

1.2. Aspekti suvremene rasprave o pojmu identiteta

Među autorima koji se bave suvremenim pitanjima identiteta postoji opća suglasnost da je Erik H. Erikson igrao središnju ulogu u uvođenju i popularizaciji pojma identiteta u društvenim znanostima i humanističkim disciplinama.⁵⁵ Konstatacija da je Erikson pojam identiteta prvi put promovirao u svojoj knjizi *Childhood and Society* (hrv. *Djetinstvo i društvo*), koja je objavljena 1950. godine u New Yorku, postala je skoro općim mjestom. U stvari, Erikson je taj pojam prvi put upotrijebio u članku »Ego Development and Historical Change«, koji je objavljen 1946. godine u časopisu *Psychoanalytical Study of the Child*. Ali budući da je taj časopis, jedne uže struke, imao veoma ograničeno čitateljstvo, Eriksonov članak nije imao nekog zapaženog odjeka. S obzirom na to, ostaje činjenica da je tek objavljivanje knjige *Childhood and Society* pet godina kasnije privuklo pažnju raznih autora iz društvenih znanosti zbog Eriksonova tematiziranja pojma identiteta.

Priča o kasnijem brzom prodoru toga pojma u masovne medije i o njegovoj široj izvanakademske upotrebi, najprije u SAD-u, a kasnije i u drugim dijelovima svijeta, danas je manje-više poznata.

1.2.1. Što je doprinijelo vrtoglavoj difuziji pojma identiteta?

Ono što ostaje još uvijek aktualnim jest pitanje što je doprinijelo tako uspješnom prodoru i vrtoglavoj planetarnoj difuziji

⁵⁵ Usp. K. Halpern, Ž.-K. Ruano-Borbalan [C. Halpern, J.-C. Ruano-Borbalan], *Identitet(i)*, str. 18.

toga pojma. Duboke i svestrane promjene koje je pretrpjelo američko društvo tijekom i poslije Drugog svjetskog rata nadaju se kao opći kontekst za odgovor na to pitanje. Primjerice, u okviru toga, Philip Gleason skreće pažnju na konkretan doprinos društvenih znanosti populariziranju pojma identiteta.⁵⁶ Angažiranje društvenih znanosti u podršci ratnim naporima američkog društva bilo je jedinstven izazov i izuzetna prilika za istraživanja u raznim područjima. Među ostalim, a što je od posebnog interesa za našu raspravu, treba spomenuti brz razvoj istraživanja o američkom nacionalnom karakteru. Upravo u tom kontekstu, u članku »Ego Development and Historical Change« Erikson koristi termin »američki identitet« kao ekvivalent i zamjenu za »američki karakter«.⁵⁷ On je kasnije preradio taj članak i objavio ga u knjizi *Childhood and Society* pod naslovom »Reflections on American Identity«. Upravo se za to poglavlje spomenute knjige smatra da je od ključne važnosti za semantičku povijest pojma identiteta u SAD-u, s obzirom na to da predstavlja prvu veću publikaciju u kojoj je promoviran termin »američki identitet« kao zamjena za »američki karakter«.⁵⁸ U vezi s tim, Philip Gleason primjećuje da je

»... činjenica da se 'identitet' mogao upotrijebiti alternativno za 'karakter', u vrijeme kada su istraživanja o nacionalnom karakteru bila izuzetno popularna, nedvojbeno pomogla u njegovom lakšem rapidnom prihvaćanju.«⁵⁹

S druge pak strane, to angažiranje društvenih znanosti u ratnim naporima doprinijelo je njihovoj izuzetnoj reputaciji i vjerodostojnosti u javnosti. Gleason smatra da je ta pozitivna reputacija društvenih znanosti poslije Drugoga svjetskog rata bila važan čimbenik u popularizaciji pojma identiteta.⁶⁰

⁵⁶ Usp. P. Gleason, »Identifying Identity«, str. 922.

⁵⁷ Usp. Philip Gleason, »American All: World War II and the Shaping of American Identity«, *The Review of Politics* 43 (1981) 4, str. 483–518, str. 509, doi: <https://doi.org/10.1017/S0034670500051068>.

⁵⁸ Usp. P. Gleason, »Identifying Identity«, str. 926.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Usp. ibid., str. 922.

»Povezivanje termina ‘identitet’ s društvenim znanostima doprinijelo je, stoga, njegovom intelektualnom prestižu, učinivši ga dijelom pojmovnog instrumentarija pristupa koji je pružio najbolju nadu za rješenja problema koji su opsjedali američko društvo.«⁶¹

No problemi s kojima se suočilo američko poslijeratno društvo bili su brojni. Ubrzanje ionako vrtoglave dinamike razvoja američkog društva tijekom i nakon Drugoga svjetskog rata doprinijet će strukturalnim promjenama i zaoštavanju njezinih tipičnih problema. Pored poznatih problema osjećanja iskorijenjenosti, karakterističnih za jedno društvo imigranata kao što je američko, i visoke razine socio-psihološke nesigurnosti vezane uz to i uz društvenu pokretljivost/mobilnost, pojava masovnog društva zaoštava probleme društvenog atomiziranja i osjećaja izolacije, dezorijentacije i izgubljenosti.

»Križa identiteta«, kao ključni pojam Eriksonova djela, došao je kao prava dugo očekivana riječ za tematiziranje tih oštih problema američkog poslijeratnog društva. Činjenica da su gore spomenuti problemi posebno pogađali mladu poslijeratnu generaciju, kao i da je Erikson upotrijebio pojam »križa identiteta« prvenstveno da bi tematizirao probleme socijalizacije mladih, učinila je taj pojam još više prijemčivim za američko društvo.

U svom poznatom djelu *Culture as History: The Transformation of American Society in Twentieth Century*, Warren I. Susman ovako opisuje taj trenutak američke kulturne povijesti:

»Periodu od 1939. do 1940. godine nema potrebe nalaziti ime. To je bilo samosvjesno doba koje je sebe doživljavalo kao vrijeme tjeskobe. Veliki interes za moral, nacionalni identitet i karakter doveo je do velikog interesa za mit, do traganja za kolektivnim nesvjesnim. Zato bismo o tom vremenu mogli govoriti kao o dobu Junga. Od kraja 1940-ih pa sve do kraja 1950-ih godina, problem se suštinski drukčije definira – pretvara se u pitanje osobnog identiteta. Mogli bismo, znači, to vrijeme nazvati dobom Erika Eriksona.«⁶²

⁶¹ Ibid., str. 923.

⁶² Voren Sasman [Warren Susman], *Kultura kao istorija: preobražaj američkog društva u XX veku*, prev. Maja Danon, Rad, Beograd 1987., str. 437.

Zbog njegova tako velikog utjecaja, Eriksona su nazvali i arhitektom⁶³ ili ocem identiteta u modernom smislu riječi.⁶⁴ Ipak, osim Eriksona, koji je imao središnju ulogu, bilo je i drugih autora koji su doprinijeli tematiziranju i popularizaciji problematike identiteta. Među ostalima, tu treba spomenuti Davida Riesmana (*The Lonely Crowd*, 1950.), Gordona Willarda Allporta i Nelsona N. Footea koji upotrebljavaju pojam identifikacije, kao i Roberta Kinga Mertona s njegovom teorijom o referentnim grupama. Za prodor pojma identiteta u američku društvenu sociološku misao pažnje vrijedan doprinos dala je takozvana grupa interakcionista, posebno njihov najpoznatiji predstavnik u to vrijeme Erving Goffman svojim djelom *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*.

1.2.2. Neuhvatljivi sveprisutni identitet

Kasnija povijest pojma identiteta jest povijest progresivnog ubrzavanja širenja i popularizacije tog termina ne samo u društvenim znanostima i izvanakademske sferama javnog života u SAD-u nego isto tako i u ostalim zapadnim razvijenim zemljama, a onda i šire. Ne manjom brzinom od te vrto glave difuzije mode identiteta išlo je i širenje semantičke konfuzije oko toga pojma. Već na počecima popularizacije riječi »identitet«, sam Erik Erikson našao je shodnim upozoriti da se taj termin upotrebljava u značenjima koja nisu u skladu s njegovim definiranjem toga pojma.⁶⁵ Konzekventno, tijekom sve većeg ubrzanja fenomena popularizacije pojma identiteta umnožili su se i ti problemi nerazumijevanja i konfuzije oko identiteta. Tako početkom 1980-ih Philip Gleason upozorava da je taj sveprisutni termin postao neuhvatljiv.⁶⁶ Sličnu će za-

⁶³ Usp. Lawrence J. Friedman, *Identity's Architect: A Biography of Erik H. Erikson*, Free Association Books, London 1999.

⁶⁴ Usp. K. Halpern, Ž.-K. Ruano-Borbalan [C. Halpern, J.-C. Ruano-Borbalan], *Identitet(i)*, str. 19.

⁶⁵ Usp. Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, W. W. Norton & Company, New York, London 1994., str. 15–25.

⁶⁶ Usp. P. Gleason, »Identifying Identity«, str. 910.

brinutost kasnije izraziti i James D. Fearon, koji konstatira da usprkos

»... beskrajnom povećavanju širokog interesiranja [u društvenim znanostima i humanističkim disciplinama; nap. I. B.] oko 'identiteta', sam pojam ostaje neka vrsta enigme.«⁶⁷

Imajući u vidu tako široku upotrebu toga termina u svim društvenim znanostima i humanističkim disciplinama, za Fearona ta situacija graniči sa skandalom.⁶⁸ Skoro u isto vrijeme Rogers Brubaker i Frederick Cooper objavit će poznati članak »Beyond 'Identity'«, gdje najoštrije kritiziraju autore iz svih područja društvene misli koji nekritički koriste termin »identitet« za sve i svašta.⁶⁹ Nakon što konstatiraju da su se društvene znanosti i humanističke discipline »predale pred riječju 'identitet'«, argumentiraju da nekritička upotreba toga nepreciznog i višesmislenog pojma za najrazličitije probleme i situacije znanstvene analize ima ozbiljne posljedice po same te znanosti i sam njihov predmet.⁷⁰

»Ako je identitet svugdje, on je nigdje.«⁷¹

Brubaker i Cooper brojnim primjerima pokazuju kako su za znanstvenu analizu zbog specifičnih problema i situacija puno precizniji, produktivniji i adekvatniji drugi pojmovi od sveprisutnoga termina identiteta, zato što »ne može doprinijeti preciznosti analize upotreba iste riječi za krajnosti reificiranja i fluidnosti te svega što se nalazi između njih«. ⁷² Stoga, ti autori predlažu da društvene znanosti i humanističke discipline prestanu s nekritičkom upotrebom termina »identitet« za sve i

⁶⁷ James D. Fearon, *What is Identity (As We Now Use the Word)?*, Stanford University, Stanford 1999., str. 1. Dostupno na: <https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf> (pristupljeno 10. 5. 2006.).

⁶⁸ Usp. ibid.

⁶⁹ Usp. Rogers Brubaker, Frederick Cooper, »Beyond 'Identity'«, *Theory and Society* 29 (2000) 1, str. 1–47, doi: <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>.

⁷⁰ Usp. ibid.

⁷¹ Ibid., str. 1.

⁷² Ibid., str. 36.

svašta te da se umjesto toga koriste drugim pojmovima koji su adekvatniji za specifične probleme njihove analize.

»Vrijeme je da se sada ide s onu stranu ‘identiteta’ ne u ime nekoga imaginarnog univerzalizma, nego u ime pojmovne jasnoće koja je potrebna za društvenu analizu i političko razumijevanje.«⁷³

Ali ta lucidna kritika sveprisutne nekritičke upotrebe riječi »identitet«, usprkos širokom odjeku u akademskim krugovima, ostala je samo jedan očajnički krik u pustinji jer naravno da nije mogla utjecati na to da se prekine s ovom čudnom modom identiteta u društvenim znanostima i humanističkim disciplinama. Duh »identiteta« bio je odavno pušten iz boce,⁷⁴ a izgleda da nema načina da se on ponovno zatvori tamo gdje je bio.

Naime, svih tih godina nakon što su Brubaker i Cooper pokušali nemoguće, hiperprodukcija literature o identitetu svakim je danom dobivala na ubrzanju. Kao što je pisao Hall, danas se može govoriti o pravoj diskurzivnoj eksploziji problematike identiteta.⁷⁵ Primjerice, jedna bibliografija knjiga o identitetu koja je objavljena 2004. godine u 292 stranice sadrži oko 4250 naslova.⁷⁶

Danas se zaista može reći da je identitet postao ključni ili središnji pojam u brojnim društvenim znanostima i raznim područjima istraživanja – od sociologije do marketinga.

U nastavku ćemo se zadržati pri nekim aspektima suvremenih rasprava o pitanjima identiteta onako kako su ju artikulirali neki relevantni autori.

1.2.3. Psihološki pristup

Najprije vrijedi obratiti pažnju na shvaćanja Erika H. Eriksona, autora koji je, kao što smo vidjeli, zaslužan ili odgovor-

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Usp. R. Jenkins, *Social identity*, str. 9.

⁷⁵ Usp. S. Hall, »Introduction: ‘Who needs ‘Identity’?’«, str. 1.

⁷⁶ Usp. Teun Adrianus van Dijk, *Bibliography: Books on Identity*, 2004. Dostupno na: <http://www.discursos.org/Bib/Identity.htm> (pristupljeno 30. 4. 2008.).

ran za iniciranje suvremene debate o društvenim identitetima u okviru društvenih znanosti i humanističkih disciplina u drugoj polovici 20. stoljeća.

