i filozofije determinišu stvarnu strukturu umetnosti, religije i filozofije, a i zato što se ideje kulture o tome šta je suštinski vredno razvijaju iz čulnih u nečulne koncepcije, istorija je podeljena u periode koji oslikavaju teleološki razvoj od čulnih ka nečulnim koncepcijama. Umetnost uopšte se, takođe, razvija u skladu sa istorijskim razvitkom nečulnih ili pojmovnih koncepcija iz čulnih koncepcija, a pojedinačno se svaki umetnički rod istorijski razvija na isti način. (Hegel, *Estetika*; Wicks 1993, videti i tekstove o Hegelu i Hegelovoj estetici na Stanfordovoj enciklopediji filozofije).

Za tretmane koje imaju druge uticajne definicije umetnosti, neodvojive od složenih filozofskih sistema ili korpusa u kojima se javljaju, pogledajte, na primer, tekstove o nemačkoj estetici 18. veka, Arturu Šopenhaueru, Fridrihu Niče u i Djuijevoj estetici na Stanfordovoj enciklopediji filozofije.

3. Skepticizam u vezi sa definicijama umetnosti

Skeptične sumnje u vezi sa mogućnošću i vrednošću definicije umetnosti imale su važnu ulogu u estetičkom diskursu od pedesetih godina prošlog veka, a iako je njihov uticaj nešto oslabio, i dalje postoji nelagodnost oko projekta definisanja. (Videti odeljak 4 ispod, kao i Kivy 1997, Brand 2000, i Walton 2007).

3.1. Skepticizam inspirisan stavovima o pojmovima, istoriji, marksizmu i feminizmu

Uobičajena porodica argumenata, inspirisana čuvenim Vitgenštajnovim stavovima o igrama (Wittgenstein 1953), tvrdi da su fenomeni umetnosti, po svojoj prirodi, previše raznovrsni da bi dopustili unifikaciju kakvoj teži zadovoljavajuća definicija, odnosno da bi definicija umetnosti, ukoliko ona može postojati, gušila umetničku kreativnost. Jedan izraz ovog impulsa je Vajcov argument o otvorenom pojmu: svaki pojam otvoren je ukoliko se može zamisliti slučaj koji bi od nas zahtevao da načinimo nekakvu odluku kojom bismo proširili upotrebu pojma ili da zatvorimo pojam i pronađemo novi koji bi obuhvatio taj slučaj; nijedan otvoreni pojam se ne može definisati, a postoje slučajevi koji zahtevaju odluku da se pojam umetnosti proširi ili zatvori. Dakle, umetnost se ne može definisati (Weitz 1956). Protiv ovog shvatanja tvrdi se da promena u opštem smislu ne isključuje očuvanje identiteta na duže staze, kao i da odluke o proširenju pojma mogu biti smislene, a ne hirovite, te da ništa ne sprečava definiciju umetnosti da uključi zahtev za novitetom.

Druga vrsta argumenta, manje uobičajena danas nego u doba vrhunca određenog tipa ekstremnog vitgenštajnzima, smatra da su pojmovi od kojih je većina

definicija umetnosti sačinjena (ekspresivnost, forma) ugrađeni u opšte filozofske teorije koje uključuju tradicionalnu metafiziku i epistemologiju. Ali s obzirom na to da su tradicionalna metafizika i epistemologija pravi primeri jezika koji praznuje na pojmovnoj zbrci, definicije umetnosti dele pojmovne zbunjenosti tradicionalne filozofije (Tilghman 1984).

Treća vrsta argumenta, koja je istorijski doživela više izmena od prve, potiče od uticajne studije istraživanja istoričara filozofije, Pola Kristelera, u kojoj je tvrdio da moderni sistem pet glavnih umetnosti (slikarstvo, vajarstvo, arhitektura, poezija i muzika) koji leži u osnovi celokupne moderne estetike... zapravo je relativno novijeg porekla i nije poprimao definitivni oblik pre osamnaestog veka, iako je sadržao dosta sastavnih delova koji potiču iz klasične, srednjovekovne i renesansne misli (Kristeller, 1951). S obzirom na to da je taj spisak pet umetnosti donekle proizvoljan, kao i da one ne dele nijednu zajedničku odliku, već su, u najboljem slučaju, ujedinjene uz pomoć svega nekoliko preklapajućih karakteristika, a i budući da se broj umetničkih rodova uvećao od osamnaestog veka do danas, može se smatrati da Kristelerov rad sugerise da se naš pojam umetnosti razlikuje od onog iz osamnaestog veka. Zapravo je istorijska činjenica da jednostavno ne postoji stabilan *definiendum* koji bi definicija umetnost obuhvatila.

Četvrta vrsta argumenta nalaže da je definiciju umetnosti koja iznosi pojedinačno neophodne i zajednički nužne uslove čijim ispunjenjem bi jedna stvar postala umetničko delo, verovatno moguće otkriti samo ukoliko kognitivna nauka učini uverljivim misao da ljudi kategorišu stvari uz pomoć nužnih i dovoljnih uslova. Međutim, argument se nastavlja, kognitivna nauka zapravo podržava stanovište da se u strukturi pojmova ogleda način na koji ljudi karakterišu stvari – što znači, s obzirom na njihovu sličnost sa prototipima (ili uzorima), a ne preko nužnih i dovoljnih uslova. Tako je potraga za definicijom umetnosti koja iznosi pojedinačno nužne i zajednički dovoljne uslove na pogrešnom tragu i verovatno neće dovesti do uspeha (Dean 2003). Protiv ovog gledišta se naglašava da psihološke teorije pojmova poput teorije prototipa i njoj sličnih teorija u najboljem slučaju mogu pružiti objašnjenje toga kako ljudi *zapravo* klasifikuju stvari, ali ne i objašnjenje *ispravnih* klasifikacija vanpsiholoških fenomena, kao i da su, čak iako su relevantne, teorija prototipa i druge psihološke teorije pojmova trenutno isuviše kontroverzne da bi se iz njih izvukli suštinski filozofski zaključci (Rey 1983; Adaijan 2005).

Peti argument protiv definisanja umetnosti, uz normativni dodatak koji je psihologistički umesto društveno-političkog, u činjenici da ne postoji filozofski konsenzus u vezi sa definicijom umetnosti vidi razlog za verovanje da ne postoji ujedinjujući pojam umetnosti. Uostalom, pojmove umetnosti, kao i sve pojmove, trebalo bi koristiti za svrhe kojima najbolje služe. Ali ne služe svi pojmovi umetnosti svim svrhama podjednako dobro. Dakle, ne bi trebalo sve pojmove umetnosti koristiti za iste svrhe. Umetnost treba definisati samo ako postoji ujedinjujući pojam umetnosti koji služi svim raznim svrhama umetnosti – istorijskim, konvencionalnim, estetskim, uživalačkim, komunikativnim, i tako dalje. Stoga, pošto ne postoji upotreba pojma umetnosti koja je nezavisna od svrhe, umetnost ne treba definisati (Mag Uidhir i Magnus 2011; cf. Meskin 2008). U odgovoru na ovaj argument naglašava se

da je nekakvo objašnjenje toga šta razne pojmove umetnosti čini upravo pojmovima umetnosti i dalje neophodno; ovo ostavlja mogućnost nekakvog stepena ujedinjenja iza prividne višestrukosti. Činjenica (ako to jeste) da se različiti pojmovi umetnosti upotrebljavaju za različite svrhe ne implicira po sebi da ti pojmovi nisu povezani na uređene, donekle sistematične načine. Odnos između (na primer) istorijskog pojma umetnosti i uživalačkog pojma umetnosti nije slučajan i nesistematičan, kao odnos grada kao naseljenog mesta i grada kao padavine*, već je nešto poput odnosa između Sokratovog zdravlja i zdravlja Sokratove ishrane. Drugim rečima, nije očigledno da postoji jedna proizvoljna gomila ili disjunkcija pojmova umetnosti koja sačinjava jednu nesistematičnu mešavinu. Možda i postoji jedan pojam umetnosti sa različitim aspektima koji se međusobno preklapaju na uređen način, ili u suprotnom imamo višestrukost pojmova koji sačinjavaju jedinstvo jer je jedan u jezgri dok drugi asimetrično zavise od njega (Ovo poslednje je primer homonimije koja zavisi od jezgra; videti odeljak o Aristotelu, deo o esencijalizmu i homonimiji na Stanfordovoj enciklopediji filozofije). Višestrukost sama po sebi ne povlači pluralizam.

Šesta, opštemarksistička vrsta prigovora odbija projekat definisanja umetnosti kao neosvešćen (i nejasan) izraz štetne ideologije. Prema ovom shvatanju, potraga za definicijom umetnosti pretpostavlja, pogrešno, da je pojam estetskog kredibilan. Ali, pošto pojam estetskog nužno u sebi sadrži podjednako prazan pojam nezainteresovanosti, njegova upotreba osnažuje iluziju da ono što je najstvarnije kod predmeta može i treba biti shvaćeno ili mišljeno bez obaziranja na društvene i ekonomske uslove njihove proizvodnje. Sledstveno tome, definicije umetnosti veštački dodeljuju ontološko dostojanstvo i poštovanje društvenim fenomenima koji zapravo verovatno pozivaju na rigoroznu društvenu kritiku i promene. Njihova prava funkcija je ideološka, a ne filozofska (Eagleton, 1990).

Kao sedmu vrstu imamo članove kompleksa skeptički začinjjenih argumenata iz feminističke filozofije umetnosti, koji počinju sa premisama da su umetnost, kao i njoj bliski pojmovi i prakse, sistematski bivali iskrivljeni polom ili rodnom. Takve premise podržane su od strane raznih razmatranja: a) Umetničkim delima koja zapadni umetnički kanon prepoznaje kao kvalitetna dominiraju perspektive i stereotipi usredsređeni na muškarce, a i gotovo svi umetnici koje kanon prepoznaje kao vredne su muškarci – što nije iznenađujuće, s obzirom na ekonomske, društvene i institucionalne prepreke koje su branile ženama da uopšte stvaraju umetnost. Štaviše, pojam genija istorijski se razvijao tako da je isključivao žene umetnice (Battersby, 1989, Korsmeyer 2004); b) Fokus lepih umetnosti na čisto estetsku, neutilitarnu vrednost doveo je do toga da se predmeti od značajnog estetskog interesa koje su pravile i koristile žene za kućne, praktične svrhe marginalizuju kao puka „zanatska veština“. Štaviše, zato što su svi estetski sudovi dati u nekom okviru i posebni, ne može postojati nešto kao bezinteresni ukus. Ukoliko ne postoji nešto kao bezinteresni ukus, teško je videti kako bi univerzalni standardi estetske izvrsnosti mogli postojati. Nepostojanje univerzalnih standarda estetske izvrsnosti podriva ideju nekog umetničkog kanona (a sa time i projekat definisanja umetnosti). Onda, istorijski ustanovljena umetnost, uz njoj bliske prakse i pojmove, reflektuje stanovišta i prakse koje pretpostavljaju i održavaju podređenost žena. Podaci koje bi definicije umetnosti trebalo

da objasne su pristrasni, korumpirani i nepotpuni. Posledica toga je da su savremene definicije umetnosti, inkorporirajući ili pretpostavljajući (kao što i čine) okvir koji uključuje istoriju sistematski pristrasnih, hijerarhijskih, fragmentarnih i pogrešnih razumevanja umetnosti i njoj bliskih fenomena i pojmova, možda i toliko androcentrične da su neodržive. Neki teoretičari su sugerisali da različiti rodovi imaju sistematski posebne umetničke stilove, metode ili načine uvažavanja i vrednovanja umetnosti. Ako je tako, onda su odvojeni kanon i ginocentrične definicije umetnosti naznačene (Battersby 1989, Frueh 1991). U svakom slučaju, u svetlu ovih činjenica, projekat definisanja umetnosti na bilo koji način nalik tradicionalnom treba posmatrati sa sumnjom (Brand, 2000).

Osma vrsta skeptičnih argumenata zaključuje da, dokle god gotovo sve savremene definicije u prvi plan postavljaju prirodu *umetničkih dela*, a ne pojedinačnih *umetnosti* kojima (većina? sva?) umetnička dela pripadaju, one su filozofski neproduktivne (Lopes, 2014).^[2] Osnove ovog zaključka tiču se neslaganja između standardnih definicija oko umetničkog statusa entiteta čiji je status nejasan iz teoretskih razloga – npr. stvari poput običnih stalaka za flaše (Dišanov *Stalak za flaše*) i tišine (4'33" Džona Kejdža). Ukoliko su ovi teški slučajevi umetnička dela, šta ih to njima čini, budući da im nedostaju bilo koja tradicionalna svojstva umetničkih dela? Da li su oni, u najboljem slučaju, granični slučajevi? Sa druge strane, ukoliko nisu umetnička dela, zbog čega ih je generacija stručnjaka – istoričara umetnosti, kritičara i kolekcionara – tako klasifikovala? I kome drugom se treba obratiti kako bismo odredili pravu prirodu umetnosti? (Tvrđi se da postoji premalo ili možda nijedno empirijsko istraživanje umetnosti kao takve, iako postoji gomila empirijskih istraživanja pojedinačnih umetnosti.) Ovakve prepirke neizbežno se završavaju u pat poziciji, zato što a) standardne definicije umetnosti fokusirane na umetnička dela zastupaju različite kriterijume izbora teorije, a i b) na osnovu kriterijuma koje preferiraju, pozivaju se na nekompatibilne intuicije o statusu takvih, teoretski spornih, slučajeva. Posledica toga je da su neslaganja između standardnih definicija umetnosti koje u prvi plan stavljaju umetnička dela nerešiva. Kako bi se izbegla ova pat pozicija, nalaže se alternativna strategija definisanja koja u prvi plan stavlja umetnosti, a ne pojedinačna umetnička dela (videti odeljak 4.5).

3.2 Neki potomci skepticizma

Filozofi pod uticajem gore navedenih umerenih vitgenštajnovskih zamerki ponudili su shvatanja umetnosti kroz porodične sličnosti koja bi, s obzirom na to se nude kao nedefinicije, moglo biti korisno sada razmotriti. Dve vrste shvatanja kroz porodične sličnosti će biti razmotrene: verzija „sličnosti sa paradigmom“ i klaster verzija.

U slučaju verzije „sličnosti sa paradigmom“, nešto jeste, ili je prepoznatljivo kao umetničko delo, ukoliko na pravi način podseća na određena paradigmatična umetnička dela koja poseduju većinu, ali ne nužno i sve tipične karakteristike umetnosti. (Ova kvalifikacija „može se prepoznati“ namenjena je da učini shvatanje putem porodičnih sličnosti nečim epistemologičnijim od definicije, iako je nejasno da li

se zaista izbegava privrženost temeljnim tvrdnjama o prirodi umetnosti.) Protiv ovog shvatanja: pošto stvari ne liče jedna na drugu *simpliciter*, već samo u barem jednom pogledu ili drugom, ovo shvatanje je ili previše inkluzivno, jer sve liči na nešto drugo barem u nekom pogledu, ili, ako je spektar sličnosti naveden, potpuno nalik definiciji, zato što će onda tako shvaćena sličnost biti ili nužan ili dovoljan uslov da nešto bude umetničko delo. Štaviše, shvatanje putem porodičnih sličnosti dovodi do pitanja o članstvu i jedinstvu unutar klase paradigmatičnih umetničkih dela. Ukoliko ovom shvatanju nedostaje objašnjenje zbog čega bi neki predmeti bili na spisku paradigmatičnih umetničkih dela, a neki ne, ono se čini eksplanatorno oskudnim. Međutim, ako ono uključuje princip koji određuje članstvo na tom spisku, ili ako je stručnost neophodna za konstituisanje tog spiska, onda izgleda da taj princip, odnosno ona svojstva koja stručnjaci odaberu, sprovodi filozofski zadatak.

Klaster verziju shvatanja kroz porodične sličnosti branili su mnogi filozofi (Bond 1975, Dissanayake 1990, Dutton 2006, Gaut 2000). Ovo shvatanje obično pruža spisak svojstava, pri čemu nijedno po sebi nije nužan uslov, ali zajedno predstavljaju dovoljan uslov da nešto bude umetničko delo, uz to i da je barem jedan pravi podskup spiska svojstava takođe dovoljan uslov da nešto bude umetničko delo. Pružani spiskovi se razlikuju, ali i značajno preklapaju. Evo jednog, koji nudi Gaut: (1) posedovati pozitivna estetska svojstva; (2) izražavati emociju; (3) biti intelektualno zahtevno; (4) biti formalno kompleksno i koherentno; (5) posedovati kapacitet da saopšti kompleksna značenja; (6) iskazivati individualnu tačku gledišta; (7) biti originalno; (8) predstavljati artefakt ili performans koji je proizvod visokog stepena veštine; (9) pripadati utvrđenom obliku umetnosti; (10) biti rezultat namere da se stvori umetničko delo (Gaut 2000). Klaster shvatanje kritikovano je na nekoliko nivoa. Prvo, s obzirom na svoju logičku strukturu, ono je zapravo ekvivalentno dugoj i komplikovanoj, ali konačnoj disjunkciji, zbog čega je teško ne smatrati ga definicijom. (Davies 2006). Drugo, ako je spisak svojstava nepotpun, kao što tvrde neki klaster teoretičari, onda je neophodno nekakvo opravdanje ili princip kako bi se spisak proširio. Treće, uključenje devetog svojstva sa spiska, *pripadati utvrđenom obliku umetnosti*, izgleda da regeneriše (ili izbegava) pitanje definicije, umesto što pruža odgovor na njega. Konačno, vredno je spomenuti da iako klaster teoretičari naglašavaju ono što oni smatraju šarenolikom heterogenošću klase umetničkih dela, skloni su da sa iznenađujućom pravilnošću estetskom prećutno daju poseban, čak ujedinjujući status među svojstvima koje izlažu kao prosto disjunktivna. Jedan klaster teoretičar, na primer, pruža spisak vrlo sličan ovom gore navedenom (koji uključuje reprezentacionalna svojstva, ekspresivnost, kreativnost, ispoljavanje visokog stepena veštine, pripadanje utvrđenom obliku umetnosti), ali izostavlja estetska svojstva na osnovu stava da upravo u kombinaciji stavki sa spiska, spojenih u doživljaju umetničkog dela, leže estetski kvaliteti dela (Dutton 2006). Gaut, čiji je spisak citiran, ipak uključuje estetska svojstva kao posebnu stavku, ali ih tumači vrlo usko; čini se da je razlika između ova dva načina formulisanja klaster shvatanja uglavnom nominalna. A jedan raniji klaster teoretičar definiše umetnička dela kao sve one i samo one stvari koje pripadaju nekom instanciranju umetničkog dela, potom pruža spisak sedam svojstava od kojih su sva namenjena da obuhvate srž toga šta je to biti umetničko delo, iako nijedno od tih svojstava nije ni nužno ni dovoljno, a zatim

tvrdi da posedovanje estetske vrednosti (one iste vrste koju poseduju i planine, zalasci sunca, matematičke teoreme) jeste „ono čemu je umetnost *namenjena*“ (Bond, 1975).

