

O ODRŽIVOSTI IDENTITETA¹

Apstrakt: *U tekstu se razmatraju različita filozofska stanovišta, tumačenja ili pogledi na identitet. Dinamika tih tumačenja predstavlja okosnicu koncepta preobražaja identiteta u globalnim procesima koji se tiču promena paradigmi koje se istorijski razvijaju u odnosu na probleme (de)konstrukcije identiteta.*

Ključne reči: *identitet, sopstvo, dekonstrukcija, preobražaj.*

Ono što se, u pokušaju davanja odgovora na pitanje o tome zašto je identitet toliko bitan za poimanje sveta i samopoimanje čoveka, neposredno nameće (možda samo kao iluzija obične tj. tzv. „naivne“/„prirodne“/„zdravorazumske“ svesti), jeste da problem shvatanja identiteta proističe iz nužne povezanosti pojma identiteta s onim što je od njega *različito, drugačije* i to u najmanje dva značenja. Jedno značenje se odnosi na sve što se opaža spolja, kao odvojeno, *drugo*, sa čim su moguće različite relacije. Drugo značenje se odnosi na unutrašnje samorazlikovanje, kao stalno *podrugojačavanje* u vremenskom procesu sopstvenog preobražaja. Pojam identiteta je, dakle, usko povezan s pojmovima procesa/promena/preobražaja, koji su i sami samo relativno pojmljivi.

Posmatrane procese obično smatramo ili promenama u svetu, koje su spoljašnje u odnosu na svest, mada se mogu odvijati i unutar naših sopstvenih fizičkih tela; ili ih smatramo unutrašnjim procesima svesti, tj. doživljajima koji predstavljaju subjektivne sadržaje svesti osobe u odnosu na okruženje. U osnovi ovakvog shvatanja postoji dualističko poimanje svesti i sveta. Ovaj dualizam se obično naziva kartezijanskim, zbog Dekartovog (Rene Descartes) metoda radikalne sumnje na osnovu kojeg je on došao do „izvesnosti“

¹ Rad je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, pod nazivom *Regionalni i evropski aspekti integrativnih procesa u Srbiji: civilizacijske pretpostavke, stvarnost i izgledi za budućnost* (br. 149031), koji finansira Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije.

sopstvenog postojanja. Mada u *Meditacijama o prvoj filosofiji* Dekartov posrednik izvodi iskaz „Ja jesam, Ja postojim“, on tu nigde eksplicitno ne definiše ono što se inače smatra kanonom kartezijanske filosofije, to jest *cogito ergo sum* („Mislim, dakle, postojim“). Ipak je Dekartov *cogito* implicirao dve različite supstance od kojih je ona duhovna, koja upravlja telesnom, suština identiteta sopstva čoveka i pripada njegovom umu.

Mada se dualizam obično pripisuje Dekartu, dualizam je u stvari uobičajeni stav zdravorazumskog mišljenja. Iako postoje antropološki nalazi da je „zdravorazumsko mišljenje“ kao takvo zapravo posledica naučenih kulturnih obrazaca i konfiguracija društva, ipak, dualizam duh–telo nije isključivo specifičnost zapadne kulture i na njoj kultivisanog zdravog razuma. Dualizam, naime, takođe postoji i u predstavama premodernih kultura koje sadrže priče o životu čovekovog „duha“ posle smrti fizičkog tela. Dualistički pogled postoji i u antici, što jasno ilustruje geslo spartanskog vaspitanja: „U zdravom telu, zdrav duh“. Insistiranje na tome da je dualizam um–telo specifično obeležje zapadnog pogleda na svet iz kojeg je zatim izvedeno epistemološko dvojstvo subjekt–objekt, zanemaruje i budistička nastojanja na ukidanju pojmovnog rasuđivanja na osnovu svesti o tome da pojmovno mišljenje kao takvo uvek nameće dualizam.