»Identitet« i »kriza identiteta« ključni su pojmovi za cjelokupno Eriksonovo obimno djelo koje se sastoji od oko dvanaest knjiga i desetak članaka. Ali za shvaćanje njegove koncepcije o identitetu posebnu pažnju zaslužuju knjige *Childhood and Society* (hrv. *Djetinstvo i društvo*) i *Identity: Youth and Crisis* (hrv. *Identitet: mladost i kriza*). U *Childhood and Society* možemo vidjeti Eriksonova prva definiranja tih pojmova i njihovu široku upotrebu u konkretnim analizama raznih aspekata socijaliziranja i integriranja mladih u suvremeno moderno društvo, prije svega ono američko. U drugoj pak spomenutoj knjizi, koja je ustvari četvrto Eriksonovo djelo, on tematizira široku, po njemu većinom neadekvatnu ili neumjesnu, upotrebu pojmova »identitet« i »kriza identiteta« nakon objavljivanja *Childhood and Society*, naširoko objasnjavajući svoje namjere prilikom prvih definiranja tih pojmova, a upušta se i u njihovo redefiniranje i detaljna obrazloženja i objašnjenja njihovih značenja uz pomoć brojnih primjera konkretnih analiza.

Pitanja identiteta Erikson tematizira iz perspektive psihoanalize koja je bila područje njegovog profesionalnog formiranja.⁷⁷ Tako za svoje prvo djelo, *Childhood and Society*, naglašava da je to »psihoanalitička knjiga o odnosu ega s društvom«.⁷⁸ Nadalje, objašnjava da je pojam »ego identitet« (eng. *ego identity*) najprije počeo koristiti prilikom analize slučajeva psihološki traumatiziranih američkih marinaca tijekom Drugoga svjetskog rata.

»Ono što me najviše impresioniralo kod tih ljudi bilo je gubljenje smisla za identitet. Oni su znali tko su bili; oni su imali osobni identitet. Ali bilo je kao da se, subjektivno, njihovi životi nisu držali zajedno – i da više

⁷⁷ Erik H. Erikson bio je psiholog danskog podrijetla koji je svoje zvanje i kvalifikaciju razvojnog psihologa i psihoanalitičara stekao u bečkom Institutu za psihoanalizu pod vodstvom Anne Freud.

⁷⁸ E. H. Erikson, *Childhood and Society*, str. 13.

nikad neće. To je bilo ključno remećenje onoga što sam ja tada počeo zvati 'ego identitet'.⁷⁹

Nakon toga daje i svoju prvu tentativnu, početnu definiciju identiteta:

»Za sada, dosta je reći da taj smisao za identitet osigurava sposobnost doživljavanja sebe kao nečega što ima kontinuitet i istost, kao i da se djeluje s obzirom na to.«⁸⁰

No Erikson se nije doslovce držao tradicije psihoanalize. Njegovo životno iskustvo i nedogmatski pristup Freudovu djelu razlog su tomu da je u središte svoje pažnje stavio utjecaj društva na psihološki razvoj ljudske jedinice.⁸¹ Imajući u vidu takav pristup psihoanalizi, piše da ona

»... premješta naglasak s koncentriranog studiranja uvjeta koji zatupljuju i izobličavaju individualni ego, na studiranje korijena ega u društvenoj organizaciji.«⁸²

Budući da je psihoanaliza bila preokupirana simptomima koji su karakterizirali definirane obrane ega, ona na početku nije imala puno toga reći »o načinu na koji raste – ili ne uspijeva rasti – sinteza ega na tlu društvene organizacije«. ⁸³ Ali s Eriksonovim novim pristupom u psihoanalitičkom proučavanju ega, »u naše vrijeme studiranje identiteta postaje strateško, kao što je studiranje seksualnosti to bilo u Freudovo vrijeme«. ⁸⁴

U tematskom kontekstu ego identiteta, Erikson razmatra i pitanje krize identiteta. Prema njemu, tijekom svog života čovjek prolazi kroz osam etapa psihosocijalnog razvoja.⁸⁵ Čovjek se suočava s bolnim dilemama i izazovima u kritičkim periodima svog psihosocijalnog rasta, tj. s izvjesnom krizom

⁷⁹ Ibid., str. 42.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Usp. Erik H. Erikson, *The Erik Erikson Reader*, Robert Coles (ur.), W. W. Norton & Company, New York, London 2001., str. 17–20.

⁸² E. H. Erikson, *Childhood and Society*, str. 16.

⁸³ Ibid., str. 282.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Usp. ibid., str. 247–274.

identiteta prilikom prelaska iz jedne u drugu, sada višu fazu životnog ciklusa.

Konzekventna i široka upotreba riječi »identitet« i »kri-za identiteta« nakon objavljivanja *Childhood and Society* ne samo u akademskim krugovima nego i u izvanakademskom životu u najraznoražnijim situacijama i značenjima, doduše većinom izvan konceptualnog konteksta tih termina, ponukat će Eriksona da u svojoj knjizi *Identity: Youth and Crisis* skoro 20 godina kasnije pokuša razjasniti nastalu semantičku konfuziju.

»Tijekom dvadeset godina otkako je termin [identitet; nap. I. B.] prvo upotrijebljen u određenom smislu koji će biti diskutiran u ovoj knjizi, njegova popularna upotreba postala je toliko raznovrsna, a njegov konceptualni kontekst toliko proširen, da izgleda kako je došlo vrijeme za bolje i konačno određivanje što je identitet i što on nije.«⁸⁶

Naime, što se više piše o tom pitanju identiteta, »toliko više ta riječ postaje termin za nešto koliko nedokučivo, toliko sveprisutno«.⁸⁷

Erikson se prisjeća da je termin »križa identiteta« prvi put koristio u kliničke svrhe u *Mt. Zion Veterans' Rehabilitation Clinic* tijekom Drugoga svjetskog rata.⁸⁸

»Većina naših pacijenata, kao što smo tada konstatirali, niti su bili 'shell-shockirani' niti su bili zabašanti, ali su kroz ratne neprilike bili izgubili osjećaj osobne istosti i povijesnog kontinuiteta. Imali su oštećenu tu središnju kontrolu nad samima sobom, za što se, prema psihoanalitičkoj shemi, jedino 'unutarnja agencija' ego može smatrati odgovornom. Zbog toga sam govorio o gubljenju 'ego identiteta'. Od tada smo prepoznali isto središnje remećenje kod ozbiljno konfliktnih mladih ljudi čiji je osjećaj konfuzije posljedica, radije, njihovog unutarnjeg rata, kao i kod zbuđenih buntovnika i destruktivnih delinkvenata koji su u ratu sa svojim društvom. U svim tim slučajevima, onda, termin 'identitetska konfuzija' ima određeni dijagnostički značaj koji bi trebao utjecati na evaluiranje i tretman takvoga poremećaja.«⁸⁹

⁸⁶ E. H. Erikson, *Identity*, str. 15.

⁸⁷ Ibid., str. 9.

⁸⁸ Usp. ibid., str. 16–17.

⁸⁹ Ibid., str. 17.

Nadalje, da bi objasnio svoje stanovište, Erikson se poziva na jedno mjesto kada Sigmund Freud koristi formulaciju »jasna samosvijest o unutarnjem identitetu« da bi opisao svoj odnos prema židovstvu i Židovima,⁹⁰ kao i na jedno mjesto gdje William James opisuje moment kada netko »otkrije« ili prepoznaje svoj »karakter« i kada može uskliknuti:

»Ovo je moje istinsko ja!«⁹¹

Erikson smatra da te dvije izjave mogu pomoći u određivanju nekih dimenzija identiteta i da se u isto vrijeme

»... objasni zašto se ovaj problem [identiteta; nap. I. B.], iako sveprisutan, toliko teško može shvatiti: jer imamo posla s procesom koji je 'lociran' u jezgri-srži pojedinca, ali isto tako i u srž njegove komunalne kulture, proces koji, zapravo, zasniva identitet ta dva identiteta.«⁹²

Nakon što upozori da je proces formiranja identiteta proces stalne promjene i razvoja,⁹³ Erikson zaključuje:

»I konačno, pri razmatranju identiteta, kako ga sada vidimo, ne možemo razdvojiti rast osobe od promjena u zajednici niti možemo razdvojiti (kao što sam pokušao pokazati u *Young Man Luther*) identitetsku krizu u individualnom životu od suvremene krize povijesnog razvoja jer obje pomažu da bi definirale jedna drugu i istinski su međusobno srodne. Zapravo, cijelo međusobno djelovanje između psihološkog i društvenog, razvojnog i povijesnog, za koje je formiranje identiteta od prototipskog značaja, može se konceptualizirati jedino kao neka vrsta *psihosocijalne srodnosti*.«⁹⁴

Erikson zatim inzistira da se ego identitet razlikuje od personalnog identiteta.

»Ali ovdje je neophodno praviti razliku između osobnog i ego identiteta. Svjesni osjećaj da imamo osobni identitet zasniva se na dvije opservacije: na predodžbi istosti sebstva i kontinuiteta nečije egzistencije u vremenu i prostoru te na predodžbi danosti da drugi prepoznaju njegovu

⁹⁰ Usp. *ibid.*, str. 20.

⁹¹ *Ibid.*, str. 19. U engleskom originalu: »This is the real me!«.

⁹² *Ibid.*, str. 22.

⁹³ Usp. *ibid.*, str. 23.

⁹⁴ *Ibid.*

istost i kontinuitet. Ono što sam ja nazvao 'ego identitet', ipak se više tiče od jednostavne danosti egzistencije; on jest (...) ego *kvaliteta* te egzistencije.«⁹⁵

Budući da nam planirani opseg ovog dijela rada ne dozvoljava da se upustimo u detaljniji prikaz Eriksonovih shvaćanja o problematici identiteta, može se zaključiti da je on u knjizi *Identity: Youth and Crisis* uspio donekle razjasniti i precizirati neke stavove i pitanja koja je razmatrao u svojoj prvoj knjizi *Childhood and Society*. To posebno vrijedi za središnje pitanje dijalektičkog odnosa između individualnog i društvenog razvoja. Ali u nekim drugim pitanjima, u svom pokušaju što bolje razjašnjenja i preciziranja stvari, izgleda da je Erikson stvorio dodatne nejasnoće. Prije svega, postavljanje ega kao nositelja identiteta i posebna objašnjenja, poput onoga da kod formiranja identiteta »imamo posla s procesom koji je 'lociran' u jezgri pojedinca«,⁹⁶ imaju konotaciju postvarenja toga procesa.

Stječe se dojam da su Eriksonova dodatna objašnjenja samo umnožila nejasnoće oko toga tko ili što je nositelj ili agencija identiteta. Kao što smo vidjeli, Erikson uvodi neku vrstu »podjele rada« između ega i sebstva za proces formiranja i transformiranja identiteta. Naime, Ego, koji je u stalnim tenzijama i razmiricama s Idom i Superegom, u svom radu na identitetu ponekad priziva u pomoć Idealni ego. Ono Sebstvo (s velikim slovom S) sa svoje strane je u tom procesu odgovorno za koordiniranje i integriranje svih sebstava (s malim slovom s). Izgleda da je tu na neki način umiješano i Ja kojem odgovara Sebstvo.⁹⁷

Primjerice, David Joël de Levita, autor jedne od rijetkih monografija o pojmu identiteta (koja inače u središtu pozornosti ima upravo Eriksonovu koncepciju identiteta), raspravljajući o dilemama autora *Childhood and Society* oko ego identiteta, piše:

⁹⁵ Ibid., str. 50.

⁹⁶ Ibid., str. 22.

⁹⁷ Usp. ibid. Osobito peto poglavlje »Theoretical Interlude« (str. 208–231), a posebno njen treći dio pod naslovom »I, My Self, and My Ego« (str. 216–221).

»Svuda gdje je psihički entitet predstavljen kao nepromjenjiv u vremenu, javlja se mogućnost opisivanja odnosa između toga entiteta i psihe kao odnos između kvaliteta ili atributa stvari i same stvari.«⁹⁸

Nastojanja psihe u tim odnosima de Levita naziva postvarenje (eng. *reification*).⁹⁹ Štoviše, prema tom psihoanalitičaru, »postvarenje je jedan bitni proces u formiranju identiteta«.¹⁰⁰

Može se, dakle, reći da je Eriksonov »očajnički« pokušaj da uvede neki terminološki i konceptualni red u debatama oko identiteta, time što će konačno definirati što jest, a što nije identitet,¹⁰¹ unaprijed bio osuđen na neuspjeh. Primjerice, takozvana sociološka struja¹⁰² unijela je u rasprave oko identiteta drugu teorijsku perspektivu koja nije bila opterećena ili limitirana narcisoidnim dogmama psihoanalize, kao primjerice ona o strukturi personaliteta.

1.2.4. Sociološka struja

Unutar spomenute sociološke struje vrijedi spomenuti doprinos simboličkog interakcionizma. Ta je teorijska struja već imala konsolidiranu tradiciju razmatranja odnosa pojedinca, tj. sebstva s društvenom sredinom, polazeći od Williama Jamesa i Georgea Herberta Meada.¹⁰³ Najpoznatiji autor te »škole« mišljenja, Erving Goffman počeo je koristiti termin »identitet« u svojoj knjizi *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (1963.). Ključna kategorija te teorijske struje bila je do tada pojam sebstva (eng. *the self*). Goffman koristi pojam identiteta da bi analizirao različite forme i situacije interakcije društveno stigmatiziranih ili diskreditiranih pojedinaca s ostalim »normalnim« ljudima. Stigma kao diskreditirajući atri-

⁹⁸ D. J. de Levita, *The Concept of Identity*, str. 57.