4. Savremene definicije

Definicije umetnosti pokušavaju da objasne dve različite vrste činjenica: umetnost ima značajne, istorijski kontingentne kulturne odlike, ali i transistorijske, pan-kulturalne karakteristike koje ukazuju na relativno stabilno estetsko jezgro. (Teoretičari koji umetnost vide kao izum Evrope osamnaestog veka će, naravno, ovaj način postavljanja problema smatrati tendencioznim, na temelju toga da entiteti proizvedeni van te kulturalno omeđene institucije nisu deo obima pojma umetnosti, te su irelevantni za projekat definisanja umetnosti (Shiner 2001). To da li je pojam umetnosti dovoljno precizan da opravda ovoliko samopouzdanje oko toga šta je deo njegovog obima ostaje nejasno.) Konvencionalističke definicije prihvataju kontingentne odlike umetnosti kao eksplanatorno fundamentalne i pokušavaju da obuhvate fenomene – revolucionarnu modernu umetnost, tradicionalnu, blisku povezanost umetnosti sa estetskim, mogućnost autonomnih umetničkih tradicija, itd. – u društvenim/istorijskim terminima. Tradicionalne definicije ili definicije sa klasičnim primesama (nekad nazvane i „funkcionalističkim“) preokreću ovaj eksplanatorni niz. Takve definicije sa klasičnim primesama shvataju tradicionalne pojmove poput estetskog (ili bliske pojmove poput formalnog ili ekspresivnog) kao osnovne, te pokušavaju da prikažu fenomene tako što će te pojmove učiniti složenijim – na primer, zastupanjem pojma estetskog koji je dovoljno obuhvatan da uključuje neopažajna svojstva ili pokušajima da integrišu te pojmove (npr. Eldridge, odeljak 4.4 dole).

4.1. Konvencionalističke definicije: institucionalne i istorijske

Konvencionalističke definicije negiraju da je umetnost suštinski povezana sa estetskom, formalnom, ekspresivnom ili bilo kojom drugom vrstom svojstava koju tradicionalne definicije smatraju suštinskom za umetnost. Konvencionalističke definicije bile su pod snažnim uticajem nastanka onih umetničkih dela u dvadesetom veku koja se naizgled drastično razlikuju od svih prethodnih umetničkih proizvoda. Avangardna dela poput „redimejdova“ Marsela Dišana – običnih, neizmenjenih predmeta poput lopata za sneg („Pre slomljene ruke“) i stalaka za flaše – konceptualna dela poput „Sve stvari koje znam ali o kojima u ovom trenutku ne mislim – 1:36 PM; 15. Jun 1969“ Roberta Berija, kao i „4'33““ Džona Kejdža, za mnoge filozofe nisu posedovala, ili su, čak, nekako i odbacivala, tradicionalna svojstva umetnosti: nameravani estetski interes, artefaktualnost, pa čak i uočljivost. Takođe, konvencionalističke definicije su bile pod snažnim uticajem rada brojnih, istorijski nastrojenih filozofa, koji su sagledali razvoj i uspon modernih ideja o lepim umetnostima, pojedinačnim umetnostima, umetničkim delima, kao i estetskom (Kristeller, Shiner, Carroll, Goehr, Kivy).

Postoje dve varijante konvencionalističke definicije, institucionalna i istorijska. Institucionalistički konvencionalizam, odnosno institucionalizam, kao jedno

sinhronijsko shvatanje, obično tvrdi da je biti umetničko delo isto što i biti artefakt posebne vrste stvoren od strane umetnika sa namerom da bude predstavljen javnosti umetničkog sveta (Dickie 1984). Istorijski konvencionalizam, kao jedno dijahronijsko shvatanje, tvrdi da su umetnička dela nužno u umetničko-istorijskom odnosu sa nekim skupom ranijih umetničkih dela.

4.2. Institucionalističke definicije

Zasnivanje institucionalnih definicija učinio je Artur Danto, nefilozofima poznatiji kao dugogodišnji kritičar umetnosti za časopis *The Nation*. Danto je skovao termin „umetnički svet“, pod čime je mislio na „atmosfera teorije umetnosti“ Dantoova definicija objašnjena je ovako: nešto je umetničko delo ako i samo ako (i) ima predmet (ii) o kome ispoljava nekakav stav ili gledište (ima stil) (iii) sredstvima retoričke elipse (obično metaforičke) koja angažuje publiku da učestvuje i dopuni ono što nedostaje, ali uz to da (iv) delo koje je u pitanju i njegove interpretacije zahtevaju umetničko-istorijski kontekst (Danto, Carroll). Četvrti uslov je ono što definiciju čini institucionalističkom. Ovo shvatanje kritikovano je jer podrazumeva da je umetnička kritika napisana visoko retoričkim stilom i sama umetnost, jer zahteva, a nedostaje mu nezavisan opis toga šta jedan kontekst čini *umetničko-istorijskim*, kao i zbog toga što se ne može primeniti na muziku.

Najistaknutiji i najuticajniji institucionalizam izneo je Džordž Diki. Dikijev institucionalizam vremenom je evoluirao. Prema jednoj ranijoj verziji, umetničko delo je artefakt kome je neko u ime umetničkog sveta dodelio status kandidata za uvažavanje (Dickie 1974). Dikijeva nešto novija verzija sastoji se od skupa međusobno povezanih pet definicija: (1) Umetnik je osoba koja sa razumevanjem učestvuje u procesu stvaranja umetničkog dela. (2) Umetničko delo je artefakt stvoren da bude predstavljen javnosti umetničkog sveta. (3) Javnost je skup osoba čiji su članovi u nekoj meri pripremljeni da razumeju objekat koji im se predstavlja. (4) Umetnički svet je totalitet svih sistema umetničkih svetova. (5) Sistem umetničkog sveta je okvir za predstavljanje umetničkog dela nekog umetnika javnosti umetničkog sveta (Dickie 1984). Obe verzije su bile naširoko kritikovane. Filozofi su prigovarali da se umetnost stvorena izvan bilo koje institucije čini mogućom, iako definicija to ne dozvoljava, uz to da je umetnički svet, kao i bilo koja institucija, sposoban da načini grešku. Takođe se tvrdilo da je očigledna cirkularnost definicije rđava, kao i da joj, s obzirom na međusobno definisanje ključnih pojmova (umetnički svet, sistem umetničkog sveta, umetnik, javnost umetničkog sveta), nedostaje nekakav informativan način pomoću koga bi se sistemi *umetničkih* institucija razlikovali od drugih, strukturno sličnih, društvenih institucija (D. Davies 2004, str. 248–249, primećuje da izgleda da i umetnički svet i „svet trgovine“ spadaju pod takvu definiciju). Diki je u početku tvrdio da svako ko sebe vidi kao člana umetničkog sveta *jeste* član tog umetničkog sveta: ako je ovo istinito, onda, ukoliko ne postoje ograničenja povodom vrste stvari koje umetnički svet može plasirati kao umetnička dela ili kandidate za umetnička dela, bilo koji entitet može biti umetničko delo (iako nisu svi), što se čini isuviše ekspanzivno. Konačno, Matravers je pomogao napravivši razliku iz-

među *snažnog* i *slabog* institucionalizma. Snažan institucionalizam tvrdi da postoji nekakav razlog koji je i uvek razlog zbog koga umetnička institucija proglašava nešto umetničkim delom. Slabi institucionalizam tvrdi da za svako umetničko delo postoji jedan ili drugi razlog zbog koga institucija tvrdi da je reč o umetničkom delu (Matravers 2000). Posebno se u slučaju slabog institucionalizma otvaraju pitanja o jedinstvu umetnosti: ukoliko apsolutno ništa ne ujedinjuje razloge koje umetnički svet pruža za dodeljivanje stvarima statusa umetničkog dela, onda je jedinstvo klase umetničkih dela toliko malo, da iščezava. Konvencionalistička shvatanja, svojim isticanjem heterogenosti umetnosti, dopuštaju ovu implikaciju. Iz perspektive tradicionalnih definicija umetnosti, ovim se potcenjuje njeno suštinsko jedinstvo, makar bilo i nepotpuno, a ostavlja se nerešenim pitanje o tome zašto bi bilo važno brinuti o pitanju umetnosti.

Neke novije verzije institucionalizma udaljavaju se od Dikijeveg prihvatanjem tereta koji je on odbacio – pružanja suštinskog, necirkularnog objašnjenja šta je to biti umetnička institucija ili umetnički svet. Jedna verzija koja pripada Dejvidu Dejevihu to čini unošenjem koncepcije estetskih simboličkih funkcija Nelsona Gudmana. Druga, Abelova, kombinuje Serlovo objašnjenje društvenih institucija sa Gautovom karakterizacijom svojstava koja se tiču stvaranja umetnosti, na čemu gradi i stav o umetničkoj vrednosti.

Dejvisov neoinstitucionalizam tvrdi da stvaranje umetničkog dela zahteva artikulisanje umetničkog stava, koje iziskuje isticanje umetničkih svojstava, što onda dalje zahteva manipulaciju umetničkog medijuma. Gudmanovi „simptomi estetskog“ upotrebljeni su kako bi se pojasnili uslovi pod kojima je praksa stvaranja ujedno i praksa *umetničkog* stvaranja: prema Gudmanu, simbol funkcioniše estetski kada je sintaktički gust, semantički gust, relativno ispunjen i okarakterisan višestrukim i kompleksnim referencama (D. Davies 2004; Goodman 1968; videti tekst o Gudmanovoj estetici na Stanfordovoj enciklopediji filozofije). Manipulisanje umetničkog medijuma je pak moguće samo ukoliko umetnik svesno dela s obzirom na zajednička shvatanja otelotvorena u praksama zajednice recipijenata. Priroda umetnosti tako je institucionalna u širem smislu (ili, možda je bolje, društveno-kulturna). Kritički gledano, Dejvisov neoinstitucionalizam može se dovesti u pitanje na temelju toga da ukoliko su svi likovni simboli sintaktički gusti, semantički gusti, relativno ispunjeni i često ilustruju svojstva koja predstavljaju, onda je svaka obojena slika, uključujući one iz kataloga industrijskih proizvoda, takođe umetničko delo (Abell 2012).

Abelova institucionalna definicija prilagođava Serlovo shvatanje društvenih vrsta: ono što za jednu društvenu vrstu, F, predstavlja biti F jeste da se kolektivno veruje da je ona F (Abell 2012; Searle 1995, 2010; videti tekst o društvenim institucijama na Stanfordovoj enciklopediji filozofije). Preciznije, prema Abelu, tip jedne institucije određen je procenjenom funkcijom ili funkcijama za koje se, u trenutku nastanka, verovalo da ona promovise. Procenjene funkcije za koje kolektivno verovanje smatra da jednu instituciju čini umetničkom institucijom su one koje Gaut navodi u svojem klaster shvatanju (videti odeljak 3.1 gore). Odnosno, nešto je umetnička institucija ako i samo ako je institucija koja svoju egzistenciju duguje percepciji da ona obavlja određene funkcije, koje su ujedno i značajan podskup sledećeg

skupa: promovisanje pozitivnih estetskih kvaliteta; promovisanje izražavanja emocije; omogućavanje postavljanja intelektualnih izazova, kao i ostatak Gautove liste. Uključivanjem Gautove liste dobija se konačna definicija: nešto je umetničko delo ako i samo ako je ono proizvod umetničke institucije (upravo definisane) i direktno utiče na efektivnost sa kojom ta institucija obavlja percipirane funkcije kojima duguje svoje postojanje. Jedna moguća briga je pitanje da li je Serlovo shvatanje institucija doraslo zadatku koji mu je namenjen. Neke institucionalne društvene vrste imaju ovu osobinu: moguće je da nešto ne bude instanca jedne vrste čak iako postoji kolektivno slaganje da je ono instanca te vrste. Pretpostavimo da neko pravi veliku koktel žurku na koju su pozvani svi u Parizu i da se stvari toliko izmaknu kontroli da bude više žrtava nego tokom Bitke kod Austerlica. Čak i ako bi svi mislili da je taj događaj bio koktel žurka, moguće je (nasuprot Serlu) da ne bi bili u pravu: to je mogao biti rat ili bitka. Nije jasno zašto umetnost ne bi bila ovakve prirode. Ukoliko jeste, onda činjenica da se kolektivno veruje da je neka institucija umetnička institucija nije dovoljna da bi je učinila takvom (Khalidi 2013; videti i tekst o društvenim institucijama na Stanfordovoj enciklopediji filozofije).^[3] Druga briga: ukoliko neuspeh da se istakne koji su podskupovi, sačinjeni od deset klaster svojstava, dovoljni da se nešto učini umetničkim delom značajno remeti Gautovo klaster shvatanje, onda neuspeh da se naglasi koji su podskupovi sačinjeni od deset Gautovih svojstava dovoljni da nešto učine umetničkom institucijom značajno remeti Abelov institucionalizam.

4.3. Istorijske definicije

Istorijske definicije tvrde da ono što karakteriše umetnička dela jeste to što stoje u nekom određenom umetničko-istorijskom odnosu sa nekim određenim ranijim umetničkim delima i odriču se svake privrženosti transistorijskom pojmu umetnosti ili „umetničkog“. Postoji nekoliko varijanti istorijskih definicija. Sve one jesu ili liče na induktivne definicije: one tvrde da određeni entiteti bezuslovno pripadaju klasi umetničkih dela, dok drugi to ostvaruju stajanjem u odgovarajućem odnosu prema njima. Prema najpoznatijoj verziji, Levinsonovoj intencionalno-istorijskoj definiciji, umetničko delo je stvar koja je bila ozbiljno namenjena za sagledavanje na bilo koji način na koji su već postojeća ili prethodna umetnička dela bila ili jesu ispravno sagledana (Levinson 1990). Druga verzija, istorijski narativizam, javlja se u više varijanti. Prema jednoj od njih, dovoljan, ali ne i nužan uslov za priznavanje kandidata za umetničko delo jeste konstrukcija istinitog istorijskog narativa prema kome je kandidat bio stvoren od strane umetnika u umetničkom kontekstu sa prepoznatom i živom umetničkom motivacijom, a kao rezultat takvog stvaranja, kandidat podseća na barem jedno priznato umetničko delo (Carroll 1993). Prema drugoj, ambicioznijoj i preterano nominalističkoj verziji istorijskog narativizma, nešto je umetničko delo ako i samo ako (1) postoje interni istorijski odnosi između njega i već ustanovljenih umetničkih dela; (2) ovi odnosi ispravno su identifikovani u sklopu nekog narativa; (3) taj narativ je prihvaćen od strane relevantnih stručnjaka. Stručnjaci ne *detektuju* da određeni entiteti jesu umetnička dela; nasuprot tome, činjenica da stručnjaci ističu da su određena svojstva značajna u pojedinačnim slučajevima konstitutivna je za umetnost (Stock 2003).

Sličnost između ovih shvatanja i institucionalizma je očigledna, a pružane kritike paralelne su sa kritikama institucionalizma. Prvo, izgleda da istorijskim definicijama treba, ali nedostaje bilo kakva informativna karakterizacija umetničkih tradicija (umetničkih funkcija, umetničkih konteksta, itd.), a sa time i bilo kakav način informativnog razlikovanja istih (shodno tome i umetničkih funkcija, umetničkih prethodnika) od *neumetničkih* tradicija (neumetničkih funkcija, neumetničkih prethodnika). Korelativno/U vezi sa tim, izgleda da nezapadna umetnost ili strana, autonomna umetnost bilo kakve vrste predstavlja problem za istorijska shvatanja: bilo koje autonomne umetničke tradicije ili autonomna umetnička dela – zemaljska, vanzemaljska ili prosto moguća – koja su, usled toga, izolovana od naše umetničke tradicije, ili su po definiciji isključena, što bi bilo *reductio*, ili su uključena, što dopušta postojanje nadistorijskog pojma umetnosti. Takođe, moguće je da postoje entiteti koji iz sporednih razloga nisu ispravno identifikovani u sklopu istorijskih narativa, iako je činjenica da stoje u odnosu prema ustanovljenim umetničkim delima, koji ih čini ispravno *opisivim* unutar narativa odgovarajuće vrste. Iz istorijskih definicija proizilazi da takvi entiteti nisu umetnička dela, ali deluje da bi bilo jednako uverljivo tvrditi da oni jesu umetnička dela koja kao takva nisu identifikovana. Drugo, istorijske definicije takođe zahtevaju, ali ne pružaju zadovoljavajuće, informativno shvatanje bazičnih slučajeva – prvih umetničkih dela, proto-umetničkih dela u slučaju intencionalno-istorijskih definicija, a prvih ili centralnih umetničkih rodova u slučaju istorijskog funkcionalizma. Treće, izgleda da se nominalističke istorijske suočavaju sa dilemom iz *Eutifrona*. Takve definicije ili uključuju ili ne uključuju supstantivne karakterizacije toga šta znači biti stručnjak. Ako, sa jedne strane, ne uključuju nikakve karakterizacije toga šta znači biti stručnjak, a time i nikakvo objašnjenje zašto lista stručnjaka sadrži one ljude koje sadrži, onda te definicije impliciraju da je ono što stvari čini umetničkim delima neobjašnjivo. Sa druge strane, ako se pretpostavi da takve definicije pružaju supstantivno shvatanje toga šta znači biti stručnjak, tako da biti ekspert znači posedovanje nekakve sposobnosti koju ne poseduju neeksperti (ukus, recimo) na temelju koje su u stanju da razaznaju istorijske povezanosti između ustanovljenih umetničkih dela i kandidata za umetnički status. Onda je tvrdnja definicije da je ona na neki zanimljivi način *istorijska* zapravo upitna, jer se status umetnosti zasniva na funkciji neke sposobnosti koja dopušta stručnjacima da raspoznaju svojstva koja nešto čine umetnošću.