Pojmovno mišljenje je, dakle, uvek mišljenje o nečem, o nekom biću, tako da je dualizam znanja i bića stalni pratilac ljudske vrste i osnovna suprotnost njenog postojanja. Tako na osnovu zdravorazumskog mišljenja ljudi shvataju procese u kojima su, pod uticajima okruženja, entiteti (bića i stvari) u odnosima i različitim aspektima „objektivnih“ prostorno-vremenskih manifestacija. Za razliku od toga, unutrašnjoj dinamici drugih (samo)svesnih bića, pripisujemo „subjektivnost“. Mada je tek od Dekarta specifično značenje pojma subjekta zahvatilo modernu filosofiju, ideja o unutrašnjem životu drugog je na neki način i pre postojala kao jedan od izvora kontinuiteta procesa preobražaja. Bez obzira na epistemološke pretpostavke o ontološkom statusu entiteta koje stvaraju, ljudi doživljavaju procese promena kao dijalektičko kretanje koje delatno nadilazi i obnavlja dualizam identiteta i razlika. Taj dualizam uključuje odnose posmatrača i posmatranog na koje se odnosi podela na subjekat i objekat posmatranja.

Sa stanovišta subjekta koji korespondira identitetu svog „sopstva“ ove dualističke suprotnosti impliciraju, s jedne strane, mogućnost *samozaborava* – u potpunom distanciranju, ili u potpunoj identifikaciji posmatrača s posmatranim a, s druge strane, mogućnost *samoposmatranja* i *samosaznanja*, tj. posmatranja *sebe* (*sopstva*) koje, kao „posmatrani posmatrač“, istovremeno ima ulogu subjekta i objekta posmatranja. S obzirom da samoposmatranje nije u pravom smislu te reči „po-smatranje“ jer nije spoljašnje, ono ima epistemološku specifičnost koja je povezana sa idejom da subjekt ima „privilegovan pristup“ u sopstvena stanja, jer mu uverenja o njima izgledaju izvesnije od uverenja o spoljašnjem svetu ili o stanjima drugih. Otuda izvedena ideja „imuniteta na grešku“ prilikom samoposmatranja bila je, međutim, temeljno kritikovana.²

Došlo se do toga da je samosaznanje (tj. znanje o sebi, ili saznanje sopstva)³ osobe u prvom licu bilo shvaćeno kao imuno na

² Dekart je u *Meditacijama* pisao da je uverenje o sopstvenom stanju *nepogrešivo*. S jedne strane, treba imati u vidu da je to značenje različito od *nepopravljivo* i *nesumnjivo*, a s druge strane, ta se „nepogrešivost“ odnosi isključivo na uverenje stečeno samoposmatranjem, a ne i na opšte saznanje, ili uverenje dobijeno na neki drugi način. Od argumenata protiv te tvrdnje, koji su iz moguće pogrešivosti čulne percepcije i/ili sećanja zaključivali da je samoposmatranje podložno greškama, kao i bilo koje drugo posmatranje, najjači argument potiče od Vitgenštajna koji pokazuje da logička nemogućnost greške čini da nema smisla govoriti ni o uspehu. Takođe, u empirijskom domenu je zaključeno da ljudi nemaju sposobnost da tačno prenesu tok svojih kognitivnog procesa. Protiv toga je izneto da se to ne tiče samoposmatranja jer se navedeni kognitivni procesi odnose na saznanje spoljašnjih stvari. Međutim, slabosti kognitivnih procesa, kao takvih, pokazala su istraživanja koja su utvrdila da subjekti propuštaju da prime promene predmeta ukoliko im nešto odvlači pažnju. Zbog toga ne opstaje ni teza o nepogrešivosti sužena na promišljene sudove o saznanjima stečenim samoposmatranjem, ili svođenje na potklasu mentalnih stanja proisteklih iz tekućih fenomena. To opovrgava iskustvo da postoje velike greške introspektivnih sudova koji se uzimaju za epistemološki najpouzdanije. Na primer, sudovi o tekućem vizualnom iskustvu opovrgnuti su eksperimentima koji su pokazali netačnost uobičajenih uverenja da je vizuelno iskustvo široko i stabilno polje s marginalnim nejasnoćama, naprotiv, veoma je malo onoga što je u njemu jasno i precizno („Introspection“ (Internet)).