⁹⁹ Usp. *ibid.*, str. 146.

¹⁰⁰ *Ibid.*, str. 8.

¹⁰¹ Usp. E. H. Erikson, *Identity*, str. 15.

¹⁰² Usp. Ken Plummer, »Identity«, u: William Outhwaite, Tom Bottomore (ur.), *The Blackwell Dictionary of the Twentieth-Century Social Thought*, Blackwell, Oxford, Cambridge 1995., str. 270–272.

¹⁰³ Usp. *ibid.*

but¹⁰⁴ nije samo neka tjelesna karakteristika ili »mana« nego i pripadanje nekoj marginalnoj društveno diskriminiranoj i obilježenoj skupini, kao što su ljudi s ograničenim sposobnostima, ljudi koji ne vide, alkoholičari, homoseksualci, bivši osuđenici itd. Konačno, postoje tribalne stigme rase, nacije, religije, koje se nasljeđuju i »kontaminiraju« sve članove obitelji.¹⁰⁵

»Po definiciji, naravno, vjerujemo da osoba sa stigmom nije baš sasvim ljudsko biće.«¹⁰⁶

Goffman koristi termin »virtualni društveni identitet« za kategoriziranje, tj. za identitet koji pripisujemo nekome na osnovi naših impresija i predrasuda u susretu s njim, za razliku od aktualnoga društvenog identiteta koji on može imati.¹⁰⁷ Nadalje, on definira i osobni identitet. Prema njemu, postoje tri ideje osobnog identiteta. Jedna je ideja koja pojam »jedinственosti« nekog pojedinca vezuje uz neki »pozitivni znak« ili »obilježje identiteta«.¹⁰⁸ Drugo shvaćanje smatra da se osobni identitet sastoji u jedinstvenoj kombinaciji svih poznatih životnih danosti nekog pojedinca, koja se ne može naći ni kod jedne druge osobe na svijetu.¹⁰⁹ Prema trećoj ideji, osobni identitet sastoji se u tome da »ono što razlikuje jednog pojedinca od svih ostalih jest jezgra [eng. *the core*; nap. I. B.] njegovog bića«.¹¹⁰ Goffmanov pojam osobnog identiteta sastoji se od prve i druge ideje, tj. od »pozitivnih znakova ili obilježja identiteta i od jedinstvene kombinacije elemenata životne povijesti (...) nekog pojedinca«.¹¹¹ Treća ideja, koju on ignorira, veoma slična ranije prikazano Eriksonovo shvaćanje o ovom pitanju.

¹⁰⁴ Usp. Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, London 1990., str. 13.

¹⁰⁵ Usp. *ibid.*, str. 14.

¹⁰⁶ *Ibid.*, str. 15.

¹⁰⁷ Usp. *ibid.*, str. 12.

¹⁰⁸ *Ibid.*, str. 73.

¹⁰⁹ Usp. *ibid.*, str. 74.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

Nakon što je ovako objasnio razliku između društvenog i osobnog identiteta, Goffman kasnije pristupa i pitanju ego identiteta. Prema njemu, obje ove vrste identiteta, tj. društveni i osobni, »mogu se bolje shvatiti ako ih zajedno stavimo pod navodnike i kontrastiramo ih onome što su Erikson i drugi nazivali ‘ego’ ili ‘osjećani’ identitet«. ¹¹² Goffman tvrdi:

»Društveni i osobni identitet dio su, prije svega, brige osoba i definicija u vezi pojedinca čiji je identitet u pitanju.« ¹¹³

U slučaju osobnog identiteta, te brige i definicije mogu se pojaviti i prije rođenja pojedinca te trajati i nakon što je on preminuo. ¹¹⁴ S druge pak strane, »ego identitet je, prije svega, subjektivno, refleksivno pitanje koje neizostavno mora osjećati pojedinac čiji je identitet u pitanju«. ¹¹⁵

Goffman zatim objašnjava da mu je pojam društvenog identiteta omogućio razmotriti stigmatiziranje. Pojam osobnog identiteta bio je pak koristan za razmatranje uloge kontrole informacija u upravljanju stigmom, dok mu je ideja ego identiteta pomogla »razmotriti što može osjećati pojedinac o stigmati i njezinom upravljanju«. ¹¹⁶

Knjiga *The Social Construction of Reality* američkog autora austrijskog podrijetla Petera Ludwiga Bergera i njemačkog sociologa Thomasa Luckmanna, koja je objavljena 1966. godine, donosi jednu drukčiju teorijsku perspektivu u debati o identitetima, dok u isto vrijeme svjedoči da je ta problematika već postala polje akademskog interesa i na europskim sveučilištima. ¹¹⁷ Za razliku od Goffmana, koji je, kao što smo vidjeli, bio preokupiran mikrosociološkom analizom svakodnevnog života kao kontekstom formiranja identiteta, ti autori razmatraju ta pitanja iz perspektive širih društvenih struktura. Iden-

¹¹² Ibid., str. 129.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Usp. ibid.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid., str. 130.

¹¹⁷ Peter L. Berger bio je američki sociolog austrijskog podrijetla, dok je njemački sociolog Thomas Luckmann u to vrijeme radio na Sveučilištu u Frankfurtu.

titet je za njih »ključni element subjektivnog realiteta«. ¹¹⁸ Kao takav, identitet »stoji u dijalektičkom odnosu s društvom«. ¹¹⁹ Dakle:

»Identitet se formira u društvenim procesima. Kada se jednom kristalizira, on se održava, modificira ili čak i redefinira društvenim procesima.« ¹²⁰

Ti se pak procesi određuju društvenim strukturama.

»Društveni procesi, koji su involvirani u formiranju i održavanju identiteta, determinirani su društvenom strukturom.« ¹²¹

Određena društva imaju svoje specifične povijesti tijekom kojih se pojavljuju specifični identiteti. ¹²² Ili drugim riječima:

»Specifične povijesne društvene strukture stvaraju 'tipove' identiteta, koji su prepoznatljivi u individualnim slučajevima.« ¹²³

Tipovi identiteta su »relativno stabilni elementi društvene objektivne stvarnosti«, a razina je stabilnosti, naravno, društveno determinirana. ¹²⁴ Nadalje, Berger i Luckmann argumentiraju da su koncepcije identiteta uvijek dio širih shvaćanja stvarnosti.

»Teorije o identitetu uvijek su usadene u šire, općenitije interpretacije stvarnosti; one su 'građene u' simbolički univerzum i u njegova teorijska legitimiranja« ¹²⁵ i mijenjaju se zajedno s tim simboličkim kontekstom. ¹²⁶ Dakle:

»Identitet ostaje neshvatljiv ako se ne smjesti u svijet.« ¹²⁷

¹¹⁸ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, New York 1967., str. 173.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

¹²² Usp. ibid.

¹²³ Ibid., str. 174.

¹²⁴ Usp. ibid.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Usp. ibid.

¹²⁷ Ibid.

Stoga se bilo kakvo teoretiziranje o identitetu i o njegovim specifičnim tipovima »mora pojaviti u okviru teorijskih interpretacija unutar kojih su on i oni smješteni«. ¹²⁸

U kasnijim raspravama o identitetima europski autori imaju sve veći utjecaj, primjerice, sociolog Zygmunt Bauman, jedan od najpoznatijih predstavnika takozvanih postmodernističkih shvaćanja problematike identiteta. On je tematizirao i raspravljao o pitanjima identiteta u nekoliko od svojih brojnih knjiga. Tako, primjerice, u knjizi *Thinking Sociologically* razmatra različite aspekte osobnih i skupnih identiteta te kompleksne odnose između njih. Naslovi kao »Us and Them«, »Strangers« ili »Together and Apart« jasno identificiraju neke od tih tema. U tom kontekstu, u poglavlju »State and Nation« Bauman razmatra kompleksne odnose između nacionalizma i nacionalne države te odnos ili pritisak nacionalnog identiteta prema osobnom. ¹²⁹ Posebno su zanimljive Baumanove analize pojava komercijalizacije i postvarenja osobnih identiteta u potrošačkom društvu.

»Komercijalne reklame trude se pokazati proizvode koji se pokušavaju prodati u njihovom društvenom kontekstu, što znači kao dio određenog životnog stila, tako da perspektivni potrošač može svjesno naručiti simbole takvog sebe-identiteta (*self-identity*) koji bi on ili ona htio/htjela posjedovati.« ¹³⁰

Osoba se onda svodi na robu koju je kupila.

»Na kraju izgleda kao da sam načinjen od mnogih stvari koje kupujem i posjedujem: kaži mi što kupuješ, u kojim prodavaonicama kupuješ pa ću ti ja reći tko si ti. Izgleda da s pažljivo izabranim kupljenim stvarima mogu učiniti od sebe što god želim, bilo što, što vjerujem da vrijedi postati.« ¹³¹

¹²⁸ Ibid., str. 175.

¹²⁹ Usp. Zygmunt Bauman, *Thinking Sociologically*, Basil Blackwell, Oxford, Cambridge 1990., str. 161–177.

¹³⁰ Ibid., str. 102.

¹³¹ Ibid., str. 204–205.

Iz toga slijedi da je »oblikovanje mojeg osobnog identiteta, moje samodokazivanje, učiniti od sebe nešto konkretno, moja i samo moja zadaća.«¹³²

Te motive Bauman razvija dalje u članku »From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity«¹³³ i u svojoj sljedećoj knjizi *Life in Fragments* (1995.), gdje raspravlja, među ostalim aspektima postmodernog stanja, i pitanja identiteta. Tu opisuje razne postmoderne strategije ili figure formiranja, ili točnije, izbora i privremenog korištenja nekog identiteta koji se onda odbacuje kao stvar za jednokratnu upotrebu jer je njegov nositelj, ili bolje rečeno vlasnik, već našao novu igračku, tj. novi identitet.

Zaista,

»... ako je *moderni* 'problem identiteta' bio kako izgraditi jedan identitet i držati ga solidnim i stabilnim, onda je *postmoderni* 'problem identiteta', prije svega, kako izbjeći fiksiranje i držati opcije otvorenima.«¹³⁴

Za moderne, sada već slomljene, strategije identiteta ilustrativna je figura ili metafora hodočasnika. Zapravo, »figura hodočasnika nije moderna invencija; ona je stara koliko i samo kršćanstvo«,¹³⁵ ali mu modernitet daje novu istaknutost i značenje.¹³⁶ Tijekom moderne ljudi su imali životni cilj, životni projekt, gradili su svoj trajni životni identitet. Da bi se to postiglo, »svijet hodočasnika – svijet graditelja identiteta – mora biti uredan, određen, predvidljiv, osiguran; (...) svijet koji je gostoljubiv za hodočasnike.«¹³⁷

Ali to je prošlost.

»Svijet više nije gostoljubiv za hodočasnike.«¹³⁸

¹³² Ibid., str. 205.

¹³³ Zygmunt Bauman, »From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity«, u: Stuart Hall, Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, London, New Delhi 2005., str. 18–36.

¹³⁴ Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Blackwell Publishers, Oxford, Cambridge 1995., str. 81.

¹³⁵ Z. Bauman, »From Pilgrim to Tourist«, str. 19.

¹³⁶ Usp. ibid.

¹³⁷ Z. Bauman, *Life in Fragments*, str. 87.

¹³⁸ Ibid., str. 88.

Sada je vrijeme za nasljednike hodočasnika.¹³⁹ Upravo zato postoje postmoderne strategije identiteta koje se mogu opisati kao metafore ili figure šetača, vagabunda, turista i igrača. Te postmoderne strategije imaju svoje specifičnosti, ali sve one imaju i nešto zajedničko. Naime, sve te metafore pokazuju da su postmoderni identiteti privremeni izbori ili igre koje ne obvezuju.

Ako je, dakle, tijekom moderniteta »problem identiteta« bio

»... kako izgraditi nečiji identitet, kako ga izgraditi konzistentno i kako mu dati univerzalno prepoznatljivu formu – danas problem identiteta proizlazi najviše iz poteškoće da se držimo dugo za bilo koji identitet, iz virtualne nemogućnosti pronalaženja takve forme izražavanja identiteta koja bi imala šanse za priznavanjem tijekom cijeloga života i iz potrebe, kao rezultata toga, da se nijedan identitet ne zagri previše čvrsto, kako bismo bili u stanju napustiti ga u kratkom roku ako to bude potrebno.«¹⁴⁰

Ili drugim riječima, u postmodernom svijetu »identiteti se mogu prisvojiti i odbaciti kao promjene kostima«.¹⁴¹

Ukratko rečeno:

»U životu-igri postmodernih muškaraca i žena pravila igre mijenjaju se tijekom igranja.«¹⁴²

Stoga, cilj postmoderne životne strategije nije učiniti da identitet traje nego izbjeći fiksiranje.¹⁴³

Ovdje vrijedi spomenuti da se Bauman kasnije distancirao od pojma postmoderne. No da bi ostao vjeran svom shvaćanju o vrtoglavoj dinamici promjena u suvremenom svijetu, počeo je koristiti pojam »liquid modernity«.¹⁴⁴ U jednom će razgovoru s Nicholasom Ganeom 2004. godine izjaviti:

¹³⁹ Usp. *ibid.*, str. 92.