Branioci istorijskih definicija imaju odgovore. Prvo, vezano za autonomne umetničke tradicije, može se tvrditi da bi sve što bismo prepoznali kao *umetničku* tradiciju ili *umetničku* praksu ispoljavalo brigu o estetskom, jer je briga o estetskom bila i ostala centralna već hiljadama godina u umetničkoj tradiciji Zapada. Dakle, istorijska je, a ne pojmovna istina da će bilo šta što prepoznamo kao umetničku praksu centralno uključivati estetsko; briga o estetskom prosto oduvek dominira našom umetničkom tradicijom (Levinson 2002). Ideja je da *ukoliko je razlog zbog koga uzimamo da nešto pripada Φ -tradiciji podrazumeva brigu o Ψ to da se naša Φ -tradicija fokusirala na brigu o Ψ od samog početka, onda nije suštinsko za Φ -tradicije da imaju brigu o Ψ , a Φ je čisto istorijski pojam*. Ali ovaj princip povlači, neubedljivo, da je svaki pojam čisto istorijski. Pretpostavimo da smo otkrili novu civilizaciju čiji

bi stanovnici mogli da sa velikom preciznošću predvide kako fizički svet funkcioniše, na osnovu značajnog korpusa empirijski stečenog znanja koje su akumulirali vekovima. Razlog zbog koga bismo njima pripisali *naučnu* tradiciju mogao bi biti taj što se naša sopstvena naučna tradicija od svog početka fokusirala na objašnjavanje stvari. Čini se da ne sledi da je nauka čisto istorijski pojam bez suštinske povezanosti sa ciljevima objašnjavanja. (Drugi teoretičari tvrde da je istorijski nužno da umetnost počinje sa estetskim, ali negiraju da je u prirodi umetnosti da bude definisana na osnovu njenog istorijskog toka [Davies 1997].) Drugo, što se tiče prvih umetničkih dela ili centralnih umetničkih rodova ili funkcija, neki teoretičari tvrde da shvatanje istih isključivo može imati oblik nabiranja. Steker prihvata takav pristup: on kaže da je shvatanje toga šta nešto čini centralnim umetničkim rodom u nekom trenutku institucionalno u svojoj srži, a da bi centralni umetnički rodovi mogli samo biti navedeni (Stecker 1997 and 2005). Otvoreno je pitanje da li bi premeštanje tog navođenja na neki drugi, dublji nivo u sklopu definicije učinilo definiciju dovoljno informativnom. Treće, kada je reč o *eutifronovskoj* dilemi, može se tvrditi da kategorijalno razlikovanje umetničkih dela i „pukih realnih stvari“ (Danto 1981) objašnjava i razlikovanje stručnjaka i nestručnjaka. Tvrdi se da su stručnjaci sposobni da stvaraju nove kategorije umetnosti. Kada nastaju, nove kategorije donose sa sobom nove univerzume diskursa. Zauzvrat, novi univerzumi diskursa čine dostupnim odgovore koji inače ne bi bili dostupni. Dakle, prema ovom shvatanju, tačno je i da je sama reč stručnjaka dovoljna da pretvori puke realne stvari u umetnička dela, i da se dodeljivanje statusa umetnosti od strane stručnjaka zasniva na razlozima (McFee 2011).

4.4. Tradicionalne (uglavnom estetičke) definicije

Tradicionalne definicije smatraju da neke (nameravane) funkcije definišu umetnička dela. Ovde će se razmatrati samo estetske definicije, koje umetnost suštinski povezuju sa estetskim – estetskim sudovima, iskustvom ili svojstvima. Različite estetičke definicije uključuju različita estetska svojstva i sudove. Videti tekst o estetskom suđenju na Stanfordovoj enciklopediji filozofije.

Kao što je gore navedeno, neki filozofi se čvrsto oslanjaju na razliku između estetskih svojstva i umetničkih svojstava, uzimajući da su prva perceptivno upadljivi kvaliteti koji se direktno mogu uočiti u delima, bez poznavanja njihovog porekla i svrhe, a da su druga relациона svojstva koja dela poseduju na osnovu njihovih odnosa sa istorijom umetnosti, umetničkim žanrovima, itd. Moguće je, takođe, držati se manje restriktivnog gledišta estetskih svojstava, po kojem estetska svojstva ne moraju da budu i perceptivna; u okviru ovog šireg gledišta nepotrebno je negirati ono što je besmisleno negirati, a to je da apstrakcije poput matematičkih entiteta i naučnih zakona poseduju estetska svojstva.

Definicija Monroa Birdzlija tvrdi da je umetničko delo „ili aranžman uslova namenjen da bude u stanju da pruža iskustvo sa izraženim estetskim karakterom, ili (eventualno) aranžman koji pripada klasi ili tipu aranžmana koji je obično namenjen da ima ovaj kapacitet“ (Beardsley 1982, 299). (Za više informacija o Birdzlijevoj estetici, videti tekst o tome na Stanfordovoj enciklopediji filozofije). Birdzlijeva

konceptcija estetskog iskustva je djuijevska: estetska iskustva su iskustva koja su kompletna, zaokružena, intenzivna iskustva načina na koji nam se stvari predstavljaju, a ujedno su i iskustva koja zavise od doživljenih stvari (videti tekst o Djuijevoj estetici na Stanfordovoj enciklopediji filozofije). Zengvilova estetička definicija umetnosti nalaže da je nešto umetničko delo ako i samo ako je neko imao uvid u to da su izvesna estetska svojstva determinisana određenim neestetskim svojstvima, pa je, iz tog razloga, predmet sa namerom bio obdaren estetskim svojstvima na osnovu neestetskih svojstava, kako je predviđeno uvidom (Zengvil 1995a,b). Za Zengvila, estetska svojstva su ona suđenja koja su rezultat „presudnih estetskih suđenja“ (suđenja o lepom i ružnom) i „supstantivnih estetskih suđenja“ (na primer, o prefinjenosti, eleganciji, delikatnosti, itd.). Ovi drugi su načini na koji je nešto lepo ili ružno; estetski su na osnovu posebne, bliske veze sa presudnim suđenjima, koji su subjektivno opšti. Druge estetičke definicije uključuju različita shvatanja estetskog. Eldridžova estetička definicija tvrdi da je zadovoljavajuća međusobna prikladnost oblika i sadržaja estetski kvalitet čije je posedovanje nužno i dovoljno da bi jedna stvar bila umetnost (Eldridge 1985). Ili bi neko mogao definisati estetska svojstva kao ona koja imaju vrednosnu komponentu, čija percepcija uključuje percepciju određenih osnovnih formalnih svojstava, kao što su oblik i boja (De Clercq 2002) i na osnovu toga konstruisati estetičku definiciju.

Gledišta koja kombinuju odlike institucionalističkih i estetičkih definicija takođe postoje. Ajzminger, na primer, gradi definiciju na temelju shvatanja o uvažavanju, prema kome uvažavati da je predmet *F* znači smatrati da je iskustvo te stvari kao *F* vredno po sebi, kao na temelju shvatanja o estetskoj komunikaciji (a promovisati tu komunikaciju je funkcija umetničkog sveta) (Iseminger 2004).

Estetičke definicije su kritikovane i kao preuske i kao preširoke. Tvrdi se da su preuske jer ne mogu da pokriju uticajna moderna dela poput Dišanovih „redimejdova“ i konceptualnih dela poput „Sve stvari koje znam ali o kojima u ovom trenutku ne mislim – 1:36 PM; 15. Jun 1969“ Roberta Berija, kojima izgleda da nedostaju estetska svojstva. (Poznato je da je Dišan tvrdio da je njegov pisoar, „Fontana“, izabran baš zbog nedostatka estetskih odlika.) Tvrdi se da su estetičke definicije preširoke zbog toga što su lepo dizajnirani automobili, uredno uređeni travnjaci i proizvodi komercijalnog dizajna često stvoreni sa namerom da budu objekti estetskog uvažavanja, ali nisu umetnička dela. S tim u vezi, tvrdi se i da estetička gledišta imaju problema da objasne lošu umetnost (videti Dickie 2001; Davies 2006, str. 37). Konačno, radikalnije sumnje o estetičkim definicijama fokusiraju se na razumljivost i korisnost estetskog. Birdzlijevo gledište, na primer, kritikovano je od strane Dikija, koji je takođe ponudio uticajne kritike ideje estetskog stava (Dickie 1965, Cohen 1973, Kivy 1975).

Mnogi su odgovori pruženi na ove kritike. Prvo, može se pružiti manje restriktivna konceptcija gore spomenutih estetskih svojstava po kojoj ta svojstva mogu biti bazirana na neperceptivnim formalnim svojstvima. Prema ovom gledištu, konceptualna dela bi posedovala estetska svojstva na isti način na koji se često tvrdi da ih matematički entiteti poseduju (Shelley 2003, Carroll 2004). Drugo, može se napraviti razlika između vremenski osetljivih svojstava, čiji standardni uslovi posmatranja uključuju

suštinsku referencu na vremensku lokaciju posmatrača, kao i svojstava koja nisu osetljiva na vreme, koja takvu referencu nemaju. Estetska svojstva višeg reda, poput drame, humora i ironije, koja sačinjavaju značajan deo privlačnosti Dišanovih i Kejdžovih dela, bila bi, prema ovom gledištu, izvedena iz vremenski osetljivih svojstava (Zemach 1997). Treće, moglo bi se tvrditi da je ono što ima estetska svojstva *kreativni* čin prezentovanja u jednom novom kontekstu, odnosno umetničkom svetu, nečega što se, u određenom relevantnom smislu, smatra nepoznatim. Ili, četvrto (ovo je Zengvilova strategija „drugog reda“), moglo bi se tvrditi da delima poput „redimejdova“ nedostaju estetske funkcije, ali ona parazitiraju na delima koja imaju estetske funkcije, jer su namenjena da budu razmatrana u kontekstu dela koja imaju estetske funkcije, pa time konstituišu marginalne granične slučajeve umetnosti koji ne zaslužuju teoretski primat koji im se često pridaje. Konačno, može se poreći da su „redimejdovi“ ikad bili umetnička dela (Beardsley 1982).

Što se tiče prevelike inkluzivnosti estetičkih definicija, može se napraviti razlika između primarnih i sekundarnih funkcija, ili bi se moglo tvrditi da su neki automobili, travnjaci i proizvodi industrijskog dizajna na granici umetnosti i neumetnosti, pa ne predstavljaju jasne i presudne protivprimere.

Ili, ukoliko tvrdnja da estetičke teorije ne uspevaju da objasne lošu umetnost zavisi od pretpostavke da neka dela nemaju apsolutno *nikakvu* estetsku vrednost, nasuprot nekakvom iznosu različitom od nule, koliko god on bio beskonačno mali, moglo bi se otvoriti pitanje o tome šta opravdava tu pretpostavku.

4.5. Hibridne (disjunktivne) definicije

Hibridne definicije karakteristično odvajaju najmanje jednu institucionalističku komponentu i najmanje jednu estetičku komponentu, sa ciljem da uključe i tradicionalnu umetnost, i avangardnu, kojoj izgleda da nedostaje bilo kakva značajna estetska dimenzija. (Takve definicije mogu se klasifikovati i kao institucionalističke, na osnovu toga što poreklo [nečega] smatraju dovoljnim uslovom da nešto bude umetničko delo.) Zbog toga one nasleđuju odliku konvencionalističkih definicija: pozivajući se na institucije, svetove, vrste i funkcije umetnosti (i tome slično), one ili uključuju supstantivna shvatanja o tome šta znači biti umetnička institucija/svet/žanr/rod/funkcija ili su neinformativno cirkularne.

Jedna takva disjunktivna definicija, od Longvorta i Skarantina, prilagođava Gautov spisak deset klaster svojstava, pri čemu taj spisak (videti 3.5 gore) uključuje institucionalna svojstva (npr. pripadanje utvrđenom umetničkom rodu), kao i tradicionalna (npr. posedovanje pozitivnih estetskih svojstava); (videti takođe Longworth i Scarantino 2010). Njena osnovna ideja je da je umetnost definisana disjunkcijom minimalno dovoljnih i disjunktivno nužnih svojstava; reći da je jedna disjunktivna minimalno dovoljan konstitutivni uslov za status umetnosti je isto što i reći da nijedan odgovarajući podskup [svojstava] nije dovoljan za status umetnosti. Ovde je takođe dato i shvatanje toga šta znači kada pojam ispunjava uslove za disjunktivno definisanje. Sama definicija umetnosti je sledeća:

$\exists Z \exists Y$ (*Umetnost* akko $Z \vee Y$), pri čemu

- (a) Z i Y , koje čine svojstva sa Gautovog klaster spiska, ili su neprazne konjunkcije, ili neprazne disjunkcije konjunkcija ili pojedinačnih svojstava;
- (b) postoji nekakva neodređenost oko toga koji su tačno disjunktivi dovoljni;
- (c) Z ne povlači sa sobom Y i Y ne povlači sa sobom Z ;
- (d) Z ne povlači sa sobom *Umetnost* i Z ne povlači sa sobom *Umetnost*.

Instanca Z ili Y dovoljna je za status umetnosti; nešto može biti umetnost samo ako je instancirano barem jedno od Z i Y ; a treći uslov je uključen kako bi se sprečilo da se definicija uruši u klasičnu.

Objašnjenje toga šta znači da koncepcija C ispunjava uslove za disjunktivno definisanje je sledeće:

C akko $(Z \vee Y)$, pri čemu

- (i) Z i Y su neprazne konjunkcije ili neprazne disjunkcije konjunkcija ili pojedinačnih svojstava;
- (ii) Z ne povlači sa sobom Y i Y ne povlači sa sobom Z ;
- (iii) Z ne povlači sa sobom C i Y ne povlači sa sobom C .

Jedna zabrinutost se tiče uslova (iii): ovako napisano, čini se da su uslovi za disjunktivno definisanje kontradiktorni. Jer ako su (pojedinačno) i Z i Y minimalni, dovoljni uslovi za C , onda je nemoguće da Z sa sobom ne povlači C i da Y sa sobom ne povlači C . Ukoliko je tako, onda ništa ne može zadovoljiti uslove za koje se tvrdi da su nužni i dovoljni kako bi koncepcija ispunila uslove disjunktivnog definisanja.

Druga disjunktivna hibridna definicija, sa uplivom istorijskog, istorijski funkcionalizam Roberta Stekera, smatra da je predmet umetničko delo u trenutku t , gde t ne prethodi trenutku kada je predmet napravljen, ako i samo ako on pripada jednom od centralnih umetničkih rodova u trenutku t i stvoren je sa namerom da ispuni funkciju koju umetnost ima u trenutku t ili je artefakt koji postiže izvrsnost u ostvarivanju takve funkcije (Stecker 2005). Stekerovom gledištu se postavlja pitanje da li pruža adekvatno shvatanje toga šta znači da je funkcija umetnička funkcija, kao i da li, sledstveno tome, može da uključi antiestetsku i neestetiku umetnost. Osnova za verovanje da može leži u tome da se, iako su originalne funkcije umetnosti bile estetske, te funkcije, zajedno sa namerama sa kojima je umetnost stvorena, mogu menjati na nepredvidive načine. Štaviše, estetska svojstva nisu uvek najistaknutija u pojmovima koji prethode nekoj umetnosti (Stecker 2000). Postoji jedna briga, a to je da ukoliko je operativna pretpostavka da ako x pripada tradiciji koja je prethodila T , onda x pripada T , time se ne isključuje mogućnost prema kojoj bi se, ukoliko tradicija magije prethodi naučnoj tradiciji, entiteti koji pripadaju tradiciji magije ali im nedostaju standardna obeležja nauke smatrali entitetima nauke.

Treća hibridna definicija, takođe disjunktivna, jeste kladistička definicija koju brani Stiven Dejvis, tvrdeći da je nešto umetnost (a) ako pokazuje izvrsnost veštine i dostižuće u ostvarivanju značajnih estetskih ciljeva, a to je ili njena primarna, prepoznatljiva funkcija ili time ostvaruje vitalni doprinos realizaciji svoje primarne, prepoznatljive funkcije, ili (b) ako pripada umetničkom žanru ili rodu ustanovljenom

i javno priznatom unutar neke umetničke tradicije, ili (c) ako se namerno stvara ili predstavlja kao umetnost i onaj ko to stvara ili predstavlja čini ono što je neophodno i prikladno da se ta namera ostvari (Davies, 2015). (U biologiji, *kladus* je segment drveta života: grupa organizama i zajednički predak koga dele.) Umetničke svetove treba okarakterisati u smislu njihovog porekla: počinju sa praistorijskim precima umetnosti i srastaju u umetničke svetove. Otuda sva umetnička dela zauzimaju liniju porekla od svojih praistorijskih umetničkih predaka; ta linija porekla obuhvata umetničku tradiciju koja prerasta u svet umetnosti. Dakle, definicija ide odozdo prema gore i odlučno je antropocentrična. Jedna briga: čini se da ovo gledište podrazumeva da umetničke tradicije mogu da pretrpe bilo kakve promene i da ostanu umetničke tradicije, budući da, ma koliko daleko bio, svaki pripadnik prave linije porekla deo je umetničke tradicije. Ovo izgleda da odgovara tvrdnji da umetničke tradicije, dokle god uopšte ostaju tradicije, ne mogu umreti. Da li je umetnost besmrtna u ovom smislu, otvoreno je pitanje. Druga briga je da zahtev da svaka umetnička tradicija i umetnički svet koji pripadaju nekoj liniji porekla od praistorijskih humanoida u principu onemogućava bilo kojoj neljudskoj vrsti da stvara umetnost dokle god ta vrsta ne uspeva da zauzme pravu lokaciju u sklopu drveta života. Dok bi epistemološki izazovi koji se javljaju povodom identifikovanja umetničkih dela stvorenih od strane neljudi mogli biti veoma znatni, ova posledica toga da kladistička definicija naglašava poreklo, a ne osobine, izaziva zabrinutost zbog preterane izolovanosti.