³ U engleskom (*self*) i francuskom jeziku (*soi*) moguća je stabilnija upotreba ove kategorije s obzirom da se ona u ovim jezicima ne menja po padežima. U srpskom jeziku, međutim, uobičajilo se prevođenje sa „sopstvo“, premda bi tome možda više odgovarao engleski izraz *selfhood*, iz čega se vidi da se pri prevodu zapravo gubi neposrednost engleskog izraza *self*. Insistiranje na neposrednosti najpribližnije bi se izrazilo pomoću „*sebe*“, ali to je istovremeno i povratna prisvojna zamena koju je zbog padeža nekad rogovatno koristiti kao imenicu, dok tamo gde gramatika i sintaksa srpskog jezika to dopušta najprimerenije koristiti upravo ovaj

greške pogrešne identifikacije (Shoemaker 1984). U tom smislu je izgledalo da je referenca o sopstvu bila zagarantovana. Međutim, modernim shvatanjem, koje je pošlo od uverenja da osoba može da pristupi sebi samo na osnovu svesne refleksije, sopstvo je osiromašeno, jer je ostalo samo kao formalni princip identifikacije koji, kao Kantova transcendentalna apercepcija, prati svako smisljeno životno iskustvo, ali je u sebi bez sadržaja, bez naracije, bez istorije – samodovoljno u pogledu reference, ali bez inherentnog smisla.

Da bi sopstvo razumelo sebe kao nešto više od formalnog principa, potrebna mu je svest o svom doživljaju i iskustvu. Međutim, ova svest podrazumeva svest o doživljaju i iskustvu drugih, a to je veliki teorijski problem. Od Dekarta do Kanta i Huserla doživljaj druge osobe je nešto što postoji samo u svesti i umu subjekta. On unosi nesigurnost i podvojenost u isto vreme dok su drugi predmeti u svetu subjekta objektivno i naučno utvrđeni. Posmatrački pristup svetu podrazumeva perspektivu treće osobe iz koje je druga osoba prosto drugi predmet u svetu subjekta. Međutim, s obzirom da je druga osoba takođe i druga subjektivnost, kao takva, ona izmiče objektivifikaciji. Druga osoba se, dakle, opire saznajnoj perspektivi, kao što je ona koja je dostupna samodovoljnom „egu“. To je tzv. „filosofski autizam“ (Gallager 2000) koji predstavlja primarnu aporiju identiteta sopstva. O tome je govorio i Riker iznoseći svoje shvatanje da sopstvo i drugi ne mogu jedno bez drugog (Riker 2004: 10)⁴

izraz. Pored toga izraz *sopstvo* je u nekim kontekstima zamenjen izrazima poput *jastva* ili identitetom *višeg Ja*. Postoje i različite upotrebe koje su povezane s indiskriminativnom upotrebom pojmova – višeg i nižeg *ja*, odnosno, razlika između *ja* i *jastva*, koja može da odgovara razlici između *ega* i *sopstva*. Pri svemu tome, razlikovanje pojmova može biti osmišljeno i na druge načine. Tako se, na primer, kod Frojda, „osoba“ (tj. „ličnost“) sastoji od „ida“, „ega“ i „superega“. Moguća je takođe diferencijacija između „sopstva“ i „sebstva“ koju navodi S. Čuzulan, u prevodu Pola Rikera *Sopstvo kao drugi* (Riker 2004), gde „sopstvo“ (u značenju „samog sebe“ – *soi-meme*) označava pojačan oblik „sebstva“ (kao poimenične povratne zamenice *le soi*). Međutim, ova diferencijacija ne samo da nije deo uobičajene upotrebe, nego zapravo nije korišćena ni u navedenom delu.