¹⁴⁰ Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Polity Press, Cambridge 2003., str. 123.

¹⁴¹ *Ibid.*, str. 88.

¹⁴² *Ibid.*, str. 89.

¹⁴³ Usp. *ibid.*

¹⁴⁴ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000. Vidi i: Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Polity Press, Cambri-

»U pravu ste; ja sam se prije nekog vremena distancirao od 'postmoderne' rešetke karte svijeta. (...) 'Postmoderna' je završila svoj preliminarni posao čišćenja terena: ona je podigla budnost i usmjerila je traganje u pravom smjeru. Nije mogla učiniti nešto više, tako da je poslije toga ona nadživjela svoju upotrebljivost; ili bolje, ona je izbacila sebe iz posla (...).«¹⁴⁵

Svoja je shvaćanja o problematici identiteta Bauman sažeo i precizirao u razgovoru s Benedetto Vecchijem koji je 2004. godine objavljen kao zasebna knjiga pod naslovom *Identity*.¹⁴⁶

Brojni su autori kritizirali postmoderne teorije identiteta. Primjerice, Harriet Bradley, nakon što konstatira kako postmodernisti argumentiraju »da je identitet postao relativno slobodno plutajuća stvar, odvojen od osnove društvene strukture«¹⁴⁷ i da su u pravu kada »naglašavaju da funkcioniramo kao aktivni agenti u konstruiranju naših identiteta, radije nego da samo automatski reagiramo na dinamiku koja djeluje na nas«, upozorava da pitanje identiteta »nije sasvim stvar izbora, kako se ponekad podrazumijeva«. ¹⁴⁸ Malo nas uistinu može, nastavlja Bradley, »birati da budu Englezi i muškarci srednje klase ako smo rođeni kao Indijci«. ¹⁴⁹ Ipak, identiteti nisu slobodno plutajuće stvari.¹⁵⁰

»Životni odnosi, u koje je svatko od nas lociran, nameću nam ograničenja na raspon mogućih identificiranja, iako unutar tih ograničenja možemo kreativno raditi s potencijalima koje imamo pri ruci.«¹⁵¹

dge 2004.; Zygmunt Bauman, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Polity Press, Cambridge 2006.; Zygmunt Bauman, *Culture in a Liquid Modern World*, Polity Press, Cambridge 2011.

¹⁴⁵ Nicholas Gane (ur.), *The Future of Social Theory*, Continuum, London, New York 2004., str. 17.

¹⁴⁶ Usp. Zygmunt Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Polity Press, Cambridge 2014.

¹⁴⁷ Harriet Bradley, *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*, Polity Press, Cambridge 2005., str. 23.

¹⁴⁸ Ibid., str. 212.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Usp. ibid.

¹⁵¹ Ibid.

Kritičan prema postmodernističkim koncepcijama identiteta u cjelini, a prema Baumanu i konkretno, britanski je sociolog Richard Jenkins, autor sada već klasičnog djela *Social Identity*. Prema njemu,

»... tržište identiteta ne uključuje samo kupovanje novih dodataka ili privezaka. Neki ljudi traže svoje 'novo ja' po različitim tržnicama, u psihoterapiji ili u spiritualnosti. Za druge, hodočasnikov put vodi na plaže Goe ili u blještava svjetla velikoga grada. Za mnoge od nas, ipak, potjera za novim ili alternativnim identitetima nikad ne prelazi preko naših dnevnih snova.«¹⁵²

Prije svega, identitet nikad nije stvar jednostranog definiranja (ili izbora, kako kažu postmodernisti).

»Identitet nikada nije unilateralan.«¹⁵³

Naime, identitet je uvijek rezultat dijalektičkog procesa interakcije s drugima, dakle obostranog, unutarnjeg i vanjskog definiranja, samoidentificiranja i kategoriziranja (od drugih). Zapravo, »osobni identitet – utjelovljen u sebstvu – nije smisljena pretpostavka u izolaciji od ljudskog svijeta drugih ljudi«.¹⁵⁴ Ili drugim riječima, »osobni i kolektivni identiteti mogu se razumjeti upotrebom ujedinjenog modela dijalektičkoga uzajamnog djelovanja procesa unutarnjeg i vanjskog definiranja«.¹⁵⁵

Identiteti su fleksibilni, nastavlja Jenkins, jer takav je i dijalektički proces identificiranja, i načelno, nikad nisu potpuno zatvoreni.¹⁵⁶ Oni su »generalno kontingentni, 'za sada', i donekle tolerantni na nekonzistentnost i proturječnost«.¹⁵⁷

Na kraju sve ovisi o odnosu snaga, tj. o moći obiju strana u tom dijalektičkom procesu obostranog definiranja, između samoidentificiranja i kategoriziranja jer

¹⁵² R. Jenkins, *Social Identity*, str. 9.

¹⁵³ Ibid., str. 19.

¹⁵⁴ Ibid., str. 18.

¹⁵⁵ Ibid., str. 23.

¹⁵⁶ Usp. ibid., str. 62.

¹⁵⁷ Ibid.

»... što je više jednostrano unutarnje–vanjsko prometovanje, tim je manje dogovorljiv–pregovorljiv rezultirajući identitet, manji je prostor za manevar.«¹⁵⁸

Stoga, iako su »promjena i promjenjivost fundamentalni za identificiranje, neki su identiteti više promjenjivi i transformirajući nego drugi.«¹⁵⁹ Primarni identiteti, kao što su sebstvo, ljudskost, rod, srodstvo, etnička pripadnost itd., »definitivno su utjelovljeni« u njima odgovarajuće zajednice.¹⁶⁰ Stoga, tamo »gdje je lokalno zabilježeno utjelovljenje kriterij nekog identiteta, bilo individualnoga, bilo kolektivnoga, fluidnost prije može biti izuzetak negoli pravilo.«¹⁶¹

Temeljitu kritiku postmodernističkih koncepcija razvio je Anthony Giddens. U svojoj poznatoj knjizi *Consequences of Modernity* postavlja pitanje o tome što se obično podrazumijeva pod postmodernošću.

»Osim općeg osjećanja da se živi u periodu koji se značajno razlikuje od prošlosti, taj termin obično znači jednu ili više od sljedećih stvari: da smo otkrili kako se ništa ne može sasvim pouzdano znati jer se pokazalo da su sve ranije 'osnovne' epistemologije nepouzdanе; kako u 'povijesti' ne postoji teleologija pa se zato nijedna verzija 'progresā' ne može braniti na prihvatljiv način; i kako su se pojavili novi društveni i politički ciljevi, u kojima sve važnije mjesto dobivaju ekološki problemi, pa i novi društveni pokreti uopće.«¹⁶²

Prema njemu, da bi taj termin imao neki smisao, trebao bi označavati prelazak iz moderne u to novo doba koje dolazi nakon nje.

»Ako prelazimo u fazu postmodernosti, to znači da nas putanja društvenog razvoja udaljava od institucija modernosti i vodi prema novom i posebnom tipu društvenog poretka. Postmodernizam, kada bi postojao u

¹⁵⁸ Ibid., str. 62.

¹⁵⁹ Ibid., str. 19.

¹⁶⁰ Usp. ibid.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Antoni Giddens [Anthony Giddens], *Posljedice modernosti*, prev. Vesna Biga, Mladen Lazić, Filip Višnjić, Beograd 1998., str. 51–52.

uvjerljivoj formi, mogao bi izražavati svijest o takvom prijelazu, ali ne pokazuje se da on postoji.«¹⁶³

Giddens najprije odbacuje, »kao bezvrijednu za intelektualno razmatranje, ideju da je nemoguće sistematsko znanje o ljudskom djelovanju ili o tendencijama društvenog razvoja«.¹⁶⁴

S druge pak strane, razvoji na koje se pozivaju postmodernisti, »ne vode nas ‘s onu stranu modernosti’, nego nam pružaju potpunije razumijevanje refleksivnosti koja je imanentna samoj modernosti«.¹⁶⁵ Prema Giddensu, raskidi u kritičkom preispitivanju modernosti (kao što su prekid sa stajalištima o povijesti zasnovanima na providnosti, raspad epistemološkog fundamentalizma zajedno s idejom progresa itd.), »treba prije promatrati kao rezultat samorazjašnjavanja modernog mišljenja, u procesu u kojem su očišćeni ostatci tradicije i mišljenja zasnovanih na providnosti«. Stoga, Giddens zaključuje:

»Mi nismo prešli s onu stranu modernosti, nego upravo živimo u fazi njene radikalizacije.«¹⁶⁶

Zato Giddens suvremenu fazu razvoja modernog društva zove kasnom, višom ili radikalnom modernošću.

Uz to, Giddens je razvio i svoju teoriju identiteta, s posebnom pažnjom na razvoj identiteta sebstva (eng. *self-identity*) u moderno doba. On smatra da je identitet sebstva ili samoidentitet moderni fenomen, odnosno da je »traganje za samoidentitetom moderan problem«.¹⁶⁷ Samoidentitet je rezultat refleksivnosti kao bitne dimenzije moderniteta koja prožima sve aspekte svakodnevnog života i sebstva.

»Modernost radikalno mijenja prirodu svakodnevnog društvenog života i utječe na najosobnije aspekte našeg iskustva.«¹⁶⁸

¹⁶³ Ibid., str. 51.

¹⁶⁴ Ibid., str. 52.

¹⁶⁵ Ibid., str. 54.

¹⁶⁶ Ibid., str. 56.

¹⁶⁷ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 2004., str. 74.

¹⁶⁸ Ibid., str. 1.

Ili drugim riječima:

»Refleksivnost moderniteta proteže se u jezgri sebstva.«¹⁶⁹

Giddens upozorava da, iako je sebstvo u fokusu njegovog razmatranja, ono »nije prvenstveno rad iz psihologije«.¹⁷⁰ Objlašnja da u toj knjizi pokušava identificirati neke »strukturirajuće značajke u jezgri modernosti koja stupaju u interakciju s refleksivnošću sebstva«.¹⁷¹

Naravno, svijet visoke modernosti proteže se daleko izvan obzora individualnih djelatnosti, ali »on također duboko ulazi u srce samoidentiteta i osobnih osjećaja«.¹⁷²

Za razliku od tradicionalnih kultura gdje su stvari ostale manje-više iste iz generacije u generaciju, u uvjetima modernosti »promijenjeno sebstvo mora biti istraženo i konstruirano kao dio refleksivnog procesa povezivanja osobne i društvene promjene«.¹⁷³

Ali što je točno samoidentitet ili identitet sebstva?

»Budući da je sebstvo pomalo amorfan fenomen, identitet sebstva ne može se odnositi samo na njegovo trajanje tijekom vremena na način na koji filozofi mogu govoriti o 'identitetu' objekata ili stvari. 'Identitet' sebstva, u kontrastu prema sebstvu kao generičnom fenomenu, pretpostavlja refleksivnu svijest. To je ono 'jest' 'o čemu' je pojedinac svjestan u terminu 'samosvijest'«.¹⁷⁴

Drugim riječima, samoidentitet »nije nešto što je naprosto dano, kao rezultat kontinuiteta sistema-djelovanja pojedinca, nego nešto što se mora rutinski stvarati i održavati u refleksivnim djelatnostima pojedinca«.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Ibid., str. 32.

¹⁷⁰ Ibid., str. 1–2.

¹⁷¹ Ibid., str. 2.

¹⁷² Ibid., str. 12.

¹⁷³ Ibid., str. 33.

¹⁷⁴ Ibid., str. 52.

¹⁷⁵ Ibid.

Giddens je tematizirao i druge vrste društvenih identiteta (slaže se s Jenkinsom da svi ljudski identiteti moraju biti društveni),¹⁷⁶ kao što su rodni¹⁷⁷ i nacionalni identiteti.¹⁷⁸

1.2.5. Doprinos filozofije razmatranju društvenih identiteta

Iako filozofija ima višestoljetnu tradiciju višestranog razmatranja pojma identiteta koja seže do Aristotela, suvremeno inicijalno tematiziranje i raspravljanje problematike društvenih identiteta pokrenuto je, kao što smo vidjeli, u drugoj polovici 20. stoljeća u okviru psihoanalize.

Pri eventualnom pokušaju da se objasni ta, na prvi pogled, čudna pojava, trebalo bi, prije svega, imati u vidu karakter filozofske tradicije razmatranja kategorije identiteta. Kao što je već spomenuto, duga povijest razmatranja pitanja identiteta u tradiciji zapadnoeuropske filozofije od Aristotela do danas jest najvećim dijelom povijest pojma identiteta kao logičke, ontološke i epistemološke kategorije. Ta je pak tradicija teško mogla biti inspirativna za razmatranje problematike društvenih identiteta. Značajan izuzetak iz te tradicije predstavlja povijest razmatranja osobnog identiteta. Ali ta značajna teorijska tradicija koja počinje s Lockeom te traje do danas, isto tako nije bila poticajna pri iniciranju razmatranja problematike društvenih identiteta u 20. stoljeću, usprkos činjenici da je ta razmatranja upravo započeo Erik H. Erikson tematiziranjem pitanja osobnog identiteta. Razlog tome, po svemu sudeći, trebalo bi tražiti u činjenici što je anglosaksonska tradicija razmatranja pitanja osobnog identiteta na tragu Lockeova tvrdoglavo i autistički inzistirala na apstraktnom metafizičkom pojmu osobe koja slični na izoliranu, zatvorenu monadu bez ikakvih odnosa sa svojom društvenom okolinom. Ali, kao što je primijetio Jenkins, ta koncepcija osobnog identiteta, koji je utjelovljen u

¹⁷⁶ Usp. Anthony Giddens, *Sociology*, Polity Press, Cambridge 2011., str. 256.