Četvrta hibridna definicija je Lopezovo „vrući krompirići“ gledište, koje pokušava da pobegne od pat pozicije između definicija fokusiranih na umetnička dela i avangardnih, antiestetских slučajeva tako što fokus definicije umetnosti pomera dalje od umetničkih dela. Strategija je da se filozofski naponi usmere na različite probleme kojima je svakako neophodna pažnja: (a) problem pružanja objašnjenja svake pojedinačne umetnosti i (b) problem definisanja šta znači biti umetnost, gde se ovo drugo rešava pružanjem obuhvatnijeg objašnjenja veće klase normativnih/ uvažavajućih vrsta kojima pripadaju umetnosti (i neke neumetnosti). Jer, uzimajući da imamo definicije pojedinačnih umetnosti i definiciju toga šta znači biti umetnost, ako svako umetničko delo pripada barem jednoj umetnosti (ako ne pripada nijednoj postojećoj umetnosti, onda je pionir nove umetnosti), onda bi definicija umetničkog dela izgledala ovako: x je umetničko delo ako i samo ako je x delo K , gde je K neka umetnost (Lopes 2014). Kada se u potpunosti ispiše, definicija je disjunktivna: x je umetničko delo ako i samo ako je x delo koje pripada *umetnosti*₁ ili delo koje pripada *umetnosti*₂ ili delo koje pripada *umetnosti*₃... Veći deo eksplanatornog posla ovde obavljaju teorije pojedinačnih umetnosti, budući da bi, s obzirom na pretpostavku da svako umetničko delo pripada barem jednoj umetnosti, posedovanje teorija pojedinačnih umetnosti bilo nužno i dovoljno za određivanje umetničkog ili neumetničkog statusa bilo kog teškog slučaja, nakon što se utvrdi kojoj umetnosti dato delo pripada. Što se tiče toga šta jednu praksu čini umetnošću, Lopez preferira odgovor dikijevske vrste: umetnost je institucija u kojoj umetnici (osobe koje sa razumevanjem učestvuju u stvaranju umetničkih dela) stvaraju umetnička dela kako bi se ona predstavila javnosti umetničkog sveta (Lopes 2014, Dickie 1984). Stoga, prema ovom gledištu, proizvoljno je koje aktivnosti pripadaju sistemima umetničkog sveta: ne postoji du-

blji odgovor na pitanje šta muziku čini umetnošću od toga da ima odgovarajuću institucionalnu strukturu.^[4] Dakle, proizvoljno je koje su aktivnosti umetnost. Postoje dve brige. Prvo, ključna tvrdnja da svako umetničko delo koje ne pripada nijednoj postojećoj umetnosti predstavlja pionira nove umetnosti može se braniti na osnovu toga da je bilo koji razlog zbog koga bi se reklo da je delo koje ne pripada nijednom postojećem umetničkom rodu i dalje umetničko delo, ujedno i razlog zbog koga bi se reklo da je to delo pionir novog umetničkog roda. Kao odgovor se napominje da se pitanje da li stvar pripada umetnosti ili ne postavlja samo kad postoji, i zbog toga što postoji, raniji razlog zbog koga se misli da je ta stvar umetničko delo. Onda izgleda da, u nekom smislu, šta znači biti umetničko delo prethodi pitanju šta znači biti umetnost. Druga briga je ta što je, prema institucionalističkom delu „vrući krompiri-ći“ teorije umetnosti, proizvoljno koje su aktivnosti umetnost. Ovo pokreće verziju pitanja koje je bilo postavljeno u vezi sa sposobnošću kladističke teorije umetnosti da objasni postojanje umetnosti van naše, ljudske tradicije. Nek se pretpostavi da je veza između osobina prakse i njenog statusa umetnosti potpuno kontingentna. Onda činjenica da praksa druge kulture ima većinu osobina neke od naših umetnosti, iako nije deo naše tradicije, ne bi predstavljala razlog da se ta praksa smatra umetnošću niti da se objekti koji pripadaju toj praksi smatraju umetničkim delima. Nije jasno da li smo zaista toliko u mraku po pitanju utvrđivanja da li su prakse vanzemaljskih kultura ili tradicija umetnosti.

5. Zaključak

Konvencionalističke definicije dobro objašnjavaju modernu umetnost, ali imaju poteškoća u objašnjavanju univerzalnosti umetnosti – posebno činjenicu da može postojati umetnost koja nije povezana sa „našim“ (zapadnim) institucijama i tradicijama. One se takođe muče u objašnjavanju činjenice da se isti estetički termini rutinski primenjuju na umetnička dela, prirodne objekte, ljude i apstrakcije. Estetičke definicije bolje objašnjavaju tradicionalne, univerzalne karakteristike umetnosti, ali se manje dobro nose, barem prema njihovim kritičarima, sa revolucionarnom modernom umetnošću; njihova dalja odbrana zahteva shvatanje estetskog koje bi se, na osnovu principa, moglo proširiti i na konceptualnu i drugu radikalnu umetnost. (Estetička i konvencionalistička definicija prosto se mogu spojiti. Ali to bi samo otvorilo, bez odgovora, fundamentalno pitanje jedinstva ili razjedinjenosti klase umetničkih dela.) Koji je od ovih nedostataka ozbiljniji zavisi od toga koji se *eksplanandumi* smatraju važnijim. Teško je doći do argumenata na ovom nivou, jer je pozicije teško motivisati na načine koji ne zavise od prethodnih konvencionalističkih ili funkcionalističkih simpatija. Ukoliko su definicije u vidu spiska manjkave jer su neinformativne, onda je to slučaj i sa konvencionalističkim definicijama, bile one institucionalističke ili istorijske. Naravno, ako je klasa umetničkih dela jedna puka haotična gomila kojoj nedostaje bilo kakvo istinsko jedinstvo, onda se enumerativnim definicijama ne može zameriti što su neinformativne: one objašnjavaju onoliko koliko je to moguće, zato što obuhvataju sve jedinstvo koje se može obuhvatiti. U

tom slučaju, mora se ozbiljno shvatiti briga artikulisana od strane jednog istaknutog estetičara koji je ranije pisao o „nadutom, nezgrapnom“ pojmu umetnosti koji institucionalističke definicije pokušavaju da obuhvate, čak i ako se ispostavi da je neosnovana: „Uopšte nije jasno da ove reči – „Šta je umetnost?“ – izražavaju bilo šta poput jednog pitanja, na koje se daju konkurentni odgovori, i da li su filozofi koji predlažu odgovore uopšte uključeni u istu debatu... Potpuna raznolikost predloženih definicija trebalo bi da nas zaustavi. Ne možemo a da se ne zapitamo da li postoji smisao u kome su one pokušaji da se... razjasne iste kulturne prakse ili reši isti problem“ (Walton 2007).

6. Bibliografija

- Abell, Catharine, 2012, “Art: What It Is and Why It Matters,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 85: 671–691.
- Adajian, Thomas, 2005, “On the Prototype Theory of Concepts and the Definition of Art,” *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 63: 231–236.
- , 2012, “Defining Art,” in A. Ribeiro (ed.) 2012, pp. 39–56.
- Battersby, Christine, 1989, *Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics*, London: The Women’s Press.
- Beardsley, Monroe, 1982, *The Aesthetic Point of View*, Ithaca, New York: Cornell University Press. 32
- Bond, E. J., 1975, “The Essential Nature of Art.” *American Philosophical Quarterly*, 12: 177–183.
- Brand, Peggy Zeglin, 2000, “Glaring Omissions in Traditional Theories of Art,” in N. Carroll (ed.) 2000, pp. 175–198.
- Carroll, Noel, 1993, “Historical Narratives and the Philosophy of Art”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 51(3): 313–26.
- , 2001, *Beyond Aesthetics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2004, “Non-Perceptual Aesthetic Properties.” *British Journal of Aesthetics*, 44: 413–423.
- Carroll, Noel (ed.), 2000, *Theories of Art Today*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Cohen, Ted, 1973, “Aesthetic/Non-aesthetic and the concept of taste: a critique of Sibley’s position”, *Theoria*, 39(1–3): 113–152.
- Danto, Arthur, 1981, *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Davidson, Donald, 2005, *Truth and Predication*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Davies, David, 2004, *Art as Performance*, Oxford: Blackwell Publishing.

- Davies, Stephen, 1991, *Definitions of Art*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 1997, “First Art and Art’s Definition,” *Southern Journal of Philosophy*, 35: 19–34
- , 2000, “Non-Western Art and Art’s Definition,” in N. Carroll (ed.) 2000, pp. 199–217 .
- , 2006, *The Philosophy of Art*, Oxford: Basil Blackwell.
- , 2012, *The Artful Species*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2015, “Defining Art and Artworlds,” *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 73(4): 375–384.
- Davies, Stephen, and Sukla, Ananta (eds.), 2003, *Art and Essence*, Westport, CT: Praeger.
- Dean, Jeffery, 2003, “The Nature of Concepts and the Definition of Art,” *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 61: 29–35.
- Devitt, Michael, 2001, “The Metaphysics of Truth,” in Michael Lynch (ed.), *The Nature of Truth*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 579–611.
- DeClerq, Rafael, 2002, “The Concept of an Aesthetic Property,” *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 60: 167–172.
- Dickie, George, 1965, “Beardsley’s Phantom Aesthetic Experience”, *Journal of Philosophy*, 62(5): 129–136.
- , 1974, *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , 1984, *The Art Circle*, New York: Haven.
- , 2001, *Art and Value*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Dissanayake, Ellen, 1990, *What is Art For?*, Bellingham: University of Washington Press.
- Dutton, Denis, 2006, “A Naturalist Definition of Art,” *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64: 367–377.—, 2008, *The Art Instinct*, New York: Bloomsbury Press.
- Eagleton, Terry, 1990, *The Ideology of the Aesthetic*, London: Basil Blackwell.
- Eldridge, Richard, 1985, “Form and Content: An Aesthetic Theory of Art,” *British Journal of Aesthetics*, 25(4): 303–316.
- Field, Hartry, 1972, “Tarski’s Theory of Truth,” *The Journal of Philosophy*, 69: 347–375.
- Frueh, Joanna, 1991, “Towards a Feminist Theory of Art,” in *Feminist Art Criticism: An Anthology*, A. Raven, C. Langer and J. Frueh (eds.), Boulder: Westview Press, pp. 153–165.
- Gaut, Berys, 2000, “The Cluster Account of Art,” in N. Carroll (ed.) 2000, pp. 25–45.
- Goehr, Lydia, 1994, *The Imaginary Museum of Musical Works*, Oxford: Oxford University Press.

- Goldman, Alan, 1995, *Aesthetic Value*, Boulder, CO: Westview Press.
- Goodman, Nelson, 1968, *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.
- Hegel, G.W.F., *Lectures*, translated by Bernard Bosanquet in *The Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Art*, London: Kegan Paul, Trench, & Co., 1886; reprinted as *Introductory Lectures on Aesthetics*, edited and with an Introduction by Michael Inwood, London: Penguin, 1993. [Page reference is to the 1886 translation.]
- Hegel, G.V.F., *Estetika*, preveo Nikola Popović, Beograd: BIGZ, 1986.
- Iseminger, Gary, 2004, *The Aesthetic Function of Art*, Ithaca: Cornell University Press.
- Janaway, Christopher, 1998, *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Imanuel, 1975, *Kritika moći suđenja*, preveo Nikola Popović, Beograd: BIGZ.
- Khalidi, Muhammed, 2013, "Three Kinds of Social Kinds," *Philosophy and Phenomenological Research*, 90(1): 96–112.
- Kivy, Peter, 1975, "What Makes 'Aesthetic' Terms Aesthetic?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 36(2): 197–211.
- , 1997, *Philosophies of the Arts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kristeller, Paul, 1951, "The Modern System of the Arts," *Journal of the History of Ideas*, 12: 496–527.
- Levinson, Jerrold, 1990, *Music, Art, and Metaphysics*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 2002, "The Irreducible Historicity of the Concept of Art", *British Journal of Aesthetics*, 42(4): 367–379.
- , 2005, "What Are Aesthetic Properties?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79: 191–210.
- Longworth, F., and A. Scarantino, 2010, "The Disjunctive Theory of Art: The Cluster Account Reformulated," *British Journal of Aesthetics*, 50(2): 151–167.
- Lopes, D.M., 2008, "Nobody Needs a Theory of Art" *Journal of Philosophy*, 105: 109–127.
- , 2014, *Beyond Art*, Oxford: Oxford University Press.
- McFee, Graham, 2011, *Artistic Judgment: A Framework for Philosophical Aesthetics*, London: Springer.
- Mag Uidhir, C. and Magnus, P. D., 2011, "Art Concept Pluralism" *Metaphilosophy*, 42: 183–97.
- Matravers, Derek, 2000, "The Institutional Theory: A Protean Creature," *British Journal of Aesthetics*, 40: 242–250.

- Meskin, Aaron, 2008, "From Defining Art to Defining the Individual Arts: The Role of Theory in the Philosophies of Arts" in Stock and Thomson-Jones (eds.) 2008, pp. 125–150.
- Plato, 1997, *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), Indianapolis: Hackett.
- Rey, Georges, 1983, "Concepts and Stereotypes," *Cognition*, 15: 237–262.
- Ribeiro, Anna Christina (ed.), 2012, *Continuum Companion to Aesthetics*, London: Continuum.
- Shelley, James, 2003, "The Problem of Non-Perceptual Art." *British Journal of Aesthetics*, 43: 363–378.
- Sibley, Frank, 1959, "Aesthetic Concepts," *Philosophical Review*, 74: 135–159.
- Shiner, Larry, 2001, *The Invention of Art*, Chicago: University of Chicago Press.
- , 2003, "Western and Non-Western Concepts of Art: Universality and Authenticity" in S. Davies and A. Sukla (eds.) 2003, pp. 143–157.
- Stecker, Robert, 1997, *Artworks: Definition, Meaning, Value*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Stecker, Robert, 2000, "Is It Reasonable to Attempt to Define Art" in N. Carroll (ed.) 2000, pp. 45–64.
- , 2005, *Aesthetics and the Philosophy of Art*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Stock, Kathleen, and Thomson-Jones, Katherine, 2008, *New Waves in Aesthetics*, London: Palgrave Macmillan.
- Tilghman, Benjamin, 1984, *But Is It Art?*, Oxford: Blackwell.
- Walton, Kendall, 1997, "Review of Art and the Aesthetic," *Philosophical Review*, 86: 97–101.
- , 2007, "Aesthetics – What?, Why?, and Wherefore?" *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 65(2): 147–162.
- Wicks, R., 1993, "Hegel's Aesthetics," in F. Beiser (ed.), *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 348–377.
- Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe and R. Rhees (eds.), G.E.M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.
- , 1968, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
- Weitz, Morris, 1956, "The Role of Theory in Aesthetics," *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 15: 27–35.
- Zangwill, Nick, 1995a, "Groundrules in the Philosophy of Art," *Philosophy*, 70: 533–544.
- , 1995b, "The Creative Theory of Art," *American Philosophical Quarterly*, 32: 315–332.
- , 2001, *The Metaphysics of Beauty*, Ithaca: Cornell University Press.
- Zemach, Eddy, 1997, *Real Beauty*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Dodatne beleške

1. „U svojim umetničkim delima narodi su izrazili i očuvali svoja najdragocenija unutrašnja shvatanja i svoje predstave, te često za razumevanje mudrosti i religije lepa umetnost sačinjava ključ” (Hegel, *Estetika*, str. 9).
2. Ukoliko tvrdnja da definicije umetnosti ne treba da se fokusiraju na umetnička dela deluje neubedljivo, imajte u vidu da ništa u naslovu ovog eseja ne zahteva da glavni fokus definicije budu *umetnička dela*.
3. Ovaj primer, iako ne i analiza, je Serlov (videti Khalidi 2013). Postoje, štaviše, takve društvene vrste čije postojanje ne zavisi od toga da li ljudi sami razmišljaju o tim vrstama. Na primer, osoba može biti rasista i ekonomsko stanje može biti recesija, čak i ako niko nikoga ne smatra rasistom ili bilo šta recesijom, kao i ako niko ne prihvata bilo koje uslove kao dovoljne da neko ili nešto bude rasista ili recesija (Thomason, “Foundations for a Social Ontology,” *Protosociology* 18–19, str. 269–290). Ako su umetnost i njoj bliske vrste takve, onda, suprotno svakoj verziji institucionalizma, mogu postojati vaninstitucionalna umetnička dela.
4. Lopes 2014, 110. Zapravo, stepen proizvoljnosti ne treba preuveličavati; Lopez takođe sugerise da kada nastaju nove umetnosti, one to čine na osnovu analogija sa drugim umetnostima, što verovatno znači da nove umetnosti dele značajna svojstva sa postojećim.

Prevod: Aleksa Pavlović

Stručna redakтура: Dušan Milenković

ФЕМИНИСТИЧКЕ ПЕРСПЕКТИВЕ НА СОПСТВО¹

Ели Андерсон, Синтиа Вилет, Дијана Мејерс

Тема сопства је дуго била у жижи феминистичке филозофије, будући да је она од кључног значаја за питања која је неопходно да феминизам адресира: питања личног идентитета, тела, друштвености и деловања. Провокативна изјава Симон де Бовоар: „Он је субјект, он је Апсолут, она је Други“ сигнализира централну важност сопства за феминизам. Бити Други значи бити не-субјект, не-делатник – укратко, пука ствар. Сопство жене је било системски подређивано или чак потпуно негирано од стране закона, обичајних пракси и културних стереотипа. Кроз историју, жене су биле идентификоване или као инфериорне верзије мушкараца или као њихова директна супротност, окарактерисане оним што се опајало као разлике у односу на мушкарца: у оба случаја жене су биле оцрњене на основу ових гледишта. Будући да је женама била додељена улога нижих форми маскулиног појединца, парадигма сопства која је задобила већи утицај у западној филозофији и америчкој популарној култури изведена из маскулиног прототипа. Феминисткиње тврде да су искуства предоминантно белих и хетеросексуалних, најчешће економски привилегованих мушкараца који су располагали друштвеном, економском и политичком моћи и који су доминирали уметношћу, књижевношћу, медијима, и академским истраживањима, сматрана универзалним и идеалним. Као резултат тога, феминисткиње су заступале став да сопство није само метафизички проблем за филозофију већ такође и етички, епистемолошки, друштвени и политички проблем.