⁴ Riker pravi poređenje dvaju odnosa, jednog koji ostaje u krugu „identiteta-istosti“, u kojem „drugost drugoga od sebstva ne predstavlja ništa originalno: „drugo“ figurira... na listi antinoma „istog“, pored „suprotnog“, „različitog“, „raznovrnog“, itd.“ Nasuprot tome, par „drugost i sopstvo“, što je, inače, naslov Rikerovog dela, naglašava „drugost“ koja „bi mogla da bude konstitutivna za samo sopstvo. Sopstvo kao drugi od početka naglašava da ipseitet implicira alteritet do tog stepena da se jedno ne može misliti bez drugog...“ (ibid.).

Dalje razmišljanje o samoposmatranju (i otuda izvedenom samosaznanju) navodi na ideju da nije nužno da ono bude shvaćeno epistemološki. Samosaznanje se, naprotiv, često i shvata kulturološki, kao vid samotumačenja koje se oslanja na kulturne koncepte i modele, čiji preobražaji odgovaraju promjenama koncepata u filozofiji i psihologiji (Lyons 1988). No, pre otvaranja problema identiteta povezanog s kulturom, trebalo bi razumeti epistemološki i psihološki problem identifikacije koja predstavlja značajan aspekt u procesima preobražaja identiteta.

Povezivanje procesa preobražaja sa svešću o tim procesima omogućava razlikovanje nesvesnih identifikacija od svesnih konstruisanja identiteta. Domet i opseg psiholoških poistovećivanja subjekta nije ograničen spoljašnjim činiocima, dok su formalne identifikacije moguće samo na osnovu spoljašnje determinacije entiteta. Između njih postoji napetost čije razrešenje može da bude fluidno shvatanje identiteta kao dinamične mreže koja omogućava preobražaje, koji mogu da budu svesna konstruisanja, mešanja i spajanja identiteta, njegovih slojeva i segmenata, s obzirom na različite unutrašnje aspekte ili spoljašnje kontekste. Stoga identifikovanje, kao traženje uzora može da bude podsticajno, ili pak razorno, a kao spoljašnje imenovanje, može da bude kardinalno, ili pak arbitrarno, zavisno od toga da li nazivi i klasifikacije prikazuju ili prikrivaju sisteme pravila i njima odgovarajuće vrednosti.

U pozadini pitanja identiteta obično stoji jedna od sledećih (suprotstavljenih) pretpostavki: 1) metafizička pretpostavka o entitetu kao ontološkom izvoru suštinske istosti koja traje uprkos procesima preobražavanja; ili 2) epistemološka pretpostavka „kognitivnog konstruktivizma“ o saznanju kao krajnjem ishodištu iskustva. U oba slučaja izgleda da odnos prema svetu i sadržajima svesti pretpostavlja „identitet sopstva“, bilo da se on shvata kao biće (u prvom slučaju) ili kao metafora (u drugom). Na taj način karakteristika „identiteta sopstva“ divergira tako da u jednom smislu „sopstvo“ nadilazi procese preobražaja, a u drugom smislu, dinamika fluidnih „identiteta“ odgovara procesima identifikacija u kojima su različita (mala) „ja“ kontekstualna i korespondiraju mentalnim procesima subjekta. Uprkos divergenciji, oba ta smisla su potencijalno integrisana u sklopu ličnosti.

Svest koju zahtevaju procesi preobražaja identiteta oslanja se na svest o sebi/sopstvu, odnosno, *samosvest* koju su filosofi⁵ smatrali suštinskom sposobnošću čoveka u odnosu na druga prirodna bića. Mada je filosofima uglavnom bila od najvećeg značaja refleksivna dimenzija bića, u kojoj svest o sebi može biti ograničena na mentalne procese subjekta tj. na kontekstualne procese koji ne podrazumevaju stabilno sopstvo, ipak izgleda da svest o sebi, može da predstavlja i nešto više od refleksivnog saznanja unutrašnjih sadržaja, nešto što nije do kraja podložno analitičkom rezonovanju, ali što omogućava pretpostavku i razumevanje ličnog identiteta. Ukoliko je tako, to znači da je „specifična razlika“ koja predstavlja identitet čoveka upravo sopstvo o kojem postepeno stičemo svest kao o suštinskom potencijalu ličnosti koji može da izraste iz takozvane „ljudske prirode“.