¹⁷⁷ Usp. *ibid.*, str. 255–257.

¹⁷⁸ Usp. *ibid.*, str. 1042. O pristupu suvremenim sociološkim raspravama problematike identiteta vidi i: Michael Haralambos, Martin Holborn, *Sociology: Themes and Perspectives*, Collins, London 2001., str. 883–933.

sebstvo, u izolaciji od ljudskog svijeta drugih ljudi naprosto ne može biti smisljena pretpostavka.¹⁷⁹

S druge pak strane, ako obratimo pažnju na shvaćanja nekih od najznačajnijih filozofa 20. stoljeća koji su pitanja identiteta razmatrali izvan spomenute teorijske tradicije, moramo konstatirati da ni ona nisu bila posebno produktivne polazne točke za eventualno tematiziranje problematike društvenih identiteta.

Primjerice, kod Ludwiga Wittgensteina nalazimo jednu intrigirajuću ekstremnu poziciju po tom pitanju. Naime, u svom poznatom djelu *Tractatus logico-philosophicus* piše:

»Uzged rečeno: besmislica je reći za *dvije* stvari da su identične, a reći za *jednu* da je identična sama sa sobom ne kazuje baš ništa.«¹⁸⁰

Dakle, pitanje identiteta besmisleno je ili inegzistentno pitanje.

Suprotnu krajnost po tom pitanju imamo u koncepciji Martina Heideggera za kojega je identitet najviša ontološka kategorija. U svom poznatom članku »Načelo identiteta«, razvija shvaćanje o tom pitanju pozivajući se na Parmenida. Kritizira metafiziku koja, po njemu, »predstavlja identitet kao temeljnu crtu bitka«. Po njemu, Parmenidov fragment »to gar auto noe-in estin te kai einai«,¹⁸¹ ipak »kazuje nešto drugo, naime: Bitak – s mišljenjem – pripada istom«. ¹⁸² Heidegger piše:

»Mi moramo priznati: U osvitu mišljenja, mnogo prije negoli je ono došlo do stava identiteta, govori identitet sam, i to u izrijeku koji kaže: Mišljenje i bitak pripadaju istom i to isto su.«¹⁸³

Ili drugim riječima:

»Bitak s mišljenjem pripada identitetu.«¹⁸⁴

¹⁷⁹ Usp. R. Jenkins, *Social Identity*, str. 18.

¹⁸⁰ Ludwig Wittgenstein [Ludwig Wittgenstein], *Tractatus logico-philosophicus*, prev. Gajo Petrović, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo 1987., str. 139.

¹⁸¹ »Isto je, naime, razabiranje (mišljenje) i bitak.«

¹⁸² M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 287–288.

¹⁸³ *Ibid.*, str. 288.

¹⁸⁴ *Ibid.*, str. 295.

Zapravo, iako se Heidegger uporno poziva na Parmenida pri razvijanju svoje koncepcije identiteta, njegovo stajalište više podsjeća na Schellingov pojam apsolutnog identiteta.¹⁸⁵ U svakom slučaju, to Heideggerovo shvaćanje ne može biti od neke pomoći pri razmatranju pitanja društvenih identiteta.

Ipak, među najznačajnijim filozofima 20. stoljeća bilo je i onih koji su itekako imali smisla za društvene i povijesne dimenzije pitanja identiteta. Tu bi, prije svega, trebalo spomenuti Theodora Adorna, koji je po nekim autorima najbrikljantniji i najsvestraniji predstavnik takozvane Frankfurtske škole.¹⁸⁶ Razni aspekti pojma identiteta mogu se sresti skoro u svim brojnim Adornovim djelima, bilo kao aspekti ostalih pitanja,¹⁸⁷ bilo da su eksplicitno tematizirani kao važna ili sudbonosna pitanja zapadnoeuropskog mišljenja i civilizacije. Obratit ćemo posebnu pažnju na ta pitanja, tj. na knjige *Dijalektika prosvjetiteljstva*,¹⁸⁸ koju je Adorno napisao zajedno s Maxom Horkheimerom, *Filozofska terminologija*,¹⁸⁹ a osobito na njegovo djelo *Negativna dijalektika*,¹⁹⁰ koje ima središnju važnost ne samo za pitanja identiteta nego i za Adornovu filozofiju uopće.¹⁹¹

Tako se u *Dijalektici prosvjetiteljstva* eksplicitno naglašava društveni i povijesni karakter identiteta. Naime, u okviru raz-

¹⁸⁵ Usp. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1986.

¹⁸⁶ Usp. Ted Honderich (ur.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, New York 1995., str. 7.

¹⁸⁷ Vidi: Theodor W. Adorno, *Tri studije o Hegelu*, prev. Aleksa Buha, Veselin Masleša, Sarajevo 1972.; Theodor W. Adorno, *Estetička teorija*, prev. Kasim Prohić, Nolit, Beograd 1979.; Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: refleksije iz oštećenog života*, prev. Aleksa Buha, Veselin Masleša, Sarajevo 1987.

¹⁸⁸ Usp. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, prev. Nadežda Čaćinović-Puhovski, Veselin Masleša, Sarajevo 1974.

¹⁸⁹ Teodor V. Adorno [Theodor W. Adorno], *Filozofska terminologija: uvod u filozofiju*, prev. Slobodan Novakov, Svjetlost, Sarajevo 1986.

¹⁹⁰ Theodor W. Adorno, *Negativna dijalektika*, prev. Nadežda Čaćinović-Puhovski, Žarko Puhovski, BIGZ, Beograd 1979.

¹⁹¹ Usp. Peter Schiefelbein, »Adorno's Negative Dialectics«, u: Willem van Reijen et al. (ur.), *Adorno: An Introduction*, prev. Dieter Engelbrecht, Pennbridge Books, Philadelphia 1992., str. 61.

matranja kontroverzne povijesti europskog prosvjetiteljstva od Homera do modernog društva, u toj se knjizi obraća pažnja i na povijesni proces individuiranja, tj. na razvoj jastva ili osobe. Pri tome, Horkheimer i Adorno jasno naglašavaju kako je jastvo povijesna kategorija, tj. rezultat povijesnog razvoja.

»Čovječanstvo je moralo proći strašne stvari prije no što je stvoreno jastvo, identični, muževni, strahoviti karakter ljudi, a nešto se od toga ponavlja u svakom djetinjstvu. Napor da se održi ono 'ja' prati ga na svim stupnjevima njegova razvoja i uvijek je iskušenje da se ono izgubi bilo povezano sa slijepom odlučnošću da se održi.«¹⁹²

Homerov Odisej prvi je europski junak te povijesne drame.

»U mnoštvu smrtnih opasnosti kroz koje je morao proći, u njemu se učvrstilo jedinstvo vlastitog života, identičnost osobe.«¹⁹³

Prosvjetiteljstvo je trebalo osloboditi ljude. To je bio njegov cilj.

»Program prosvjetiteljstva bio je osloboditi svijet od začaranosti.«¹⁹⁴

Ali »dokraja prosvjetljeni svijet sija u znamenju trijumfnog zla«.¹⁹⁵ Vođeno logikom vladanja prirodom ono je odalo samo sebe.

»Svaki pokušaj da se slomi prirodna prisila uništavanjem prirode samo se još dublje zapliće o prirodnu prisilu.«¹⁹⁶

Tako, prema Horkheimeru i Adornu, »prosvjetiteljstvo je, bez obzira spram samoga sebe, razorilo i posljednji ostatak vlastite samosvijesti«.¹⁹⁷

Ili drugim riječima:

»Ljudi se na putu novovjekovne znanosti odriču smisla.«¹⁹⁸

¹⁹² M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, str. 47.

¹⁹³ Ibid., str. 45–46.

¹⁹⁴ Ibid., str. 17.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid., str. 27.

¹⁹⁷ Ibid., str. 18.

¹⁹⁸ Ibid., str. 19.

U okviru takvoga razvoja povijesti europskog prosvjetiteljstva odvija se i kontroverzni proces individuiranja, tj. razvoja jastva ili osobnog identiteta. Naime, »današnji životni poredak jastvu ne ostavlja nikakav slobodan prostor za duhovne konzekvence«. Kao rezultat toga, današnje društvo proizvodi sljedbenike »bez vlastitoga jastva«. Stoga, autori *Dijalektike prosvjetiteljstva* mogu zaključiti:

»Današnje nas propadanje individualnosti ne naučava samo da tu kategoriju valja razumjeti historijski nego budi i sumnju u njezinu pozitivnu bit.«¹⁹⁹

Naime, »individualnost je ujedno i rezultat upravo onih mehanizama od kojih čovječanstvo valja emancipirati«. ²⁰⁰ Ili drugim riječima:

»Otvrdnuta individua predstavlja ono bolje samo spram otvrdnutog društva, a ne apsolutno.«²⁰¹

Adorno dosta pažnje poklanja pojmu identiteta i u svojoj posthumno objavljenoj knjizi *Filozofska terminologija*. Tu podvrgava oštroj kritici ono što naziva mišljenjem identiteta, koje je, po njemu, pozicija idealizma.

»Svugdje tamo gdje stavljam identitet, gdje polazim od identiteta, tamo tvrdim da su mišljenje i bitak, tako se to kaže u interpretaciji one sporne Parmenidove izreke, isto. (...) Mišljenje identiteta, zapravo, znači zahtijevati primat subjektiviteta. To je, dakle, taj izričiti pojam idealizma, koji, razumije se, ide mnogo dalje nego neka puka filozofska škola.«²⁰²

Ali Adorno svoju kritiku mišljenja identiteta razvija, prije svega, na primjeru klasičnoga njemačkog idealizma.

No najtemeljitiju i najradikalniju kritiku te tendencije mišljenja identiteta Adorno provodi u svom djelu *Negativna dijalektika*. Ta tendencija mišljenja identiteta prisutna je u cijeloj tradiciji zapadnoeuropske misli, ali Adorno posebnu pažnju poklanja klasičnom njemačkom idealizmu, a unutar te filozo-

¹⁹⁹ Ibid., str. 263.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid., str. 264.

²⁰² T. V. Adorno [T. W. Adorno], *Filozofska terminologija*, str. 268.

fije identiteta njegova je kritika usmjerena ponajviše na Hegela, »čija je dijalektika željela imati sve, željela biti i *prima philosophia* te je u principu identičnosti, apsolutnom subjektu, to doista i bila.«²⁰³

Adornova je kritika dijalektička, ali dijalektika kod njega ima drugačije značenje nego u prethodnoj tradiciji. Već na početku te svoje knjige naglašava:

»Formulacija ‘negativna dijalektika’ kosi se s tradicijom. Dijalektika već kod Platona smjera tome da se negacijom kao sredstvom mišljenja uspostavi nešto pozitivno; to je kasnije pregnantno izraženo figurom negacije negacije. Ova knjiga nastoji osloboditi dijalektiku takve afirmativne biti, a da ona pri tom ne izgubi svoju određenost. Jedna je od namjera ove knjige razvijanje njenog paradoksalnog naslova.«²⁰⁴

Za razliku od te tradicije, Adorno obraća pažnju na ono negativno, neidentično. Na taj način razotkriva neodrživost identificirajućeg mišljenja, koje nastoji po svaku cijenu ono pojedinačno, posebno, negativno ili neidentično nasilno supsumirati unutar lažnog prinudnog identiteta. Stoga je njegova dijalektika negativna.

»Njezino ime ponajprije govori samo o tomu da predmeti nisu iscrpljeni svojim pojmom, da dolazi do proturječnosti spram baštinjene norme *adaequatio*.«²⁰⁵

Dakle:

»Dijalektika je konzekventna svijest o neidentičnosti. Ona ne zauzima neko stanovište unaprijed.«²⁰⁶

Ili drugim riječima:

»Šarka negativne dijalektike postavljena je tako da okrene pravac te pojmovnosti, da je okrene neidentičnome. Pomoću uvida u konstitutivni karakter onog nepojmovnoga u pojmu razbija se prinudna identičnost koju pojam bez takve zaustavljajuće refleksije donosi.«²⁰⁷

²⁰³ T. W. Adorno, *Negativna dijalektika*, str. 49.

²⁰⁴ Ibid., str. 23.

²⁰⁵ Ibid., str. 26.

²⁰⁶ Ibid., str. 27.

²⁰⁷ Ibid., str. 33.

Prema Adornu, u tome bi se trebao sastojati i interes ili zadaća filozofije u naše vrijeme:

»Filozofija, s obzirom na povijesno stanje, nalazi svoj istinski interes tamo gdje je Hegel, u skladu s tradicijom, izjavljivao da je nezainteresiran: u bespojmovnome, pojedinačnome i posebnome; u onome što se sve od Platona po kratkom postupku odbacivalo kao prolazno i beznačajno i na što Hegel lijepi etiketu lijene egzistencije.«²⁰⁸

Razvijajući tu svoju kritiku, Adorno u svakoj prilici jasno naglašava razliku svoje pozicije spram Hegela. Za njega, dijalektika kao postupak znači da se misli u proturječnostima.