Одговарајући на ово стање ствари феминистичка филозофска обрада сопства је преузела три главна правца: 1) критика доминантног модерног, западног погледа на сопство, 2) обнављања феминин идентитета и 3) реконцептуализације сопства као а) динамичке, релационе индивидуе на коју утичу несвесне жеље и друштвене везе и б) као интерсекционалног и чак хетерогеног. Феминистичке реконцептуализације сопства су довеле у питање стандардне филозофске моделе и њихове пристрасности и преусмериле су дисциплину према признавању сопства као релационог, вишеслојног феномена. Овај рад ће изложити и критичке и конструктивне феминистичке приступе сопству.

1. Критика класичних приступа сопству

Модерна филозофија на западу уздиже појединца. Идеја која се шири и на

савремену моралну и политичку мисао јесте да је сопство слободан, рационални доносилац избора и чинилац – аутономни делатник. Два погледа на сопство доминирају овим мишљењем: кантовски етички субјект и утилитаристички „*homo economicus*“. Ипак, ова два погледа се разликују у ономе што наглашавају. Кантовски етички субјект користи ум да превазиђе културне норме и личне преференције како би открио апсолутну истину, док *homo economicus* користи ум да би уредио жеље у кохерентни поредак и пронашао начин да максимизира задовољење жеља помоћу инструменталне рационалности тржишта. Обе ове концепције минимизују лични и етички значај околности које нико није изабрао, међуљудских веза и биосоцијалних сила. Оне изолују појединца од његових веза и окружења, исто као што подстичу модерну бинарност која дели друштвену сферу на аутономне делатнике и зависне појединце. За Кантовог етичког субјекта емоционалне и друштвене споне угрожавају објективност и подривају рационалну посвећеност дужности. За *homo economicus*-а није битно које силе уобличавају наше жеље, под условом да оне нису резултат принуде или преваре, а наше везаности за друге људе треба укључити у прорачун заједно са нашим осталим жељама. За ове преовлађујуће концепте сопства структурална доминација и подређивање нису виђени као нешто што може да продре у „унутрашњу тврђаву“ сопства. Вишеструки, некада распарчани извори друштвеног идентитета конституисаних на пресеку нашег рода, сексуалне оријентације, расе, класе, узраста, етничке припадности, способности и тако даље, су игнорисани. Исто тако, ове концепције поричу сложеност интрапсихичког света несвесних фантазија, страхова и жеља и превиђају начине на које овакве динамике врше упад у свесни живот. Модерни филозофски конструкт рационалног субјекта пројектује сопство које није подложно амбивалентности, анксиозности и депресији, опсесији, предрасудама, мржњи или насиљу. Бестелесни ум, тело је периферно – за *homo economicus*-а оно је извор жеља које треба одвагати, а за Кантовог етичког субјект ометајуће искушење. Узраст, изглед, сексуалност, биолошки састав и физичке компетенције су сматране екстерним у односу на сопство.

Ипак, ма колико рационална анализа и слободни избор били несумњиво вредни, неке феминисткиње тврде да ови капацитети не делују одвојено од феномена који називамо сопство. Као такве, феминистичке филозофкиње су оптужиле доминантне погледе на сопство као рационално и независно као суштински обмањујуће. Иако су Кантов субјект и *homo economicus* представљени без рода, расе, узраста и класе, феминисткиње тврде да они маскирају белог, здравог, младоликог средовечног мушкарца средње или више класе, хетеросексуалног и цисродног грађанина. Према кантовском гледишту, он је непристрасни судија који делиберира о примени општих принципа, док је према утилитаристичком погледу, он преговарач који се вођен сопственим интересом погађа на тржишту.

Није случајно да су закони и трговина били јавни домени из којих је жена током историје била искључена. Није случајно, такође, да су филозофи од којих потичу ови погледи на сопство обично одобравали ово искључивање. Сматрајући жену емоционалном и непринципијелном, ови мислиоци су заго-

варали ограничавање жене на приватну домаћу сферу где би њихови гласови могли да буду неутрализовани и чак преображени у врлине, у улози саосећајне, подржавајуће супруге, рањивог сексуалног партнера и негујуће мајке. Бивајући асоциране са телом пре него са умом, жене су добиле задатак одржавања сопственог тела и тела других у склопу родне поделе рада (Rawlinson, 2016). Подела вредности дуж бинарних родних линија је историјски повезивана са вредновањем маскулиног и стигматизацијом фемининог. Маскулини домен рационалног сопства је домен моралне пристojности, принципијелног поштовања дужности и разборитог здравог разума. Међутим, фемининост је била повезана са сентименталном приврженошћу вољеним особама, која рађа пристрасност и угрожавање принципа. Исто тако, фемининост је била асоцирана са утапањем у непредвидиве домаће потребе приватне сфере, док се маскулизирано сопство појављује као чврста тврђава интегритета у јавној сфери дужности и грађанства. Сопство је суштински маскулино, и маскулино сопство је суштински добро и мудро.

Неке феминистичке филозофкиње мењају и бране ове концепције сопства, не слажући се само са историјским искључивањем жена из њих, и тврдећи да оне треба да буду проширене тако да укључују и жене. Међутим, индивидуализам лишен контекста и издвајање ума од других капацитета, који су инхерентни у ова два доминантна погледа сметали су многим феминистичким филозофкињама и навели их да траже алтернативне перспективе на сопство. Многи тврде да мизогино наслеђе кантовског субјекта и *homo economicus*-а не може бити отклоњено пуким заступањем једнаког сопства за жене. Пре је случај да и саме ове концепције сопства имају род. У западној култури, ум и разум су кодирани као маскулини, док су тело и емоција кодирани као феминини (Irigaray 1985b; Lloyd 1984). Идентификовати сопство са рационалним умом тада значи маскулинизирати сопство сходно укореењим стереотипима. Далеко од тога да је аполитична, ова концепција сопства перпетуира неолибералне неједнакости тако што подучава жене да вреднују економски успех и друштвену независност на начин који захтева континуирану експлоатацију других, мање привилегованих жена.

Филозофска надмоћност маскулиног над фемининим почива на неодрживим претпоставкама о транспарентности сопства, његовој имуности на друштвене утицаје, и поузданости ума у исправљању искривљеног моралног расуђивања. Људи одрастају у друштвеним окружењима засићеним културно нормативним предрасудама и имплицитним пристрасностима, чак и у заједницама у којима су отворене форме затуцаности строго забрањене (Meysers 1994). Иако званичне норме подржавају вредности једнакости и толеранције, културе настављају да преносе камуфлиране поруке инфериорности историјски подређених друштвених група кроз стереотипе и друге слике. Ове дубоко укореењене шеме обично структурирају ставове, перцепције, навике у понашању, расуђивање и саосећање или емпатију упркос свесној доброј вољи појединца (Fischer 2014; Sullivan 2001 и 2015; Valian 1998; Collins 1990). Како Кејт Ман елаборира, мизогине норме искривљују емпатију у корист мушкарца што она

назива „онпатија“ (eng. *himpathy*) (Manne, 2019). Такође, ове нормe чине друштва склонијим да поверују сведочанству оних привилегованих и да умање значај перспектива оних који нису сматрани објективним, рационалним сазнаваоцима (Fricker 2007). Као резултат тога, људи себе често виде као објективне и фер док систематично дискриминишу „различите“ друге (Piper 1990; Young 1990). Таква предрасуда не може нестати само путем рационалне рефлексije (Meyers 1994; Al-Saji 2014). У пракси, онда, концепција непристрасног рационалног сопства толерише „невине“ неправде и подстицање друштвеног раслојавања које привилегује елиту коју ова концепција узима као парадигматичну.

Поништавање сопства жене је једном било експлицитно кодификовано у англо-европском и америчком праву. Легална доктрина ковертуре држала је да се личност жене апсорбује у личности њеног супруга од тренутка када је удата (McDonagh 1996). Преузимање мужевљевог презимена симболизовало је негирање одвојеног идентитета жене. Затим, ковертура је ускраћивала супрузи њено право на телесни интегритет, будући да силовање и друге форме физичког злостављања унутар брака нису биле препознате као кривична дела. Она је губила своје право да поседује имовину, да контролише своје приходе, и да прави уговоре у своје име. Како јој је недостајало право да гласа и да служи у пороти, она је била другоразредни грађанин чији ју је супруг, са правом гласа, наводно политички заступао. Иако је ковертура била укинута, трагови овог порицања сопства жене могу бити распознати у скорашњим правним пресудама и у савременој култури. На пример, трудна жена остаје подложна легално санкционисаним повредама њеног телесног интегритета и легалне аутономије, нарочито уколико јој недостаје расна и класна привилегија (Bordo 1993; Brown 1998). Несебичност (несопственост) остаје легални статус трудне жене. Штавише, стереотип феминине несебичности (несопствености) и даље опстаје у популарној имажинацији. Било која самоуверена, самопоуздана жена је у расконару са преовлађујућим родним нормама и мајка која није безмерно посвећена својој деци ће врло вероватно бити виђена као себична или чак као „преварант“ на социјалној помоћи и суочиће се са строгим друштвеном осудом и ускраћивањем друштвених услуга (Sparks, 2015).

Допуњујући ову линију аргумента, неке феминисткиње тврде да сам идеал независног, рационалног сопства има штетне друштвене последице. Како би се реализовао овај идеал неопходно је потиснути унутрашњи конфликт и присилно одржавати ригидне границе прочишћеног сопства. Стране жеље и импулси су приписани несвесном, али тај несвесни материјал неизбежно продире у свесни живот и утиче на ставове и жеље људи. Нарочито, унутрашњи Други кога се бојимо и кога презиремо бива пројектован на „друге“ друштвене групе и мржња и презир бивају преусмерени на ове имагинарне непријатеље (Kristeva, 1988 [1991]; McAfee 2019; Scheman 1993). Мизогинија и друге форме нетрпељивости тако бивају рођене из захтева да сопство буде пресудно, нерањиво, и јединствено скупа са немогућношћу да се испуни овај захтев. Још горе, ове ирационалне мржње не могу да буду излечене све док овај захтев за самоовладавањем не буде одбачен, а одбацити га значи свести се на деградира-

но феминизовано сопства чије бриге нису узете озбиљно. Заиста, сувише често протести жена бивају одбачени као хистерични или као звоцања (Ahmed 2017). Далеко од тога да функционише као гарант моралне исправности, фиктивно кантовско сопство је услов могућности тврдоглавог анимозитета и неправде.

Са феминистичке тачке гледишта додатни проблем са традиционалним модерним погледима на сопство је у томе што не успевају да прибаве објашњење интернализоване опресије и процеса њеног превазилажења. Уобичајено је за жене да се понашају у феминином стилу, да смање своје аспирације и да пригрле циљеве који су у складу са родом (Irigaray 1985a; Batky 1990; Babbitt 1993; Cudd 2006; Beauvoir 1949 [2011]). Феминисткиње узрок овог феномена објашњавају тиме да жене интернализују патријархалне норме: ове норме су интегрисане у когнитивну, емотивну и конативну структуру сопства. Жене могу да допринесу сопственој опресији а да то и не увиђају. Понекад, искривљене норме могу чак водити томе да жене преиспитују своје душевно здравље кроз процес који Кејт Абрамсон назива „слуђивање“ (eng. *gaslighting*). Слуђена жена може да изгуби свој осећај сопства до тачке где су депресија и туговање одговарајуће реакције (Abramson 2014). Једном уграђена у психичку економију жене, интернализована опресија условљава њене основне жеље. Максимизовање задовољења њених жеља би онда значило бити колаборатор у својој сопственој опресији. Поистовећење испуњености са задовољењем жеља, које обавља *homo economicus*, неспособно је да изађе из ове увезаности.

Конечно, у доминантним концепцијама сопства се не чини да је ико рођен и одгајан, јер су неговатељи и мајке избачени ван сцене (Irigaray 1985b; Baier 1987; Code 1987; Held 1987; Willet 1995 и 2001; Kittay 1999; LaChance Adams и Lundquist 2012). Изгледа као да се сопство самостално материјализује са почетним скупом базичних физичких жеља и рационалних вештина. Не чини се да се било чија моћ умањује или мења у различитим контекстима. Будући да се поричу зависност и рањивост, претпоставља се да су све припадности слободно одабране, и све трансакције слободно испреговаране. Одбацивање неговања поспешује волунтаристичку илузију независности која карактерише кантовски етички субјект и *homo economicus*-а – и није случајно да је неговање традиционално било женски посао. Алтернативне врлине, као што су брига, љубав, нежност, спонтаност и међузависност су пре препознате као порази за „човека са планом“, неголи као аспекти отпорног сопства и флуидног осећаја за делање (Baier 1987; Koziej 2019). Мајка која гаји „друштвену еротику“ између себе и свог одојчета кроз плес подешавања афеката (Wilett 1995 и 2001), попут љубавника који пригрљује неочекивано, превазилази ригидне модерне норме сопства.

Феминистичка критика разоткрива пристрасност наизглед универзалног кантовског субјекта и *homo economicus*-а. Ове концепције сопства су: 1) андроцентричне јер понављају маскулине стереотипе и идеале; 2) сексистичке јер унижавају све што смрди на феминино; 3) маскулинистичке јер помажу у перпетуирању мушке доминације и 4) елитистичке јер перпетуирају друге повезане пристрасности укључујући: хетеросексистичке, трансфобичне, расистичке,

етноцентричне, ејблистичке, класне и вероватно, специстичке пристрасности (Naraway, 2008). Док су потоње димензије ових преовлађујућих концепција сопства изван досега овог чланка, ови проблеми не могу бити распетљани из шире критике и напора за реконцептуализацију сопства које није тек само копија модернистичких англо-европских структура доминације.

2. Обнављање фемининих идентитета и статус жене

Ови превиди захтевају реконцептуализацију сопства у погледу бар две ствари. Да би се објасниле одлике сопства које су традиционално занемариване, као што су међузависност и рањивост, сопство мора бити схваћено као друштвено ситуирано и релационо. Како би се објаснила способност сопства да се препозна и пружи отпор укоренењем друштвеним нормама, морални субјект не сме да буде сведен на умну способност. За многе феминисткиње, признати зависност сопства не значи обезвредити сопство, него вредновати рањивост (Code 2011), као и довести у питање претпостављену слободну делатност сопства која имплицитно кореспондира са маскулиним идеалом.

Ипак, појављује се брига да превредновање зависности садржи ризик перпетуирања унижавајућих погледа на жене као жртве а на мушкарце као делатнике и/или уповавање у родну бинарност која дели вредности на маскулине и феминине. Фокус на зависности и бризи може да садржи додатни ризик будући да поистовећује жене са мајкама и неговатељицама на начин који је Патрис Дикунзио назвала „есенцијално материнство“ (1999). Тврдећи да моралне врлине заправо немају род, Мери Волстонкрафт сматра да су „феминине“ врлине перверзије ових истинских врлина и ламентира над регрутовањем жена за страну једног лажног идеала (Wollstonecraft 1792). Слично томе, Симон де Бовоар означава жене под патријархатом као „осакаћене“ и „иманентне“ (Beauvoir 1949). Социјализоване тако да објектификују себе, за жене се каже да постају нарцисоидне, плиткоумне и зависне од туђег одобравања. Искључене из каријера, чекајући да буду одабране од стране својих будућих супруга, обузете од стране природних сила током трудноће, и заузете заморним, репетитивним кућним пословима, жене никад не постају трансцендентне делатнице. За Бовоар, оне често одбијају терет одговорности за сопствену слободу.

Овај приказ жена као понизних жртава патријархалне породице био је предмет критике и измењен у савременој феминистичкој филозофији. Прегледаћемо 3 главне стратегије побољшања: 1) превредновање традиционално „фемининих“ активности мајчинства и других модуса друштвеног повезивања кроз развој етике бриге и етике ероса; 2) поновно промишљање аутономије путем превазилажења два традиционална модела описана изнад; и 3) повраћање сексуалне разлике преко симболичке анализе женског идентитета.

Феминисткиње тврде да трудноћа, порођај и материнство откривају важне одлике сопства, чак и за оне људе који сами немају та искуства. Два преклапајућа филозофска приступа – етика бриге и етика ероса – су превредновали значај мајке на начине који су релевантни за проблем сопства. Обе тради-

ције наглашавају да трудноћа и/или материнство откривају да је делатник често ко-конституисан и динамичан. Традиција бриге варира међу онима којима је циљ да вреднују рад зависности и/или реконцептуализују аутономију тако да аутономија и зависност буду компатибилне (Gillian 1982 и 1987; Ruddick 1989; Kittay 1999; Held 2006; Lindesmen 2014). Етика бриге наглашава вредност рада бриге и карактерних врлина које одражавају рањивост. Етика ероса произлази из традиција „другомајчинства“ и еманципаторских дискурса о генеративним либидиналним нагонима и /или култивисања друштвеног ероса повезаности (Collins 1990; Irigaray 1993; Willet 1995, 2001, 2008, 2014, 2019; Lorde 2007). Друштвене везе могу да одражавају динамику сродства, политичке солидарности, или ангажмана за заједницу изван парадигме нуклеарне породице (Collins 1990; Nzegwu 2006). Ова традиција ероса ставља у први план сложене облике међузависности који измичу бинарном моделу аутономно/зависно и наглашавају густе мреже друштвених припадности. Етика ероса наглашава ревитализујуће афекте предсвесне енергије и повезаности као и њихов креативни потенцијал за политичку субверзију и заједничке праксе. Овде је сопство вишеслојни феномен са динамичким скупом улога и међуповезаним жељама.

Историјски, веза између мајке и детета је била или посве искључена из филозофског дискурса или узета као пука припрема за потпуни израз етичког сопства. Преовлађујући западни погледи обично призивају причу о раној зависности од породице праћену једном током времена постигнутом аутономијом путем наратива о сепарацији и стицању врлина самоодређења. Насупрот томе, феминисткиње у традицијама етике бриге и ероса превреднују однос мајка–дете као начин схватања међузависности сопства. Развој креативних комуникативних вештина код дојенчади путем афективног реаговања и игре лицем-у-лице објашњава целоживотни интензитет друштвених веза (Willett 1995, 2001 и 2014; Wlsh 2013). Алтернативе традиције сазревања могу уместо наведеног да истакну мноштеност друштвених улога, пракси и повезивања. Хилде Линдемман тврди да неговање приказује кључна својства онога што она назива праксом личности, да зна када и како да се држи и да се ослободи делова идентитета других (Lindemann 2014). Патриша Хил Колинс нуди скицу једне еротичне етике међуповезаности у њеној карактеризацији флуидности „другомајки“ за црне америчке заједнице (Collins 1990). Колинс цитира Одри Лорд и њено специфично представљање термина „ероса“, не као примарно сексуалног или уско мајчинског, већ радије као енергетског нагона који опресивни системи покушавају да присвоје, али који може бити регенерисан путем креативних друштвених пракси. Синтија Вилет, надовезујући се на критичке традиције ероса, тврди да мајка која се смеје нуди субверзивни комплемент материнском идеалу дуге патње и саможртвовања (Willett и Willett 2019), док Мери Ролинсон заступа генеративност мајки као алтернативу присвајајућем појму модерног сопства (Rawlinson 2016). Будући да су сви људи били неговани од стране једног одраслог или више њих, и да је свака индивидуа обликована путем ове емоционално набијене интеракције, сопство је суштински обликовано у и путем односа са својим неговатељима (Chodorow 1981). За Чодороу, ригидно

диференцирано, компулзивно рационално и тврдоглаво независно сопство је маскулина одбрамбена формација – искривљена форма релационог сопства – која се развија као резултат очевог незнатног учешћа у бризи о детету.

Брига о детету укључује низ активности које су руковођене специфичним сетом вредности: заштита и брига за крхку егзистенцију и проширење осећаја сопства при чему се признају ограничења своје моћи и непредвидивост догађаја, бити осетљив за сасвим различито гледиште другог и учити се љубави док се боримо са трауматичним друштвеним условима, неадекватним друштвеним службама и инвазивним интервенцијама владе и медицине (Collins 1990; Brown 1998). Пракса мајчинства се позива на широк спектар интерперсоналних, политичких, и рефлексивних вештина које превазилазе делиберативно расуђивање које доминира традиционалним погледом на сопство. На пример, способност да емпатишемо са другима и имагинативно реконструиремо њихова јединствена гледишта је од виталног значаја за моралну мудрост, али етика која заснива морално расуђивање на апстрактној концепцији личности маргинализује ову вештину (Meyers 1994). Етичари бриге и ероса превреднују оно што је традиционално сматрано за феминино – осећања, интимност и неговање – са циљем да поврате просторе традиционално повезане са женама и отворе шире могућности за поимање моралног сопства.

Неке феминисткиње покушавају да поново успоставе равнотежу између аутономије и бриге, док друге сасвим одбацују аутономију. За неке, аутономија је један андроцентрични остатак модернизма (Jaggar 1983; Addelson 1994; Nekman 1995; Card 1996). Други потврђују потребу жене за аутономним самоодређењем (Lugones и Spelman 1983; de Lauretis 1986; King 1988; Govier 1993). Само мајчинство често укључује потребу да се обезбеде простор и време изван обавеза према детету (LaChance Adams Lundquist 2012). Такође може да укључује и повраћање снажне независности кроз улогу „неустрашиве боркиње“ коју жене поново преузимају као део материнског етоса у неким културама и/или под условима угњетавања (Nzegwu 2006; Lorde 2007). У овом духу, неке феминисткиње износе виђења аутономије које не обезвређују интерперсоналне капацитете који су традиционално кодирани као феминини (Mackenzie 2014, 2017; Nedelsky 1989; Meyers 1989, 2000; Benhabib 1999; Benjamin, 1988; Weir 1995). У феминистичким приступима аутономија није помешана са самодовољношћу и слободном вољом, већ се сматра омогућеном путем подржавајућих веза, и види се као степенована (Friedman 1993). Феминистички погледи такође наглашавају потребу аутономне индивидуе за конструктивном повратном информацијом и ко-стварањем сопства са другима (Brison 2002, 2017; Cavarero 1997; Alcoff 2017; Ahmed 2017). Феминистички поглед отвара простор за разматрање аутономије као процеса који је у току и као импровизационог процеса самооткривања, самодефинисања и самоусмерења, радије неголи као потврђивање једног сета жеља и циљева одабраних искључиво од стране појединца (Meyers 1989 и 2000).

Осим пракси неговања као што је мајчинство, неке феминисткиње су се посветиле разматрању потенцијала трудноће за преиспитивање аутономије и

независности. Поред тога, трудноћа усмерава пажњу на јединствено интимно отеловљење испреплетености сопства и другог. Ајрис Мерион Јанг тврди да трудноћа представља сведочанство расцепа субјекта или сопства. За Јанг, трудноћа нарушава интегритет тела. У трудноћи, граница између себе и другог се урушава те особа доживљава своју „унутрашњост као простор другог“ (Young 1990). Насупрот Јанговој, Гејл Вајс сугерише да нам трудноћа омогућава да поново промислимо интегритет тела: уместо да поставимо трудно тело као слом традиционално уједињеног сопства, трудноћа открива да је телесни интегритет већ флуидан и експанзиван (Weiss 1999). Како је Талија Велш истакла, искуства оних које су трудне откривају да сопство није ни уједињено ни безродно (Welsh 2013). Можда нам трудноћа чак нуди „метафизички и феноменолошки привилеговану“ ситуацију за испитивање међурелације сопства и другог (Rodemeyer 1998).

Иако трудноћа нуди могућности за позитивно демонстрирање мноштвености сопства, она такође може осветлити каквим су облицима нарушавања жене изложене у патријархалним друштвима. Јанг истиче да интервенције акушерске медицине у женским телима отуђују жене од њих самих кроз патологизацију стања у којима се налазе, подређујући их инвазивним медицинским технологијама и чинећи жене пасивним у процесу порођаја (Young 1990). Обезвређивање и надзирање црних и смеђих трудних тела, као што је случај са државно наметнутим абортусима, захтевају веће оснаживање жена радије неголи аутоматско слављење рањивости (Brown 1998). У последњих неколико деценија медицинске технологије попут сонографије и феталне и неонаталне хирургије, понекад су трудницама постављале тешке изборе који тестирају њихову делатну отпорност и капацитете за бригу (Feder 2014; LaChance Adams и Lundquist 2012). Џенифер Скуро сугерише да свака трудноћа укључује смрт унутар сопства јер се свака завршава у избацивању другог тела из себе (Scuro 2017). Свака трудноћа, дакле, нарушава претпоставке о самопоседујућем субјекту. У исто време, ово избацивање другог није увек рађање – трудноћа се некад завршава у спонтаном побачају, када се не завршава абортусом – стога трудноћа треба да се раздвоји од порођаја.

Као што је очигледно из ове анализе трудноће, феминистичке теорије сопства често комбинују филозофске анализе са друштвеном критиком и сведочанством проживљеног искуства. Потоње има једну нарочито дугу историју унутар феноменологије, где су феминистичке филозофиње описивале женско искуство у последњих 100 година. Будући да феноменологија у целини ставља снажан нагласак на тело и искуство из првог лица, то се методолошки усаглашава са многим циљевима феминизма. Конкретно, феноменолошке теорије утеловљења наглашавају делатничку природу проживљеног тела, супротстављајући се традиционалним концепцијама из филозофије који тело посматрају као пуки инструмент ума. Истовремено, феминистички оријентисане феноменолошкиње се противе апстрактној природи традиционалних феноменолошких метода. За феминистичку феноменологију, различита сопства су различито позиционирана на начине који су смислени, те се не могу апстрахо-

вати из својих друштвених улога у трансцендентални домен истраживања. Ово је у супротности са класичном феноменологијом, која је имала тенденцију да промовише универзализовану представу ега који је занемарио разлике између тела. Ране феноменолошкиње, попут Едит Штајн и Герде Валтер, често анализирају како традиционалне феминино-кодиране вредности попут емпатије и заједништва играју улогу у свакодневном животу жена и њиховом моралном развоју (Stein 1996; Walther 1923). Као најутицајнија, Симон де Бовоар тврди да је људско стање двосмислено: искуство укључује „иманенцију”, или укорененост у сопственој историјско-културној и интерперсоналној ситуацији, и „трансценденцију”, или радикалну слободу у вези са сопственим изборима и будућношћу. Иако су, према Бовоар, сви људи делили ово стање, она тврди да су жене најчешће повезиване са иманенцијом, те стога нису биле охрабриване да потврде своју слободу (Beauvoir 1949 [2011]). То значи да су њихова сопства углавном ипак одређена њиховим ситуацијама и контекстима — оним што биологија и други тврде да жене јесу. За Бовоар, жене би требало да поново афирмишу своју трансценденцију кроз стваралачке пројекте. Бовоар тако уводи егзистенцијалистички заокрет у феноменолошко наглашавање ситуације и у рехабилитацију аутономије коју неке феминисткиње спроводе. За Бовоар, „жена” је категорија коју намеће друштво; стога је и сопство жене такође у великој мери наметнуто од стране друштва, зато би за жене било добро да саме обликују своје сопство кроз потврђивање своје слободе. Ипак, ова слобода је увек ко-детерминисана у ситуацији са другима.

У последњим деценијама, феминистички оријентисане феноменолошкиње су додатно истраживале живо тело као место сопства који истовремено одражава културне норме и може бити место отпора према њима. Преузимајући инспирацију из тврдње Бовоар о двосмислености, феминистички оријентисане феноменолошкиње отпочињу широк спектар истраживања о димензијама женског телесног постојања. Јанг, на пример, скреће пажњу на начин на који женски начини телесног израза одражавају културне норме иманенције и објектификације (Young 1990). Сандра Бартки показује да се женама даје подстицај да себе доживљавају као сексуалне објекте, што их отуђује од својих живљених тела и подстиче да своја тела и себе виде као пасивне (Bartky 1990). Феноменологија утеловљења, дакле, није одвојена од веза друштвене моћи (Oksala 2016). У исто време, феноменолошко посвећивање пажње стањима као што је трудноћа (описано изнад) може осветлити позитивнију страну фрагментарне природе женских сопстава: сопство је овде виђено као мноштвено. Сукоб међу улогама је конститутиван за сопство, а посебно је наглашен међу женама у патријархалним друштвима (Weiss 2008). Латино феминистичка феноменологија је била нарочито активна у последњим деценијама у реконтекстуализацији овог мноштвеног сопства, што ћемо детаљније видети у следећем одељку.

Феминистичка феноменологија такође наглашава начин на који се сексуална нарушавања користе међузависном, рањивом и родно одређеном природом сопства. Сексуално насиље многе феминисткиње не доживљавају само као један облик физичког насиља међу другим, већ као порицање сопства (Cahill

2001; Brison 2002). Тело је за феноменологију динамички простор сопства, и само под опресивним друштвеним условима може бити сведено на објект (Beauvoir 1949 [2011]; Cahill 2001). Као такво, сексуално насиље удара у саму срж сопства. На пример, силовање мења личност (Cahill 2001; Brison 2002; Alcoff 2017).

Феноменологија није једино полазиште са кога феминистичка филозофија наглашава тело и противи се дуализму ум/тело карактеристичном за модерне представе аутономног сопства. Савремене области теорије афекта и новог материјализма су гурнуле феминистичка схватања утеловљења и самосвести чак и изван препознавања ситуиране релационалности, понекад се залажући за радикалан прекид разлике ја/други. Сара Ахмед и Тереза Бренан сугеришу да афекти и емоције не иду од „унутра према споља”, нити долазе од „споља према унутра”; напротив, емоције се могу наћи у самој атмосфери друштвеног (Ahmed 2004; Brennan 2004). Ранђана Кана види афекте као отварања према другом и „унутар” сопства и ван њега (Khanna 2012). За феминистичке нове материјализме, тело није индивидуална изражајна целина (како остаје у феноменологији); напротив, тело је „сексуално пред-конституисан, динамички сноп односа“ (Braidotti 2006), који је међуповезан са окружењем путем интензитета и токова (Grosz 1994). Феминистички материјализам често се позиционира у контрасту са постструктурализмом због свог нагласка на материјалном телу, али оба ова приступа наглашавају радикалну хетерогеност или чак непостојање сопства. А нови материјалистички фокус на тело, праћен теоријом „киборга” Доне Харавеј, сугерише да биолошка тела нису супротстављена технологији; напротив, она су густо испреплетена. Феминистички материјализам тежи да премести идентитете и фокусира се на постајања (Braidotti 2016).

Нови материјализам је посебно био под утицајем дела постструктуралисткиње Лис Иригаре, које почива на имагинаријуму женског тела како би понудила алтернативу маскулиним моделима аутономије. Иригаре користи симбол вагиналних усана да прикаже модус сопства у којем тело увек већ јесте два, самододирујући организам који је мноштен (Irigaray 1985б и 1993). Кроз овај гест, Иригаре обнавља асоцијацију фемининог са телом као одговор на маскулине снове о сепаратистичкој аутономији. Кроз своју стратегију „мимезиса“, Иригаре користи исте оне стереотипе који су коришћени против жена како би их подрила: она се игра са традиционалним поимањем жене као „другог“, као пуког тела, пасивног „огледала” мушког субјекта. Она описује еротску љубав према себи која афирмише разлику унутар себе и омогућава самодиференцирајућем субјекту да се повеже са другима. Она се такође опире самој идеји идентитета која подразумева уједињени, фалокцентрични модел сопства (Irigaray 1985б).

Ова и друга повраћања женских идентитета подстакла су бројне значајне реконцептуализације сопства као релационог и вишеслојног.

3. Реконцептуализације сопства

3.1 Динамично и релационо сопство

Као што смо видели, многе феминистичке филозофкиње тврде да је погрешно сматрати да је рационалност једина суштинска карактеристика сопства и да је идеално сопство транспарентно, уједињено, кохерентно и независно, јер увиђају мизогине подтексте у атомистичком индивидуализму кантовског етичког субјекта и *homo economicus*-а (видети одељак 1). Док неке феминисткиње заговарају релациони модел аутономије, друге одбацују наратив сепарације од материнске сфере као свеобухватног оквира за сазревање. Настављајући се на мултикултуралне и глобалне изворе, сматрају да овај наративни лук не објашњава сложену динамику вишеслојног, међуповезаног сопства које се може развијати кроз трајне интеракције у заједници, а не кроз пресудне прекиде с њом. У овом одељку истражујемо нове концепције релационог сопства. Ове концепције укључују иновативне доприносе филозофији сопства, понекад се настављајући на оквири из традиција попут постструктурализма, психоанализе, наративне теорије и локалних знања. Феминистичке филозофкиње гравитирају ка овим приступима разумевању сопства јер не садрже недостатке који подстичу феминистичке критике кантовског етичког субјекта и *homo economicus*-а. Ниједан од ових приступа не види сопство као хомогено или транспарентно; ниједан не одваја сопство од његове културне или интерперсоналне средине; ниједан не занемарује тело.

Приступајући из психоаналитичке перспективе, Јулија Кристева тврди да одојчад постепено развија аутономију у односу на своје старатеље, али усложњава овај наратив транспонујући класичну Фројдову концепцију сопства и његову разлику између свесног и несвесног у један експлицитно родно обојен оквир (Kristeva 1980; Oliver 1993; McAfee 2003; Miller 2014). За Кристеву, сопство је субјект изрицања — говорник који може да користи заменицу „ја“. Али говорници нису ни јединствени нити у потпуности контролишу оно што изговарају јер је дискурс подвојен. Симболичка димензија језика, коју карактеришу референцијални знакови и линеарна логика, одговара свесном и контроли. Семиотичка димензија језика, коју карактеришу фигуративни језик, каденце и интонације, одговара неукротивом несвесном које покреће страст. Сваки дискурс комбинује елементе оба регистра. Ова тврдња повезује Кристевин приступ са феминистичким питањима у вези са родом и сопством. Пошто је рационална уређеност симболичког културно кодирана као маскулина, док је афектима оптерећена привлачност семиотичког културно кодирана као феминина, следи да ниједан дискурс није чисто маскулин или чисто феминин. Маскулино симболичко и феминино семиотичко подједнако су неопходни говорном субјекту, без обзира на друштвено додељен род ове особе. Свако сопство обједињује маскулин и феминин дискурзивне модалитете.

Као и несвесно у класичној психоаналитичкој теорији, семиотика децентрира сопство. Човек може покушати да изрази своје мисли у јасном, директ-

ном језику, али због семиотичких аспеката својих исказа, оно што се изговара не носи једно значење и може се интерпретирати на више начина. Према Кристевој, ово је добра ствар, јер приступ семиотичком — ономе што се преноси, често ненамерно, стилем исказа — подстиче друштвену критику. Семиотичко изражава потиснут, несвесни материјал. Према Кристевој, оно што друштво систематски потискује пружа трагове о томе шта је репресивно у друштву и шта је потребно променити. Тако она уочава витални етички потенцијал у семиотичком (Kristeva 1983 [1987]). Штавише, пошто је овај етички потенцијал експлицитно повезан са фемининим, Кристевин приказ сопства помера „маскулину“ приврженост принципима као примарни модус етичког деловања и препознаје хитну потребу за „фемининим“ етичким приступом. Истовремено, чини се да Кристевин упитни-субјект-у-процесу за неке очувава саму родну дихотомију која женама наноси толико јада. Повезивање жене/мајке са неукроћеним и двосмисленим семиотичким може прикрити богату афективну реактивност и превербалне дијалоге између старатеља и њихових друштвено оријентисаних беба (Willet 1995). Кели Оливер у свом тумачењу Кристеве одбија неке од ових изразито родних елемената Кристевиног гледишта и проширује концепцију релацијског сопства као капацитета за нежан осећај за „способност за одговор“ на другост и разлику (Oliver 1998). За Оливерову, сопство се флуидно дефинише кроз своју отвореност према другима.