»A takva dijalektika nije više spojiva s Hegelom. Njezino kretanje ne tendira identičnosti u diferenciji svakog predmeta od svojeg pojma; identičnost joj je dapače sumnjiva.«²⁰⁹

Naime, nakon što na drugom mjestu podvlači da ideja njegove negativne dijalektike »imenuje diferenciju spram Hegela«, ²¹⁰ objašnjava:

»Kod njega identičnost i pozitivnost koincidiraju; uključivanje svega neidentičnoga i objektivnoga u subjektivnost, proširenu i uzdignutu do apsolutnog duha trebalo je dovesti do pomirenja.«²¹¹

Ali ta tendencija postiže upravo suprotno, tj. ona reproducira i učvršćuje proturječnost i antagonizam.

»Upravo nezasitan princip identičnosti, zbog zatumljivanja onoga što proturječi, ovjekovječuje antagonizam. Ono što ne tolerira ništa što je različito od njega, podriva pomirenje, neopravdano smatrajući sebe takvim pomirenjem. Nasilje izjednačavanja reproducira ono proturječje koje želi izbrisati.«²¹²

Adorno prati tu tendenciju mišljenja identiteta i u filozofiji 20. stoljeća na primjeru nekih od najpoznatijih autora kao što su Husserl, Heidegger i Sartre.

²⁰⁸ Ibid., str. 29.

²⁰⁹ Ibid., str. 130.

²¹⁰ Ibid., str. 128.

²¹¹ Ibid.

²¹² Ibid.

Kao što se može vidjeti, Adorno i Horkheimer su pitanja identiteta tematizirali skoro u isto vrijeme kada je to učinio Erik H. Erikson. Štoviše, njima treba priznati izvjesnu vremensku prednost jer su oni svoju *Dijalektiku prosvjetiteljstva* napisali 1944., a objavili 1947. godine, dakle nekoliko godina prije Eriksonove knjige *Djetinjstvo i društvo* (1950.). No iako je njihova knjiga imala značajnog odjeka, ona je imala daleko manji utjecaj u kasnije pokrenutoj debati o društvenim identitetima u usporedbi sa spomenutom Eriksonovom knjigom koja je, prema povjesničarima ideja, bila od presudnog značenja za iniciranje razmatranja te problematike u društvenim znanostima i humanističkim disciplinama u drugoj polovici 20. stoljeća. Zapravo, usprkos tome što je problematika individuiranja i osobnog identiteta jedna od glavnih linija razmatranja u *Dijalektici prosvjetiteljstva*, ona je izvođena na takvoj teorijskoj razini koja, izgleda, nije bila osobito prijemčiva za širu akademsku zajednicu u SAD-u. Pored toga, iako su Horkheimer i Adorno to svoje zajedničko djelo napisali u vrijeme njihovog boravka u SAD-u, pri tome itekako imajući u vidu situaciju američkog društva (na primjer, razmatranje o kulturnoj industriji jedna je od glavnih tematskih linija te knjige, a ima u vidu, prije svega, »američko iskustvo«), oni su svoje razmatranje pitanja *Dijalektike prosvjetiteljstva*, uključujući i pitanja individuiranja i osobnog identiteta, smjestili u širi povijesni kontekst zapadnoeuropske misli i civilizacije.

S druge pak strane, Erikson u svojoj knjizi *Djetinjstvo i društvo* ima u vidu, prije svega, situaciju suvremenog američkog društva. Izgleda da je njegova psihoanaliza ipak imala prikladniji konceptualni instrumentarij za identificiranje i artikuliranje problema identiteta onako kako se on tada pojavio u formi krize identiteta u tadašnjem američkom društvu.

Još veće poteškoće s recepcijom imat će kasnije Adornova *Negativna dijalektika*. Naime, čak i neki od Adornovih sljedbenika ili dobronamjernih recenzenata, primijetili su da je to djelo »neugodno« teško štivo.²¹³ Što se pak tiče Adornovih kri-

²¹³ Usp. Nadežda Čačinović-Puhovski, »Pozicija Adornove *Negativne dijalektike*«, u: Theodor W. Adorno, *Negativna dijalektika*, prev. Nadežda Čačinović-Puhovski, Žarko Puhovski, BIGZ, Beograd 1979., str. 5–20.

tičara, tipičan je primjer Leszek Kołakowski, koji je pisao da je *Negativna dijalektika* »utjelovljena antinomija: filozofska knjiga o nemogućnosti pisanja filozofske knjige« ili »simptom potpunog raspada literarne forme«. ²¹⁴ Ali pravi razlog takvoj iziritiranosti Kołakowskoga zapravo leži u samoj Adornovoj poziciji negativne dijalektike. Nakon pokušaja prikaza Adornove koncepcije, koji je nerijetko simplificirajući i nekorektan, Kołakowski zaključuje:

»U stvarnosti, ako bismo iz te filozofije htjeli izvući intelektualne i praktične direktive, one bi se svodile na sljedeće: 'moramo misliti vrlo intenzivno, ali ne zaboravljamo da u mišljenju nemamo od čega početi' i 'da se moramo boriti s reifikacijom i prometnom vrijednošću'.« ²¹⁵

Naravno, takvo pojednostavljeno prikazivanje filozofskih autora moralo je izazvati brojne kritike. ²¹⁶

No po svemu sudeći, Kołakowski izgleda nije bio zabrinut za moguće kritike njegovog tako pojednostavljenog pristupa jednoj od najznačajnijih filozofskih knjiga 20. stoljeća, nego je, prije svega, imao u vidu onu publiku koja cijeni upravo takvu »obradu« Adorna i drugih autora marksističke provenijencije. ²¹⁷ Zapravo, Kołakowskijeva iziritiranost i konzekventno pojednostavljeno i karikirano prikazivanje Adornove koncepcije negativne dijalektike posve je razumljivo ako se ima u vidu da ona itekako pogađa takav pristup i poziciju autora

²¹⁴ Lešek Kolakowski [Leszek Kołakowski], *Glavni tokovi marksizma*, sv. 3, prev. Risto Tubić, BIGZ, Beograd 1985., str. 405.

²¹⁵ Ibid., str. 416.

²¹⁶ U hrvatskom govornom području po tom pitanju vrijedi spomenuti rad Lina Veljaka »Kołakowski: jedan primjer kritike Marxa i marksizma«, u kojem podrobno analizira takav simplificirajući zdravorazumski pristup Marxu i drugim autorima marksističke tradicije. Usp. Lino Veljak, *Horizont metafizike: prilozi kritici ideologijske svijesti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988., str. 91–105.

²¹⁷ Primjerice, Alfred Jules Ayer kao dostignuće hvali takav pristup Kołakowskoga kada svoju odluku da u svojoj knjizi *Philosophy in the Twentieth Century* (1982.) ne uključi nijednog autora »neo-marksizma« opravdava sljedećim riječima: »A ako nisam ništa rekao o neo-marksizmu, to nije zato što nisam uspio naći bilo što vrijedno u spisima takvih filozofa kao što su Georg Lukács i Lucien Goldmann, nego zato što sam smatrao da nisam u stanju ništa bolje učiniti od obrade tih autora koju je Leszek Kołakowski izveo u trećem tomu svojih *Glavnih tokova marksizma*.« Alfred Jules Ayer, *Filozofija u dvadesetom vijeku*, prev. Risto Tubić, Svjetlost, Sarajevo 1990., str. 6.

Glavnih tokova marksizma. Adorno je, izgleda, imao u vidu upravo takvu vrstu kritike svoje pozicije kada je pisao:

»Dijalektika koja nije više 'pričvršćena' uz identičnost provocira prigovore; tamo gdje nije riječ o pomanjkanju tla, a taj se prigovor raspoznaje po svojim fašističkim plodovima, govori se o izazivanju vrtoglavice.«²¹⁸

Kao što znamo, skoro od samog početka spomenute debate o pitanjima identiteta, tom problematikom bile su zaintrigirane i društvene znanosti, prije svega sociologija, istraživanja nacionalizma i etniciteta, politologija, antropologija, kulturna i medijska istraživanja itd., koje su uskoro počele dominirati suvremenim razmatranjima o problematici društvenih identiteta. Filozofija je, izgleda, na početku bila skeptična ili rezervirana prema toj novoj fascinirajućoj modi identiteta. No kasnija tematiziranja i razmatranja pitanja identiteta brojnih filozofskih autora, kao što su Paul Ricœur, Jürgen Habermas, Michel Foucault, Jacques Derrida, Charles Margrave Taylor i drugi, dala su veoma značajan doprinos suvremenoj debati o problematici društvenih identiteta.

Jürgen Habermas jedan je od prvih značajnih filozofa koji su se upustili u taj dijalog o problematici društvenih identiteta s autorima raznih akademskih disciplina i teorijskih orijentacija. S jedne strane, Habermas u nekim aspektima nastavlja na tragu problemskih preokupacija Horkheimera i Adorna, kao što su, na primjer, tematske linije individuiranja, osobnog identiteta ili pitanje mogućnosti umnog društvenog identiteta. Ali u isto vrijeme, i upravo na svojim razmatranjima o nekim od tih pitanja, udaljava se od osnivača kritičke teorije i otvoreno priznaje ili naglašava različitost svog pristupa tim pitanjima u odnosu na svoje prethodnike, a prije svega u odnosu na Adorna. Tako već na početku teksta »Razvitak morala i identitet jastva«,²¹⁹ nakon što se usput kritički distancirao od dviju izjava Herberta Marcusea i Adorna o srozavanju individue u suvremenom društvu, piše:

²¹⁸ T. W. Adorno, *Negativna dijalektika*, str. 47.

²¹⁹ Jürgen Habermas, *Prilog rekonstrukciji istorijskog materijalizma*, prev. Slobodan Novakov, Veselin Masleša, Sarajevo 1985., str. 53–82.

»Tezu o kraju individuuma na ovom mjestu ne bih razrađivao; meni se čini da su Adorno i Marcuse dopustili da ih jedno suviše pregnantno opažanje i suviše pojednostavljena interpretacija određenih tendencija navede na to, da razviju jedan lijevi pandan svojevremeno omiljenoj teoriji totalitarne vladavine. Takve izjave spominjem samo da bih podsjetio na to kako se kritička teorija društva čvrsto drži pojma autonomnog jastva još i onda, kad postavlja tmurnu prognozu da ovo jastvo gubi svoju bazu.«²²⁰

Isto je tako, prema Habermasu,

»... Adorno uvijek odbijao neposredno eksplicirati normativni sadržaj osnovnih kritičkih pojmova. Smatrao je lažnim pozitivitetom navoditi u čemu se sastoje strukture koje u totalnom društvu zakržljaju na jastvu.«²²¹

No iako je Adorno »imao dobre razloge za svoje odbijanje da ispuni zahtjev za pozitivnom verzijom društvene emancipacije i autonomije jastva«,²²² on se ipak nije uvijek opirao tome »da se u kritičkoj namjeri opravdaju upotrijebljeni pojmovi«. ²²³ Kao primjer citira sljedeće mjesto iz *Negativne dijalektike*:

»Slobodni su subjekti, prema Kantovu modelu, ako su svjesni sami sebe, ako su identični sa sobom; a u takvom identitetu opet i neslobodni, ako podlegnu njegovoj prinudi i ako ga perpetuiraju.* Neidentični su oni kao neidentična, difuzna priroda, a ipak su kao takvi slobodni jer se u poticajima koje prevladavaju oslobađaju i prinudnog karaktera identiteta.«

Habermas nastavlja:

»To mjesto čitam kao aporetско razvijanje odredbi jednog identiteta jastva, identiteta koji omogućava slobodu, a da za to ne zahtijeva cijenu nesreće.«²²⁴

²²⁰ Ibid., str. 55–56.

²²¹ Ibid., str. 56.

²²² Ibid.

²²³ Ibid.

* Tu su važnu rečenicu Nadežda Čaćinovič-Puhovski i Žarko Puhovski prevodili na sljedeći način: »Subjekti su, po Kantovom modelu, slobodni utoliko ukoliko su svjesni samih sebe, sa sobom identični; a u takvoj identičnosti opet i neslobodni, utoliko ukoliko su podređeni njezinoj prinudi i tu prinudu perpetuiraju.« T. W. Adorno, *Negativna dijalektika*, str. 246.