Насупрот превредновању мајчинства и/или фемининости које предузимају Кристева и други (види одељак 2), постструктуралисти, критички теоретичари расе и транс* феминисткиње гласно указују на хетеросексистичке и бинарне претпоставке у неким феминистичким концепцијама сопства, као и на њихово игнорисање других облика разлике међу женама. Суочене с тим, многе феминисткиње понудиле су концепције сопства осмишљене да обухвате шири спектар разлика. Рана дела постструктуралисткиње Џудит Батлер заступају став да је лични идентитет илузија (Butler 1990). Сопство је тек нестабилан дискурзивни чвор, а полни/родни идентитет је „корпорални стил“ — имитација и поновљено извођење норми, често оних које захтевају културни контексти. За Батлер, психодинамички прикази сопства као што је Кристевин камуфлирају перформативну природу сопства и учествују у културној завери која одржава илузију да човек има утемељен идентитет који произлази из биолошке природе (испољене у гениталијама). Такви прикази погубно скривају начине на које нормализујући режими државе и културе користе моћ да наметну „природна“ полна/родна тела у односу на „неприродна“ тела, замагљујући произвољност наметнутих ограничења како би се спречио отпор према њима. Решење, према Батлер, лежи у преиспитивању категорија биолошког пола, рода и сексуалности које служе као обележја личног идентитета. Пол, род и сексуалност су у самом „језгру“ сопственог идентитета, јер је сопствени идентитет конструисан кроз модусе моћи. Стога се отпор може развити одигравањем идентитета на другачији начин, кроз неортодоксне перформансе и пародијске идентитете: конструкција идентитета постаје место политичког оспоравања. Скорашњи радови Батлер настављају да наглашавају релациону природу соп-

ства кроз његово развлашћење од стране самих дискурзивних структура које позивају сопство у постојање (Butler 2005).

Батлер такође даје значајан допринос феминистичким теоријама наративног идентитета, једне од најважнијих струја савремених феминистичких теорија сопства. Феминистички наративни погледи на сопство су заступљени како у англоамеричкој тако и у континенталној традицији филозофије. Адриана Кавареро промовише концепт „наративног сопства“ као алтернативу самоконституишућем субјекту традиционалне филозофије (Cavarero 1997). Овде сопство нема примат у самонарацији; напротив, други могу боље разумети нечије сопство. Из тог разлога, приповедање о себи мора се одвијати у заједничком, политичком контексту. Субјективност је нужно усмерена ка другима (Cavarero 1997). Батлер, делом се ослањајући на став Кавареро, сугерише да је сопство конструисано кроз континуирано излагање приказа о себи другима (Butler 2005). Линда Мартин Алкоф комбинује постструктурализам са херменеутичким приступом, истичући да су друштвени идентитети релациони и релација суштински за наративе сопства (Alcoff 2006). Памћење се дуго сматрало местом сопственог идентитета, а приповедање своје животне приче је пресудно повезано са памћењем. Ипак, феминисткиње тврде да су нарација и памћење релациони, и да често укључују заједничке друштвене праксе (Brison 2002; Campbell 2003). Уместо заговарања идеала самоспознаје, који подразумева фиксно сопство које поуздани, рационални сазнавалац открива у језгру свакодневног живота, феминистичке наративне теоретичарке се залажу за саморазвој унутар контекстуалних пракси. Овде поново видимо да су, за феминисткиње, онтологија и метафизика сопства неодвојиве од етичких, социјалних и политичких домена.

Ово је такође случај у струјама квир и транс* теорије које се укрштају са феминистичким приступима. За транс* теоретичаре, метафизичка питања о идентитету оперишу у оквиру доминантних дискурса који често перпетуирају насиље и трансфобију, као и унутар квир и трансродних субкултура које на динамичан, сарађујући начин редифинишу родни и полни идентитет (Bettcher 2014, 2016, 2017a, 2017b). Транс феминисткиња Талија Меј Бечер се супротставља наративима о транс идентитету који су устројени према либералним индивидуалистичким моделима сопства, као што је идеја да је транс особа можда била „заробљена у погрешном телу“ и да, након аутовања, може изразити своје аутентично сопство (Bettcher 2014). Бечер тврди да идеја о истинитом родном сопству које лежи у основи особе заправо занемарује начине на које култура ствара род и пол (Bettcher 2014). Ова идеја такође тежи да учврсти дуализам ум–тело, док су покрети попут феноменологије показали да је родно отеловљење сама суштина сопства. У том духу, Бечер аргументује да сексизам и трансфобија почивају на претпостављеној хијерархији у којој се „прави“ изглед, односно изглед у јавној сфери, сматра субординираним у односу на „интимни“ изглед када је особа нага. За Бечер, ова два вида изгледа су, у ствари, равноправна, јер су оба културно конструисана.

Транс* феминистички приступи често наглашавају релациону природу

сопства, укључујући и потенцијал који други имају да нас дефинишу. Да други немају такву моћ, интернализовани извори психолошке дисонанце, као што је родна дисфорија, и жеља коју многи транс* људи изражавају за признањем или тиме да „пролазе“, били би тешки за објашњење. Тешко би било објаснити и трансфобију: како тврде Алексис Шотвел и Тревор Сангреј, отпор цисродних особа према признавању транс* идентитета заснива се на чињеници да изражавање транс* рода утиче на идентитет цисродних особа (Shotwell и Sangrey 2009). Шотвел и Сангреј ослањају се на феминистичку теорију сопства коју је изнела Брисон како би развила овај аргумент. И док је релацијска конституција родног идентитета унутар одређене културе узрок трансфобије, неки квир и транс* феминисти сматрају да је она и основа за само-трансформацију. Конкретно, Ким Хол истиче да квир заједнице потврђују трансформацију себе кроз трансформацију тела. Ове креативне трансформације дешавају се у „контексту заједница подршке и признања“ (Hall 2009). Оне често укључују жељу за интересубјективним признањем, при чему се телесне модификације могу предузети како би се остварио релативно континуирани осећај себе (Rubin 2003). Ово даље показује како јавни идентитети нису одвојени од унутрашњег осећаја себе, као што су либерални индивидуални модели претпостављали. Овај континуитет, међутим, не мора се ослањати на наратив „централног“ унутрашњег сопства који само тражи валидацију од јавности. Уместо тога, интересубјективно самообликовање сопства може одбацити дихотомију унутрашње/спољашње од самог почетка, пратећи аргументе налик оним које даје Бечер. Они такође следе феминистичку феноменологију у разбијању претпостављене бинарности између природе и културе у телесном понашању (Salamon 2010; Heyes 2007; Hale 1998). Иако се расправе у транс* теорији и квир теорији често не дешавају унутар феминистичког контекста, нагласак на проживљеној утеловљености, ауторитету првог лица и релационости сопства који су често присутни у овим дискурсима ослањају се на феминистичке расправе о сопству и доприносе им на пресудне начине.

3.2 Интерсекционалност и мноштвеност сопства

Током последњих неколико деценија, биосоцијални, интерсекционални и феноменолошки слојеви релационог сопства добијају све више на значају. Интерсекционалне теорије сопства, које су изнеле афроамеричке феминисткиње, истичу да стратификације друштвених идентитета, као што су род, раса и класа, не делују изоловано једна од друге (Williams 1991; Crenshaw 1993). Уместо тога, ове модалности идентитета интерагују и производе сложене ефекте. Тако је појединац интерсекционално сопство, или чак више сопства, где структуре подређености, али и деловања, конвергирају (Moraga и Anzaldúa 1981; King 1988; Crenshaw 1993). Интерсекционална теорија настоји да обухвати оне аспекте сопства који су условљени припадношћу потчињеним или привилегованим друштвеним групама. Истичући терете припадности више од једној потчињеној групи, Кимберле Креншо упоређује положај таквих поједи-

наца са пешаком кога је истовремено ударило више возила у пуној брзини, док Марија Лугонес њихову позицију пореди са становником границе који нигде није код куће (Crenshaw 1991; Lugones 1992). Као „светска путница“, Лугонес се налази у сталном прелажењу између латиноамеричког и англоамеричког света. Она нуди слику „згрушаног сопства“ како би указала на хетерогеност сопства у таквим условима (Lugones 1994). За Глорију Аназлдуу *местиза* је централна фигура за разумевање нове врсте сопства са двосмисленим, флуидним идентитетом: *местиза* доживљава осећај да је стално негде између, што подстиче јединствене начине стварања значења. Као такво, интерсекционално становање-на-граници може бити модел позитивног идентитета који бележи мноштвену природу сопства (Anzaldua 1987; Ruiz 2016; Alacron 1991 и 1996; Bravosa 2008; Ortega 2016). Сопства која живе на границама често осећају нелагоду у свету, али то не мора бити недостатак; напротив, то може понудити јединствен објектив за тумачење фрагментарне природе сопства, као и могућности за отпор опресивним друштвеним нормама.

Неке феминисткиње су спремне да у потпуности одбаце јединство сопства и предложи да су особе састављене од онога што Едвина Барвоса назива „богатством сопстава“ (Barvosa 2008). Марија Лугонес је утицајно заступала став да је „путовање по свету“ модалитет кретања између међусобно искључивих сопстава која се појављују у различитим контекстима (Lugones 2003). Барвоса заговара напор да се та међусобно искључива сопства интегришу кроз животни пројекат самоинтеграције (Barvosa 2008). Мариана Ортега критикује оба ова става јер заступају онтолошки плурализам: један појединац се састоји од више сопстава (Ortega 2016). За Ортегу је овај став неодржив јер не узима у обзир чињеницу да сопство мора имати јединствен идентитет. Како би истовремено уважила јединственост и мноштвеност сопства, Ортега тврди да су сопства онтолошки сингуларна, али егзистенцијално мноштвена. За њу, особе карактерише сингуларно, мноштвено сопство са различитим аспектима који су увек у процесу постајања. Ортега користи феноменологију да би показала како сопство доживљава егзистенцијални континуитет кроз време, чак и када су његове улоге и идентитети неускладиви у различитим контекстима.

Теорије мноштвеног сопства резонирају са концептима „сестре-аутсајдерке“ Лорд и „аутсајдера изнутра“ Колинс, који, насупрот добро познатом моделу „двоструке свести“ В. Е. Б. ДиБоаа, развијају многобројни идентитет у повезаности с другима. Овај идентитет није примарно усмерен на црно-белу поделу, истакнуту код ДиБоаа, нити на модерне теорије аутономије, већ на више улога, извора енергије, сродства и заједнице. Као што смо видели, заговорници интерсекционалног сопства приписују вишеструко потчињеним особама одређену епистемичку предност захваљујући њиховом страдању и отуђености. Тако су црнкиње посебно свесне расизма унутар феминизма и сексизма унутар борбе за расну правду. Њихово интерсекционално позиционирано сопство чини такве увиде готово неизбежним.

Док интерсекционални теоретичари истичу расу, класу, способности и друге друштвеноекономске показатеље као централне за психичко-историјске

локације делатника, моћи и повезаности, бројне феминисткиње све више обраћају пажњу на соматске и органске факторе сопства. Поред превредновања телесности у теорији афекта и новом материјализму поменутом раније (одељак 2), Катрин Малабу указује на менталне болести попут Алцхајмерове болести како би извршила притисак на постструктуралистичке и психоаналитичке теорије сопства (Malabou 2012). Болести са физичком основом доводе у питање концепције субјективности које се искључиво ослањају на психичке континуитете свесног и/или несвесног живота, као што их поставља психоаналитичка теорија. Малабу реинтерпретира Деридино деконструктивно сопство као прострељено искуствима другости кроз нередуктивну неуробиологију трауме и повреда мозга. Повређена сопства могу искусити радикалне дисконтинуитете или у потпуности изгубити аспекте својих ранијих сопстава. Резултирајућа слика сопства представља вишеслојни сплет односа са психичко-историјским и соматско-органским слојевима. Њен рад јасно показује да феминистичке филозофије сопства не могу игнорисати биолошке науке.

Вилет овај заокрет ка биолошким и психолошким студијама афекта и друштвених емоција комбинује са афричким, латинским и другим феминистичким традицијама међуповезаног сопства. Као друштвена врста, најосновнији нагони и афекти људског сопства су просоцијални, а не нарцистички или хедонистички. Зрелост не захтева одбојност, репресију или трауматизујућу дисциплину ради друштвене сарадње. Способност за љубав, пријатељство и сарадњу са друштвеним групама карактерише људе као биолошку врсту. Једна од последица биосоцијалних нагона, као што смо видели, јесте одбацивање наратива о аутономији као примарног или искључивог циља развоја сопства (Willett 1995, 2001). Сопство сазрева кроз унапређивање капацитета и жеља за формирањем друштвених веза, а не кроз прекидање везе са извором зависности (обично приказане као мајка, тело и/или животињски свет).

Једна од последица овог преплитања биолошког и социјалног јесте да се теорија интерсекционалности сада проширује како би обухватила заједнице мешовитих врста (Haraway 2008; Midgley 1983). Ово екофеминистичко проширење етике ероса проистиче из поновног усредсређивања етике на афекте и ерос, а не на рационалне способности које означавају људску супериорност и одвајање од других животињских врста. Вилет разликује четири слоја за сагледавање веза између људских и нељудских сопстава, који одговарају облицима друштвених веза: 1) друштвеност без субјекта, 2) усклађеност афекта, 3) биосоцијална мрежа као место за живот или дом, и 4) саосећање и висцерална (интуитивна) савест (Willett 2014). Ова четири слоја показују да се социјални афекти као што су смех или паника преносе са једног бића на друго, било од одраслог до детета или унутар заједнице птица, истовремено наглашавајући да су висцерални осећаји који се деле међу бићима кључни извор моралног одговора. Биосоцијално слојевање сопство враћа материнску релационалност као нешто више од механичког инстинкта код људи и бројних других животињских врста. Релационо сопство оптерећено афектима не може се разумом уздићи изнад своје друштвене укоренености у сложеној политици обележавања при-

падника групе и оних који су аутсајдери. Као што смо видели изнад (одељак 2), правила на која се позивају аутономна сопства не гарантују непристрасне одлуке. Захваљујући, у великој мери, феминистичким критикама традиционалних модела сопства и етике, ставови који наглашавају релациону природу сопства и његове хетерогене карактеристике сада заузимају централно место у етици. Истовремено, феминисткиње нуде широк спектар методологија и закључака у вези са овим релационим сопством који су понекад у сукобу, подсећајући нас да је рад феминистичке филозофије далеко од завршеног.

4. Закључак

Овај чланак сведочи о огромној динамици и разноврсности у пољу феминистичког рада на тему сопства. Ипак, приликом прегледа ове литературе, уочава се једна стална тема: нераскидива повезаност метафизичких питања о сопству са моралном, друштвеном и политичком теоријом. Феминистичке критике владајућих филозофских теорија сопства разоткривају нормативне темеље наизглед неутралне метафизике. Феминистичке анализе делатних способности жена истовремено признају традиционалне феминине друштвене доприносе и пружају увиде у начине на које оне могу превазићи опресивне норме и праксе. Феминистичке реконструкције природе сопства уткане су у аргументе који истичу еманципаторске доприносе различитих концепција сопства. Наравно, није изненађујуће да нормативни аспекти играју кључну улогу у феминистичкој филозофији, али то помињемо јер сматрамо да феминистичко бављење друштвенополитичким питањима отвара нова питања која обогаћују филозофско разумевање сопства. Штавише, сматрамо да ова директност о политичким ставовима који обликују филозофију јесте врлина, јер занемаривање политичких претпоставки и импликација езотеричних филозофских погледа често доноси озбиљне проблеме. Управо је неуспех да се призна да питање сопства није искључиво метафизичко довео до имплицитног моделовања сопства у филозофији према мушком субјекту, што је тенденција коју феминистичке перспективе на сопство настоје да исправе.

Библиографија

Свеобухватна библиографија

У интересу сажетости и читљивости, овај есеј помиње само нека од репрезентативних дела о феминистичкој литератури о сопству. Та цитирана дела су сакупљена у библиографију која се појављује у следећем делу овог есеја. Међутим, феминистичка литература о сопству је изузетно обимна. Лиса Касиди, Дијана Тиценс Мајерс и Ели Андерсон саставиле су свеобухватну библиографију ове литературе; она покушава да наведе све књиге и чланке релевантне за ову тему. Ова свеобухватна библиографија повезана је са овим есејом као следећи додатни документ:

Comprehensive Bibliography of Feminist Perspectives on the Self

Читаоцима се стога препоручује да истраже додатне референце пратећи горенаведени линк.

Референце:

- Abramson, Kate, 2014, "Turning Up the Lights on Gaslighting", in *Philosophical Perspectives*, 28(1): 1–30.
- Addelson, Kathryn Pyne, 1994, *Moral Passages: Toward a Collectivist Moral Theory*, New York: Routledge.
- Ahmed, Sara, 2004, *The Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge.
- , 2017, *Living a Feminist Life*, Durham and London: Duke University Press.
- Alarcón, Norma, 1991, "The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism", in *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology*, Héctor Calderón and José David Saldívar (eds.), Durham, NC: Duke University Press, 28–40. doi:10.1215/9780822382355-005
- , 1996, "Conjugating Subjects in the Age of Multiculturalism", in *Mapping Multiculturalism*, Avery F. Gordon and Christopher Newfield (eds.), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 127–148.
- Alcoff, Linda Martin, 2006, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, (Studies in Feminist Philosophy), New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195137345.001.0001
- , 2017, *Rape and Resistance*, Malden, MA: Polity Press.
- Al-Saji, Alia, 2014, "A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing", in *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, Emily Lee (ed.), Albany, NY: State University of New York Press, 133–172.
- Anzaldúa, Gloria, 1987, *Borderlands: The New Mestiza/La Frontera*, San Francisco: Spinters/Aunt Lute.
- Arruzza, Cinzia, Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser, 2019, *Feminism for the 99%: A Manifesto*, London and New York: Verso.
- Babbitt, Susan, 1993, "Feminism and Objective Interests: The Role of Transformation Experiences in Rational Deliberation", in *Feminist Epistemologies*, Linda Alcoff and Elizabeth Potter (eds.), New York: Routledge, 245–265.
- Baier, Annette C., 1987, "The Need for More than Justice", *Canadian Journal of Philosophy*, 17(sup1): 41–56. doi:10.1080/00455091.1987.10715928
- Bartky, Sandra Lee, 1990, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York: Routledge. doi:10.4324/9780203825259
- Barvosa, Edwina, 2008, *Wealth of Selves: Multiple Identities, Mestiza Consciousness, and the Subject of Politics*, College Station, TX: Texas A&M University Press.
- Beauvoir, Simone de, 1949 [2011], *Le Deuxième Sexe*, Paris: Gallimard. Translated as *The Second Sex*, Constance Borde and Sheila Malovaney-Chevallier (trans.), New York: Alfred A. Knopf, 2011.
- Benhabib, Seyla, 1999, "Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 24(2): 335–361. doi:10.1086/495343

- 1992, *Situating the Self*, Cambridge: Polity.
- Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser, 1995, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York: Routledge. doi:10.4324/9780203825242
- Benjamin, Jessica, 1988, *The Bonds of Love*, New York: Random House.
- Bettcher, Talia Mae, 2014, “Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 39(2): 383–406. doi:10.1086/673088
- , 2016, “Intersexuality, Transgender, and Transsexuality”, in Disch and Hawkesworth 2016, 407–427.
- , 2017a, “Trans Feminism: Recent Philosophical Developments: Recent Philosophical Developments”, *Philosophy Compass*, 12(11): e12438. doi:10.1111/phc3.12438
- , 2017b, “Through the Looking Glass: Trans Theory Meets Feminist Philosophy”, in Garry, Khader, Stone 2017, 393–404.
- Bordo, Susan, 1993, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Braidotti, Rosi, 2006, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Malden, MA: Polity Press.
- , 2016, “Posthuman Feminist Theory”, in Disch and Hawkesworth 2016, 673–698.
- Brennan, Teresa, 2004, *The Transmission of Affect*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Brison, Susan J., 2002, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- , 2017, “Personal Identity and Relational Selves”, in Garry, Khader, Stone 2017, 218–230.
- Brown, Wendy, 1998, *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Butler, Judith, 1990, “Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse”, in *Feminism/Postmodernism*, Linda J. Nicholson (ed.), New York: Routledge, chapter 13.
- , 2005, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press.
- Butler, Judith, and Athena Athanasiou, 2013, *Dispossession: The Performative in the Political*, Malden, MA: Polity Press.
- Cahill, Ann J., 2001, *Rethinking Rape*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Campbell, Sue, 2003, *Relational Remembering: Rethinking the Memory Wars*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Card, Claudia, 1996, *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck*, Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Cavarero, Adriana, 1997 [2000], *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milan: Giagiacomo Feltrinelli. Translated as *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, Paul A. Kottman (trans), (Warwick Studies in European Philosophy), London: Routledge, 2000.
- , 2016, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford: Stanford University Press.
- Chodorow, Nancy, 1981, “On ‘The Reproduction of Mothering’: A Methodological Debate, part 4”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 6(3): 500–514.

doi:10.1086/493820

- Code, Lorraine, 1987, "Second Persons", *Canadian Journal of Philosophy*, 17(supl): 357–382. doi:10.1080/00455091.1987.10715942
- , 2011, "Self, Subjectivity, and the Instituted Social Imaginary", in *The Oxford Handbook of the Self*, Shaun Gallagher (ed.), New York: Oxford University Press.
- Collins, Patricia Hill, 1990, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston: Unwin Hyman.
- Crenshaw, Kimberlé William, 1991, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", in *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*, Katherine T. Bartlett and Rosanne Kennedy (eds), Boulder, CO: Westview Press, chapter 4.
- , 1993, "Beyond Race and Misogyny: Black Feminism and 2 Live Crew", in *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence III, Richard Delgado, and Kimberlé Williams Crenshaw (eds), Boulder, CO: Westview Press, chapter 5.
- Cudd, Ann E., 2006, *Analyzing Oppression*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195187431.001.0001
- de Lauretis, Teresa, 1986, "Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, Contexts", in *Feminist Studies/Critical Studies*, Teresa de Lauretis (ed.), Bloomington, IN: Indiana University Press, chapter 1.
- DiQuinzio, Patrice, 1999, *The Impossibility of Motherhood: Feminism, Individualism and the Problem of Mothering*, New York: Routledge. doi:10.4324/9780203820704
- Disch, Lisa and Mary Hawkesworth (eds.), 2016, *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199328581.001.0001
- Feder, Ellen K., 2014, *Making Sense of Intersex: Changing Ethical Perspectives in Biomedicine*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Fischer, Clara, 2014, *Gendered Readings of Change: A Feminist-Pragmatist Approach*, New York: Palgrave Macmillan US. doi:10.1057/9781137342720
- Fricker, Miranda, 2007, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, Marilyn A., 1993, *What are Friends For?*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Garry, Ann, Serene J. Khader, and Alison Stone (eds.), 2017, *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, New York: Routledge. doi:10.4324/9781315758152
- Gilligan, Carol, 1982, *In a Different Voice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 1987, "Moral Orientation and Moral Development", in Kittay and Meyers 1987: 31–46.
- Govier, Trudy, 1993, "Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem", *Hypatia*, 8(1): 99–120. doi:10.1111/j.1527-2001.1993.tb00630.x
- Grosz, Elizabeth, 1994, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hale, C. Jacob, 1998, "Tracing a Ghostly Memory in My Throat: Reflections on Ftm Feminist Voice and Agency", in *Men Doing Feminism*, Tom Digby (ed), New York: Routledge, 99–130.

- Hall, Kim Q., 2009, "Queer Breasted Experience", in *"You've Changed": Sex Reassignment and Personal Identity*, Laurie J. Shrage (ed.), New York: Oxford University Press, chapter 7.
- Haraway, Donna, 2008, *When Species Meet*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Hekman, Susan J., 1995, *Moral Voices, Moral Selves*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Held, Virginia, 1987, "Feminism and Moral Theory", in Kittay and Meyers 1987, pp. 111–128. Also in Meyers 1997: chapter 32.
- , 2006, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195180992.001.0001
- Heyes, Cressida, 2007, *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195310535.001.0001
- Irigaray, Luce, 1985a, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , 1985b, *This Sex which is not one*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , 1993, *Ethics of Sexual Difference*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jaggar, Alison M., 1983, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Khanna, Ranjana, 2012, "Touching, Unbelonging, and the Absence of Affect", *Feminist Theory*, 13(2): 213–232. doi:10.1177/1464700112442649
- King, Deborah K., 1988, "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14(1): 42–72. Also in Meyers 1997: chapter 12. doi:10.1086/494491
- Kittay, Eva Feder, 1999, *Love's Labor*, New York: Routledge.
- Kittay, Eva Feder and Diana T. Meyers (eds.), 1987, *Women and Moral Theory*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Koziej, Stephanie, 2019, "Towards a Tender Sexuality: From Freud's Implicit Taboo on Adult Erotic Tenderness, to the Unexplored Tender Critical Potential of Mitchell and Perel's Clinical Practice.", *Psychoanalytic Psychology*, 36(4): 342–350. doi:10.1037/pap0000258
- Kristeva, Julia, 1980, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Leon S. Roudiez (ed.). Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez (trans.), (European Perspectives), New York: Columbia University Press. Translation of several of her French essays.
- , 1983 [1987], *Histoires d'amour*, Paris: Editions Denoël. Translated as *Tales of Love*, Leon S. Roudiez (trans.), New York: Columbia University Press, 1987.
- , 1988 [1991], *Étrangers à Nous-Mêmes*, Paris: Fayard. Translated as *Strangers to Ourselves*, Leon S. Roudiez (trans.), (European Perspectives), New York: Columbia University Press, 1991.
- LaChance Adams, Sarah, 2014, *Mad Mothers, Bad Mothers, and What a 'Good' Mother Would Do: The Ethics of Ambivalence*, New York: Columbia University Press.
- LaChance Adams, Sarah and Caroline R. Lundquist (eds), 2012, *Coming to Life:*

- Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, New York: Fordham University Press.
- Lindemann, Hilde, 2014, *Holding and Letting Go: The Social Practice of Personal Identities*, Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, Genevieve, 1984, *The Man of Reason "male" and "Female" in Western Philosophy*, London: Methuen.
- Lorde, Audre, 2007, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA: Crossing Press.
- Lugones, María, 1992, "On 'Borderlands/La Frontera': An Interpretive Essay", *Hypatia*, 7(4): 31–37. doi:10.1111/j.1527-2001.1992.tb00715.x
- , 1994, "Purity, Impurity, and Separation", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19(2): 458–479. doi:10.1086/494893
- , 2003, *Pilgrimages/Perigrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.
- Lugones, María C. and Elizabeth V. Spelman, 1983, "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'the Woman's Voice'", *Women's Studies International Forum*, (Hypatia) 6(6): 573–581. doi:10.1016/0277-5395(83)90019-5
- Malabou, Catherine, 2012, *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*, New York: Fordham University Press.
- Mackenzie, Catriona, 2014, "The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for and Ethics of Vulnerability", in *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Catriona Mackenzie, Wendy A. Rogers, and Susan Dodds (eds), New York: Oxford University Press, 33–59. doi:10.1093/acprof:oso/9780199316649.003.0002
- , 2017, "Feminist Conceptions of Autonomy", in Garry, Khader, Stone 2017, 515–527.
- Manne, Kate, 2019, *Down Girl*, Oxford: Oxford University Press.
- McAfee, Noelle, 2003, *Julia Kristeva*, New York: Routledge.
- , 2019, *Fear of Breakdown: Politics and Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.
- McDonagh, Eileen L., 1996, *Breaking the Abortion Deadlock*, New York: Oxford University Press.
- Meyers, Diana Tietjens, 1989, *Self, Society, and Personal Choice*, New York: Columbia University Press.
- , 1994, *Subjection and Subjectivity*, New York: Routledge.
- (ed.), 1997, *Feminist Social Thought: A Reader*, New York: Routledge. doi:10.4324/9780203705841
- , 2000, "Intersectional Identity and the Authentic Self? Opposites Attract!", in *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar (eds.), New York: Oxford University Press, 151–180.
- Midgley, Mary, 1983, *Animals and Why They Matter: A Journey Around the Species Barrier*, Athens, GA: University of Georgia Press.
- Miller, Elaine P., 2014, *Head Cases: Julia Kristeva on Philosophy and Art in Depressed*

- Times*, New York: Columbia University Press.
- Moraga, Cherrie, and Gloria Anzaldúa, 1981, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Albany: State University of New York Press.
- Nedelsky, Jennifer, 1989, "Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities", *Yale Journal of Law & Feminism*, 1(1): 7–36.
- Nzegwu, Nkiru Uwechia, 2006, *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Oksala, Johanna, 2016, *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Oliver, Kelly, 1993, *Reading Kristeva: Unraveling the Double Bind*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- , 1998, *Subjectivity Without Subjects: From Abject Fathers to Desiring Mothers*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Ortega, Mariana, 2016, *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Piper, Adrian M.S., 1990, "Higher-Order Discrimination", In *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*, Owen Flanagan and Amélie Okensberg Rorty (eds), Cambridge, MA: MIT Press, 285–309.
- Rawlinson, Mary, 2016, *Just Life: Bioethics and the Future of Sexual Difference*, New York: Columbia University Press.
- Rodemeyer, Lanei, 1998, "Dasein Gets Pregnant", *Philosophy Today*, 42(supplement): 76–84. doi:10.5840/philtoday199842Supplement65
- Rubin, Henry, 2003, *Self-Made Men: Identity and Embodiment Among Transsexual Men*, Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Ruddick, Sara, 1989, *Maternal Thinking*, Boston, MA: Beacon Press.
- Ruiz, Elena Flores, 2016, "Linguistic Alterity and the Multiplicitous Self: Critical Phenomenologies in Latina Feminist Thought", *Hypatia*, 31(2): 421–436. doi:10.1111/hypa.12239
- Salamon, Gayle, 2010, *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*, New York: Columbia University Press.
- Scheman, Naomi, 1993, *Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege*, New York: Routledge.
- Scuro, Jennifer, 2017, *The Pregnancy ≠ Childbearing Project: A Phenomenology of Miscarriage*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield
- Shotwell, Alexis and Trevor Sangrey, 2009, "Resisting Definition: Gendering through Interaction and Relational Selfhood", *Hypatia*, 24(3): 56–76. doi:10.1111/j.1527-2001.2009.01045.x
- Sparks, Holloway, 2015, "Mamma Grizzlies and Moral Guardians of the Republic: The Democratic and Intersectional Politics of Anger in the Tea Party Movement", *New Political Science*, 37(1): 25–47.
- Stein, Edith, 1996, *Essays on Woman: The Collected Works of Edith Stein*, Freda Mary Oben (trans.), Washington, DC: ICS Publications.

- Sullivan, Shannon, 2001, *Living Across and Through Skins: Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism*, Bloomington, IN: Indian University Press.
- , 2015, *The Physiology of Sexist and Racist Oppression*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780190250607.001.0001
- Valian, Virginia, 1998, *Why So Slow? The Advancement of Women*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Walther, Gerda, 1923, “Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften (mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften)”, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 6: 1–158. [Walther 1923 available online]
- Weir, Allison, 1995, “Toward a Model of Self-Identity: Habermas and Kristeva”, In *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Johanna Meehan (ed.), New York: Routledge, 263–282.
- Weiss, Gail, 1999, *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, New York: Routledge.
- , 2008, *Refiguring the Ordinary*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Welsh, Talia, 2013, *The Child as Natural Phenomenologist: Primal and Primary Experience in Merleau-Ponty's Psychology*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Willett, Cynthia, 1995, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*, New York: Routledge.
- , 2001 *The Soul of Justice: Social Bonds and Racial Justice*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , 2008, *Irony in the Age of Empire: Comic Perspectives on Freedom and Democracy*, Indianapolis: Indiana University Press.
- , 2014, *Interspecies Ethics*, New York: Columbia University Press.
- Willett, Cynthia and Julie Willett, 2019, *Uproarious: How Feminists and Other Comic Subversives Speak Truth*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Williams, Patricia J., 1991, *The Alchemy of Race and Rights*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wollstonecraft, Mary, 1792 [1982], *A Vindication of the Rights of Woman*, London. Reprinted, Miriam Brody Dramnick (ed.), New York: Penguin, 1982.
- Young, Iris Marion, 1990, *Throwing Like a Girl and Other Essays In Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Превод: Тина Ивковић
Стручна редактура: Бојан Благојевић

Erratum

У претходном броју часописа Филозофски преглед (Год. I, број 1, 2024) грешком је дошло до пермутовања имена једног од аутора текстова. Уместо Мина Радовановић, име ауторке текста РАСЕЛОВО СХВАТАЊЕ ВАСПИТАЊА И ОБРАЗОВАЊА, требало би да гласи Мина Радивојевић.

УПУТСТВО ЗА АУТОРЕ

Часопис објављује радове на српском, енглеском, немачком, и француском језику. Сви радови пролазе процедуру рецензије. Поред тога, часопис објављује стручне радове, приказе и осврте.

Радови треба да буду величине до једног ауторског табака (16 страна) и треба да садрже резиме и кључне речи на српском и једном од светских језика. Аутори треба да наведу назив установе, место и своју е-mail адресу. Текст рада треба доставити електронском поштом: формат .doc или docx, фонт Times New Roman, ћирилична тастатура (за радове на српском језику), величина фонта 12, проред 1,5.

Литература се наводи унутар текста (пример: Гадамер 2001: 59), а у фусноте уписивати само коментаре и објашњења. Литература се наводи на крају текста по азбучном реду, уз обавезно навођење DOI броја (ако га референца поседује). Примери:

- књига: Гадамер, Х. Г. (1978) Истина и метода. Сарајево: Веселин Маслеша.
- текст у књизи: Милисављевић, В. (2014) „Фихтеов појам чуда. Учење о науци и политичка теологија“ у Фихтеов идеализам слободе. Београд: Досије студио.
- чланак у часопису: Пантић, К. (2020) „Хегелов појам искуства“, Филозофија LVII (1): 42–56. DOI:10.2298/SOC2001063K

За детаљнија упутства за цитирање унутар текста и уређивање библиографије видети упутство/приручник АРА.

E-mail: filozofskipregled@filfak.ni.ac.rs

Адреса: Филозофски преглед
Филозофски факултет
Ћирила и Методија 2
18 000 Ниш
Србија

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

The Journal publishes papers in Serbian, English, German, French as well as in Croatian and Bosnian. All the submitted papers are subject to reviewer check. Apart from papers, the Journal publishes critical reviews and commentaries as well.

The submitted papers should not exceed 16 pages in length and should also contain an abstract and key words in English, French, or German. The authors should also supply their affiliation and e-mail address. All contributions should be sent electronically, through email (format: .doc or .docx; font: Times New Roman, 12pt; line spacing: 1.5).

All references cited in the body of the text should be given in brackets, eg. (Gadamer 2001: 59), not in footnotes; footnotes can be used for additional comments and explanations. The references used should be provided at the end of the paper, with DOI handle. Examples:

- citing a book: Pellegrin, R. (1994) *Philosophy of Medicine*. Oxford: Oxford University Press.
- citing a paper in a book: Foucault, M. (1986) "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", in *The Foucault Reader* (P. Rabinow, ed.), 340–372. New York: Pantheon.
- citing an article in a journal: Marvell, G. M. (2012) "Ancient Medicine and the Problem of Method". *The British Journal of Philosophy* 72(2): 239–251. DOI: 10.1111/1468-4446.12791

For further instructions regarding citing references in text and organizing the reference list please consult the APA manual.

E-mail: filozofskipregled@filfak.ni.ac.rs

Address:

Filozofski pregled
Faculty of Philosophy
Cirila i Metodija 2
18000 Nis
Serbia

ФИЛОЗОФСКИ ПРЕГЛЕД
II/2 (2025)

Издавач

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ

За издавача

Проф. др Владимир Ж. Јовановић, декан

Координатор издавачког Центра

Проф. др Михаило Антовић, продекан за научноистраживачки рад

Лектура

Др Маја Д. Стојковић (српски)
Марија Стојковић (енглески)

Техничко уредништво

Дарко Јовановић (Дизајн корице)
Милан Д. Ранђеловић (Прелом)
Издавачки центар (Дигитализација)

Формат

17 x 24 cm

Тираж

10 примерака

Штампа
СВЕН Ниш

Ниш 2025.

ISSN 3042-1926

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

1

ФИЛОЗОФСКИ преглед / уредник Душан
Миленковић. - Год. 1, бр. 1 (2024)- . - Ниш :
Филозофски факултет Универзитета
у Нишу, 2024- (Ниш : Свен). - 24 cm
Годишње. - Текст ћир. и лат.

ISSN 3042-1926 = Филозофски преглед (Ниш)

COBISS.SR-ID 152446217