U sljedećoj se rečenici Habermas ne ustručava jasno naglasiti svoju različitu poziciju u odnosu prema Adornu:

»Pokušat ću taj dijalektički pojam identiteta jastva iskazati grubljim sredstvima sociološke teorije djelovanja i bez straha od lažnog pozitiveta tako da više neprikrivan normativni sadržaj može biti preuzet u empirijske teorije i da predložena rekonstrukcija toga sadržaja bude pristupačna za indirektno preispitivanje.«²²⁵

To jasno distanciranje od glavnih predstavnika prve generacije kritičke teorije, Habermas razvija u oštrije intoniranu kritiku u svojoj knjizi *Filozofski diskurs moderne*. Već u prvom paragrafu svoga predavanja »Ispreplitanje mita i prosvjetiteljstva: Horkheimer i Adorno«, Habermas nagovještava ton i smjer svoje kritike:

»*Tamni* su pisci građanstva kao što su Machiavelli, Hobbes, Mandeville oduvijek očaravali Horkheimera obuzetog Schopenhauerom. No i oni su još mislili konstruktivno. Iz njihovih su disharmonija još uvijek vodili pravci Marxovoj teoriji društva. *Crni* su pisci građanstva, prije svih Marquis de Sade i Nietzsche, prekinuli te veze. Na njih se nadovezuju Horkheimer i Adorno u *Dijalektici prosvjetiteljstva*, njihovoj najernjoj knjizi da bi proces samorazaranja prosvjetiteljstva doveli do pojma. Prema svojim analizama nisu se više smjeli nadati njegovoj odrješujućoj snazi. Vođeni Benjaminovom ironičnom nadom beznadnih ipak nisu htjeli napustiti rad pojma koji je postao paradoksalnim. To raspoloženje, taj stav nije više onaj naš. Pa ipak se šire raspoloženja i stavovi, u znaku poststrukturalistički obnovljenog Nietzschea, koji su do brkanja slični ovome. Htio bih predusresti to brkanje.«²²⁶

Ovdje se ne možemo upustiti u detaljniju analizu toga Habermasova prikaza *Dijalektike prosvjetiteljstva*, ali i kratko spominjanje nekih njegovih aspekata ili momenata mogu nam dati jednu ideju o smjeru te dalekosežne kritike Horkheimera i Adorna. Tako, prema Habermasu,

»... kritička se teorija u krugu oko Horkheimera najprije razvijala s ciljem da razradi politička razočaranja zbog izostale revolucije na Zapadu,

²²⁴ J. Habermas, *Prilog rekonstrukciji istorijskog materijalizma*, str. 56.

²²⁵ *Ibid.*, str. 56–57.

²²⁶ Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, prev. Igor Bošnjak, Globus, Zagreb 1988., str. 104.

zbog staljinističkog razvoja u Sovjetskoj Rusiji i zbog pobjede fašizma u Njemačkoj. Ona je trebala objasniti promašaj marksističkih prognoza, a da ipak ne prekine s marksističkim intencijama.«²²⁷

Ali to je povjerenje u umski potencijal građanske kulture »početkom četrdesetih godina bilo istrošeno toliko da su Horkheimer i Adorno Marxovu kritiku ideologije smatrali iscrpljenom«. ²²⁸ Kao posljedica toga, ta kritika ideologije »tada ne zadržava ništa na što bi mogla apelirati«. ²²⁹ Naime,

»Horkheimer i Adorno vide da su uzdrmane osnove kritike ideologije – a ipak bi se htjeli pridržavati fundamentalne figure prosvjetiteljstva. Tako ono što je prosvjetiteljstvo izvršilo na mitu još jedanput primjenjuju na proces prosvjetiteljstva u cjelini. Okrećući se protiv uma kao osnove svoga vlastita važenja kritika postaje totalnom.«²³⁰

Zbog te paradoksalne proturječne pozicije, »oni se odriču teorije i prakticiraju ad hoc određenu negaciju«. ²³¹

Ili drugim riječima, »Horkheimer i Adorno učinili su zaista problematičan potez; oni su se, kao i historizam, prepustili, umjesto da odvagnu razloge koji dopuštaju sumnjati u ovu samu skepsu, bezoprečnoj sumnji u um«. ²³² Krajnja konzekvenca svojevrсна je povijesna ironija:

»Prakticirani je duh proturječja ono što preostaje od 'duha nepopustljive teorije'.«²³³

Ako se vratimo samom problemu identiteta kod Habermasa, tj. njegovom dijalogu s drugim autorima oko toga pitanja, u ranije spomenutom članku »Razvitak morala i identitet jastva« on identificira tri teoretske tradicije u razmatranju pojma identiteta jastva.

²²⁷ Ibid., str. 113.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid., str. 114.

²³⁰ Ibid., str. 114–115.

²³¹ Ibid., str. 123.

²³² Ibid., str. 125.

²³³ Ibid., str. 124.

»Problemi razvitka koji se mogu rasporediti oko pojma identiteta jastva obrađivani su u trima različitim teoretskim tradicijama: u analitičkoj psihologiji jastva (H. S. Sullivan, Erikson); u kognitivističkoj psihologiji razvoja (Piaget, Kohlberg) i u teoriji djelovanja koja je pod utjecajem simboličkog interakcionizma (Mead, Blumer, Goffman i drugi).«²³⁴

Pri razmatranju doprinosa tih autora, Habermas je preokupiran odnosom kognitivnog i moralnog razvoja u procesu formiranja identiteta jastva. Taj identitet

»... naravno, ovisi o određenim kognitivnim pretpostavkama, no on nije odrednica epistemičkog jastva; on se, naprotiv, sastoji u kompetenciji koja se obrazuje u socijalnoj interakciji. Identitet se stvara *podruštvljenjem*, tj. tako što se adolescent, prihvaćanjem simboličkih općenitosti, prvo integrira u jedan socijalni sistem, a kasnije se, *individuira*njem, tj. upravo rastućom neovisnošću o socijalnom sistemu, osigurava i razvija identitet.«²³⁵

No najbolji primjer toga Habermasova dijaloga s drugim autorima oko pitanja osobnog identiteta predstavlja njegova studija o Georgeu Herbertu Meadu.²³⁶ Ali zašto je Habermas izabrao Meada kao polaznu točku da bi razvio svoja razmatranja o problematici individuiranja i osobnog identiteta? Prema njemu, u socijalnoj psihologiji Meada iniciran je »jedini obećavajući pokušaj da se pojmovno obuhvati čitav značenjski sadržaj društvenog individualiziranja.«²³⁷ Zapravo, moglo bi se reći da je Mead »razotkrio intersubjektivnu jezgru Ja.«²³⁸ Stoga, on nudi pojmovni instrumentarij za adekvatno zahvaćanje problematike socijalizacije ili društvenog individualiziranja.

»S intersubjektivistički shvaćenim pojmom 'identiteta', – Mead nudi sredstvo za precizno razlikovanje kontrarnih aspekata društvenog individualiziranja.«²³⁹

²³⁴ J. Habermas, *Prilog rekonstrukciji istorijskog materijalizma*, str. 57.

²³⁵ Ibid., str. 59.

²³⁶ Usp. Jürgen Habermas, »Individuiranje kroz područjavanje: o teoriji subjektivnosti Georgea Herberta Meada«, u: Jürgen Habermas [Jürgen Habermas], *Postmetafizičko mišljenje: filozofski članci*, prev. Aleksandra Kostić, Beogradski krug, Beograd 2002., str. 206–266.

²³⁷ Ibid., str. 208.

²³⁸ Ibid., str. 263.

²³⁹ Ibid., str. 256.

Prije no što se upustio u detaljnu analizu razvoja Meadove teorije subjektivnosti, Habermas daje kratak osvrt moderne povijesti pojmova individue i individualnosti, počevši od Descartesa pa do Husserla i Sartrea. Ta je povijest dominantno povijest podcjenjivanja individualnosti koja »izražava ne samo društveno uvjetovanu ideologiju nego i jednu filozofsku nevolju«. ²⁴⁰ Tim nas prikazom Habermas želi podsjetiti

»... na to kako je 'individualna sućina /Wesen/' – već i sam izraz otkriva da je u pitanju paradoks – izmicala osnovnim pojmovima metafizike, čak i onda kada je ta bila u vidu filozofije svijesti.« ²⁴¹

Unutar te kratke povijesti spomenutih pojmova, izdvaja Humboldta i Kierkegaarda, koji su

»... u povijesno promijenjenoj perspektivi prihvatili dvije teme koje je u igru uveo Fichte: jedna je individualnost i jezička intersubjektivnost, a druga je individualnost i identitet životne povijesti.« ²⁴²

Na njih se potom nadovezuje Mead kako bi razvio svoju teoriju subjektivnosti i individuiranja.

»Dalekosežniju zaslugu Meada, vidim u tome što je preuzeo motive koji postoje kod Humboldta i Kierkegaarda: individuiranje nije predstavljeno kao samorealiziranje samodjelatnog subjekta, ostvareno u izoliranosti i slobodi, nego kao jezično posredovan proces područstvljavanja i istovremene konstitucije životne povijesti, svjesne same sebe.« ²⁴³

Dakle, moglo bi se reći da je Mead bio prvi »koji je razmišljao o tom intersubjektivnom modelu društveno produciranog Ja«. ²⁴⁴

Nadovezujući se na Meada, Habermas predlaže da se pitanja subjektivnosti i individuiranja razmatraju u svjetlu teorije komunikacije, koju je, prema njemu, »Mead još ranije razvio s jednoga drugog metodološkoga stajališta«. ²⁴⁵ U svjetlu te te-

²⁴⁰ Ibid., str. 212.

²⁴¹ Ibid., str. 210.

²⁴² Ibid., str. 224.

²⁴³ Ibid., str. 210.

²⁴⁴ Ibid., str. 230.

²⁴⁵ Ibid., str. 255.

orije, tj. iz perspektive komunikativnog djelovanja, može zaključiti:

»Društvena individualizacija, koju je diferenciranje sustava već odavno pokrenulo, objektivno jest dvostruki fenomen i utoliko je važno pružiti opis koji ga ne svodi samo na jedan njegov aspekt. Tek u mjeri u kojoj je došlo do *racionaliziranja* svijeta života, taj proces može biti i *individuiranje* područstvljenih subjekata – dakle, biti i nešto drugo osim singularizirajućeg oslobođenja sustava osobnosti kojim se samorefleksivno upravlja.«²⁴⁶

Habermas svoju koncepciju identiteta razvija dalje u razmatranjima o društvenom identitetu, tj. o tome mogu li moderna kompleksna društva izgraditi umni identitet. On upozorava da

»... društvo njemu pripisani identitet nema u onom trivijalnom smislu, kao, recimo, neki predmet koji različiti promatrači mogu identificirati kao isti predmet i onda kad ga opažaju i opisuju na različit način.«²⁴⁷

Dakle, kad govorimo o umnom identitetu, »onda to ukazuje, osim toga, na jedan normativni sadržaj toga pojma«.²⁴⁸ Pri tome, Habermas polazi od Hegela koji je govorio o »lažnom identitetu«, »kad se jedinstvo životnog sklopa koji se raspada u svoje momente može održati još samo silom«.²⁴⁹

Prema Habermasu, »u posljednjih 150 godina probila su se dva oblička kolektivnog identiteta: ne ustavna država, nego nacija i partija«,²⁵⁰ ali povijesno nas iskustvo uči da obje te forme ne mogu poslužiti kao platforme za formiranje novog, umnog identiteta društva koji bi se gradio na univerzalističkim vrijednostima čovječanstva.²⁵¹ Nakon svega toga, Habermas može zaključiti:

²⁴⁶ Ibid., str. 262–263.

²⁴⁷ Jürgen Habermas, »Mogu li kompleksna društva izgraditi umni identitet?«, u: Jürgen Habermas, *Prilog rekonstrukciji istorijskog materijalizma*, prev. Slobodan Novakov, Veselin Masleša, Sarajevo 1985., str. 83–113. Vidi i: Jürgen Habermas [Jürgen Habermas], »O društvenom identitetu«, *Ideje* (1975) 5–6, str. 103–115.

²⁴⁸ J. Habermas, *Prilog rekonstrukciji istorijskog materijalizma*, str. 83.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid., str. 101.

²⁵¹ Usp. ibid., str. 101–102.

»Novi identitet jednoga društva koje bi prelazilo granice država ne može se vezivati niti za određen teritorij niti se može oslanjati na neku određenu organizaciju.«²⁵²

Taj novi identitet, također, ne može više biti određivan ni pripadnostima ni članstvima (primjerice, državljanstvo, članstvo u stranci itd.).²⁵³ Stoga se

»... o kolektivnom identitetu danas može misliti samo u refleksivnom obliku, naime tako, da je on *zasnovan u svijesti o općim i istim šansama sudjelovanja u takvim procesima komuniciranja u kojima se obrazovanje identiteta odvija kao kontinuirani proces učenja*.«²⁵⁴

Sličnu formulaciju o tom pitanju nalazimo u drugom Habermasovu članku o društvenom identitetu, gdje naglašava da bi taj novi identitet

»... bio identitet bez predrasuda o svom sadržaju i neovisan o partikularnim organizacijskim tipovima, identitet zajednice onih koji se angažiraju u diskurzivnoj i eksperimentalnoj formaciji identitetom usuglašenog znanja na bazi kritičkog usvajanja tradicije kao i umetaka iz znanosti, filozofije i umjetnosti.«²⁵⁵

Cjelokupno impresivno djelo Paula Ricœura, jednoga od najvećih filozofa našeg vremena,²⁵⁶ rezultat je strpljivog permanentnog dijaloga s autorima iz različitih disciplina i teorijskih orijentacija. Kao što je rečeno,

»... Ricœurov projekt od 1950-ih bio je posredovanje u ‘konfliktu interpretacija’ koji se razvio između raznih škola u lingvistici, hermeneutici i teoriji književne kritike.«²⁵⁷

Stoga, ne iznenađuje što je Ricœur bio zaintrigiran i pitanjima identiteta pa se konzekventno upustio u dug, sistematičan i metodološki organiziran dijalog o toj problematici s broj-

²⁵² Ibid., str. 107.

²⁵³ Usp. ibid.

²⁵⁴ Ibid., str. 107–108.

²⁵⁵ J. Habermas, »O društvenom identitetu«, str. 115.

²⁵⁶ Usp. Muhamedin Kullashi, *Gjurmë dhe pyetje [Tragovi i pitanja; prev. I. B.]*, Asdreni, Skopje 2007., str. 16.

²⁵⁷ T. Honderich (ur.), *The Oxford Companion to Philosophy*, str. 774.

nim misliteljima i autorima od antike pa do našeg vremena. Kao rezultat njegovih dugogodišnjih razmatranja problematike identiteta i drugih graničnih pitanja imamo neka od najznačajnijih djela suvremene filozofije o tome. Tu, prije svega, treba spomenuti knjige *Soi-même comme un autre* (1990.), *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (2000.), i *Parcours de la Reconnaissance* (2004.). Ovdje svakako spada i njegovo kapitalno višesveščano djelo *Temps et récit* (1983. – 1985.), na koje se problematski nadovezuju tri spomenute knjige.

Ipak, posebno mjesto u korpusu tih djela pripada knjizi *Soi-même comme un autre*. U njoj Ricœur, u deset problematski povezanih studija, u strateški strukturiranom dijalogu sa svim za tu problematiku relevantnim autorima najrazličitijih teorijskih orijentacija ili disciplina (kao što su semantika, hermeneutika, fenomenologija, filozofija jezika, psihoanaliza itd.), postupno razvija svoja podrobna razmatranja o sebstvu i osobnom identitetu. Pritom, ne ostavlja po strani ni onu anglosaksonsku tradiciju razmatranja osobnog identiteta koju većina suvremenih autora koji se bave tim pitanjima ne uzimaju ozbiljno zbog njezinog tvrdoglavog inzistiranja na pojmu osobe apstrahirane od društvenog konteksta.

Već na početku te svoje knjige, Ricœur identificira razlikovanje između *idem* identiteta i *ipse* identiteta kao ono što je od središnje važnosti za smisleno postavljanje pitanja o osobnom identitetu i njegovom konzekventnom produktivnom razmatranju.²⁵⁸

»Problem osobnog identiteta tvori, po mom mišljenju, privilegirano mjesto konfrontiranja dviju velikih upotreba pojma identiteta, koje sam evocirao mnogo puta, a da ih zapravo nisam tematizirao.«²⁵⁹

Koji su, dakle, ti termini u ovoj konfrontaciji?

»Na jednoj strani, identitet kao *istost* (latinski *idem*, njemački *Gleichheit*, francuski *mêmeté*); na drugoj strani, identitet kao *sebstvo* (latinski

²⁵⁸ Usp. P. Ricœur, *Oneself as Another*, str. 2–4.

²⁵⁹ *Ibid.*, str. 115–116.

ipse, njemački *Selbstheit*, francuski *ipséité*). Ali sebstvo, to sam često tvrdio, nije istost.«²⁶⁰

Zaista, Ricœur ovdje otvara jedno ključno pitanje za razmatranje problematike identiteta jer većina suvremenih autora, koji se bave pitanjima osobnog i drugih društvenih identiteta, ni ne primjećuje taj problem. Posljedica je toga previda da oni obično pokušavaju artikulirati pitanja društvenih identiteta pomoću pojma »istost«. Budući da oni tako ne mogu niti smisleno postaviti pitanja o društvenim identitetima, promašuju njihovu bitnu dimenziju i skončavaju u raznim paradoksima ili u postvarenju raznih aspekata tih identiteta.

Ricœur jedan od primjera takvoga promašenog pristupa pitanju osobnog identiteta nalazi u knjizi *Individuals* poznatoga engleskog filozofa Petera Fredericka Strawsona. Prema Ricœuru, kod Strawsona osoba »radije ostaje na strani stvari o kojima govorimo, nego na strani samih govornika koji određuju sami sebe u govoru.«²⁶¹ Dakle, kod njega

»... 'stvar' je nešto o čemu govorimo. I mi govorimo o osobama, kada govorimo o entitetima koji čine svijet. Govorimo o njima kao o 'stvarima' posebnog tipa.«²⁶²

Naime, u Strawsonovoj strategiji argumentiranja, pravac samodređivanja osobe interceptira se, takoreći »od samoga početka zbog središnje teze koja determinira kriterij za identificiranje bilo čega kao osnovna pojedinačnost (*basic particular*)«.²⁶³ Stoga, prema Ricœuru, »u *Individuals*, pitanje je sebstva prikriveno, u principu, pitanjem istosti u smislu *idem*«.²⁶⁴ Ili drugim riječima:

»Identitet je opisivan kao istost (*mêmeté*), a ne kao sebstvo (*ipséité*).«²⁶⁵

Ustvari, stavljaajući glavni naglasak

²⁶⁰ Ibid., str. 116.

²⁶¹ Ibid., str. 32.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid.

»... ne u *tko* onoga koji govori, nego u *što* pojedinačnosti o kojoj netko govori, uključujući i osobe, cijela analiza osobe kao osnovne pojedinačnosti postavljena je na javnu razinu lociranja stvari u odnosu na prostorno-temporalnu shemu koja ju sadrži.«²⁶⁶

Isti ili sličan problem Ricœur identificira i u knjizi *Essays on Actions and Events* (1980.) Donalda Davidsona, jednoga od najprominentnijih američkih filozofa 20. stoljeća.²⁶⁷ Prema Ricœur, u tom poznatom Davidsonovu djelu, od početka do kraja, radi se »o identitetu u smislu *idem*, a ne o identitetu u smislu *ipse*«. ²⁶⁸

Rješenje toga veoma rasprostranjenog problema u suvremenim razmatranjima o pitanjima društvenih identiteta, prema Ricœur, može se naći uz pomoć narativnog identiteta. Naime, na početku pete studije pod naslovom »Personal Identity and Narrative Identity« naglašava da se najveća praznina u prethodnim poglavljima te njegove knjige odnosi na »temporalnu« dimenziju sebstva i djelovanja.²⁶⁹

»Ono što je bilo izostavljeno na taj način nije samo jedna važna dimenzija među drugima nego jedna cijela problematika, naime ona o osobnom identitetu, koja može biti artikulirana samo u temporalnoj dimenziji ljudske egzistencije. Da bi se popunila ta velika praznina, predlažem ovdje rekonstruiranje teorije naracije, ne više razmatrane iz perspektive njezinog odnosa s konstituiranjem ljudskog vremena, kao što sam učinio u *Temps et récit*, nego iz perspektive njezinog doprinosa konstituiranju sebstva.«²⁷⁰

Ricœur smatra da krajnje živa debata o narativnom identitetu unutar angloameričke filozofije pruža sjajnu priliku za izravno konfrontiranje »razlike između istosti i sebstva, stalno pretpostavljene u prethodnim studijama, ali nikad tematski

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Usp. Jeff Malpas, »Donald Davidson«, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/davidson/> (pristupljeno 6. 5. 2017.).

²⁶⁸ P. Ricœur, *Oneself as Another*, str. 85.

²⁶⁹ Usp. *ibid.*, str. 113.

²⁷⁰ *Ibid.*, str. 113–114.

tretirane«. ²⁷¹ Prema njemu, pravi karakter narativnog identiteta otkriva se »jedino u dijalektici sebstva i istosti«. ²⁷²

Konfrontiranje tih dviju verzija identiteta javlja nam se s problemom trajanja u vremenu. ²⁷³ Dakle, postavlja se pitanje »postoji li forma trajnosti u vremenu koja nije tek shema kategorije supstancije«. ²⁷⁴ Ili drugim riječima,

»... postoji li forma trajnosti u vremenu koja se može povezati s pitanjem 'tko?' i da je utoliko nesvodljivo na bilo koje pitanje 'što?'. Postoji li forma trajnosti u vremenu koja je odgovor na pitanje 'Tko sam ja??'«. ²⁷⁵

Dakle, postavlja se pitanje

»... intervencije narativnog identiteta u konceptualnoj konstituciji osobnog identiteta u formi specifičnog posrednika između pola karaktera, gdje *idem* i *ipse* imaju tendenciju podudaranja, i pola samoodržanja, gdje sebstvo oslobađa sebe od istosti.« ²⁷⁶

Za Ricœura, »karakter« je skup obilježja koja dozvoljavaju reidentificiranje ljudske individue kao iste. ²⁷⁷ Ovdje »navika daje povijest karakteru, ali to je povijest u kojoj sedimentiranje nastoji prikriti inovaciju koja joj prethodi, čak do točke ukidanja potonjega«. ²⁷⁸ Dakle, pomoću te stabilnosti, koja se stvara stečenim navikama i brojnim identificiranjima,

»... karakter osigurava odjednom numerički identitet, kvalitativni identitet, neprekinut kontinuitet kroz promjene i, konačno, trajnost u vremenu koje definira istost.« ²⁷⁹

Drugim riječima, »identitet karaktera izražava određeno prijanjanje onoga 'što?' uz 'tko?'. Karakter je zaista 'što' onoga

²⁷¹ Ibid., str. 114.

²⁷² Ibid., str. 140.

²⁷³ Usp. ibid., str. 117.

²⁷⁴ Ibid., str. 118.

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Ibid., str. 118–119.

²⁷⁷ Usp. ibid., str. 119.

²⁷⁸ Ibid., str. 121.

²⁷⁹ Ibid., str. 122.

‘tko’«. ²⁸⁰ Moglo bi se reći da se ovdje postavlja pitanje »preklapanja ‘tko’ od strane ‘što’, koje klizi od pitanja ‘Tko sam ja?’ natrag na pitanje ‘Što sam ja?’«. ²⁸¹

Ipak, to preklapanje *ipse* od *idem* nije takvo da bismo dignuli ruke od bilo kakvog pokušaja razlikovanja između njih. ²⁸² Primjerice, kada povjesničar Fernand Braudel svojoj knjizi daje naslov *Identitet Francuske*, on, naravno, pokušava izdvojiti one trajne, čak permanentne, karakteristične osobine po kojima možemo prepoznati Francusku kao kvazikarakter. ²⁸³

»Ali odvojene od povijesti i geografije, nešto što taj veliki povjesničar ne čini, te bi osobine bile očvrsnute i mogle bi se eksploatirati od najštetnijih ideologija ‘nacionalnog identiteta’«. ²⁸⁴

Stoga je zadatak reflektiranja o narativnom identitetu balansiranje,

»... na jednoj strani, nepromjenjivih osobina koje taj identitet duguje usidrenju povijesti života u karakter i, na drugoj strani, onih osobina koje teže odvajanju identiteta sebstva od istosti karaktera.« ²⁸⁵

Zapravo, postoji jedan drugi model permanentnosti u vremenu osim karaktera. ²⁸⁶ To je držanje dane riječi ili obećanja. Ricœur u tome vidi amblematičnu figuru jednog identiteta koji je polarno suprotan onome koji je opisan u amblematičnoj figuri karaktera. ²⁸⁷ Prema njemu, držanje dane riječi

»... izražava *samo-postojanost (self-constancy)* koja se ne može upisati, kao kod karaktera, unutar dimenzije nečega uopće, nego samo unutar dimenzije ‘tko?’«. ²⁸⁸

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Usp. ibid.

²⁸³ Usp. ibid., str. 123.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Usp. ibid.

²⁸⁷ Usp. ibid.

²⁸⁸ Ibid.

U tom slučaju možemo vršiti jasnu distinkciju između identiteta sebstva i identiteta istog, s obzirom na to da se tu pojam identiteta koristi u kontekstu u kojem se te dvije vrste identiteta prestaju preklapati i počinju se čak potpuno razdvajati jedna od druge, otkrivajući da je sebstvo jastva odvojeno od njegove osnove u istosti.²⁸⁹

U slučaju dane riječi, javlja se etička dimenzija osobnog identiteta, s obzirom na to da se tu na »sceni« pojavljuje/pojavljaju Drugi/drugi u odnosu prema kojem/kojima definiramo naš osobni identitet u formi obećanja. Pritom, nije neophodno da naša dana riječ ili obećanje ima smisla. Dostatno je prikladno etičko opravdanje, »koje se može izvesti iz obveze da se zaštiti institucija jezika i odgovori na povjerenje koje drugi stavlja u moju vjernost«.²⁹⁰ To etičko opravdanje »razvija svoje temporalne implikacije, naime modalitet permanentnosti u vremenu, koji je u stanju stajati kao polarna suprotnost prema permanentnosti karaktera«.²⁹¹ Upravo se tu »sebstvo i istost prestaju podudarati«.²⁹²

Taj način suprotstavljanja istosti karaktera postojanosti sebstva u obećanju »otvara jedan interval smisla koji treba popuniti«.²⁹³ Taj se pak interval

»... otvara polaritetom, u vremenskom smislu, između dva modela permanentnosti u vremenu – ustrajnosti karaktera i postojanosti sebstva u obećanju.«²⁹⁴

Upravo taj prostor zauzima pojam narativnog identiteta. Situiraajući ga u tom intervalu,

»... nećemo biti iznenađeni vidjeti kako narativni identitet oscilira između dva limita: donjeg limita, gdje permanentnost u vremenu izražava

²⁸⁹ Usp. *ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, str. 124.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

pometnju [između; nap. I. B.] *idem* i *ipse*; i jednog gornjeg limita, gdje *ipse* postavlja pitanje svog identiteta bez pomoći i podrške od *idem*.«²⁹⁵

Imajući to u vidu, Ricœur u nastavku razmatra razne forme odnosa s drugim/a u etičkoj perspektivi, u kojoj nam je svrha »dobar život s drugima i za druge u pravednim institucijama«.²⁹⁶

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid., str. 180.