Međutim, s obzirom da se smisao preobražaja identiteta ne odnosi samo na čoveka, nego na sveukupno postojanje, od najpartikularnijih elementarnih čestica, do najobuhvatnijih sistema i pojava, to se problem identiteta proširuje na celinu, kao što se problematika promena i preobražaja identiteta odnosi na sve delove sveukupnog postojanja s obzirom da je sve stalno u procesima promena. Tako relativnost ideje preobražaja interferira s obuhvatnošću koncepta identiteta potpuno usložnjavajući problem njihovog razumevanja. U svakom slučaju, „*contradictio in adiecto*“ koncepta preobražaja identiteta javlja se samo ukoliko se tom konceptu pristupa striktno racionalno. Kada se, pak, uzmu u obzir ostali aspekti svesnog saznanja, kao što su: osećaji, osećanja, intuicije, sećanja..., tada postaje znatno shvatljivija ideja da se sve u svetu neprestano menja i da ostaje pri tom „ono samo“, „to što jeste“ i čiji je identitet (sopstva, ukoliko ga ima) u suštini ipak „jedan te isti“. Čovek stari, drvetu s jeseni opada lišće, okruženje se menja u skladu s godišnjim dobima, ali svi ipak *znamo* da je to jedan te *isti* čovek, jedno te *isto* drvo, jedan te *isti* krajolik. Traganje za mogućnošću da se protivrečnosti pojma sagledaju iz perspektive koja nije striktno racionalna, vodilo je filosofo u

⁵ Tako se Hegel u *Nauci logike* poziva na Lajbnicovo razlikovanje svesti i samosvesti, „razlikovanje između *percepcije* ili unutrašnjeg stanja monade, ukoliko ona predstavlja spoljašnje predmete i *apercepcije* koja je samosvest ili refleksivna spoznaja toga unutrašnjeg stanja, a koja nipošto nije data svim dušama, šta više čak ni istoj duši u svako doba“ (Hegel 1987: 173). Iz ovoga izveden zaključak o refleksivnoj suštini „ljudske prirode“. S druge strane, u *Fenomenologiji duha*, Hegel izlaže sadržajnu dimenziju ljudske prirode kojoj je neophodan drugi i njegovo priznanje.

različitim pravicima, pri čemu je gotovo uvek postojala vera u sposobnost obuhvatnog ljudskog saznanja da shvati protivrečnosti preobražaja identiteta – bića, stvari i pojava.

Identitet i promena paradigmi

Poslednjih decenija izgleda sve neminovnije napuštanje striktno racionalističkog mišljenja i njegove logike neprotivrečnosti, koja je još od antike utkana u stanovišta filozofije i nauke. Materijalistička pozicija modernističke paradigme, koja je iz tog pristupa izvedena, dovedena je u pitanje zbog svojih unutrašnjih protivrečnosti i slabosti koje su izazvale teške posledice po okruženje. Nova naučna tumačenja i otkrića koja se ne uklapaju u stare kategorijalne šeme, doprinose preobražaju filozofske klime. Sve više filozofa i naučnika izražava potrebu za novim pogledom na svet koji bi omogućio obuhvatnija rešenja. Međutim, potraga za takvim pogledom nije okončana, jer još nisu prevaziđene stare kategorije nauke i svega onoga šta bi pod naukom trebalo da se podrazumeva. Novi modeli predstavljaju problem za stare okvire mišljenja, između ostalog i zato što nije jednostavno da se napuste poznati principi delovanja, posebno kada alternative ne izgledaju sigurnije od filozofskih pretpostavki koje su zasnovane na uverenju.

Zbog kritičkog odnosa prema modernističkom načinu mišljenja nova teorijska nastojanja označena su kao „postmoderna“. To se odnosilo i na nauku, iako sama nauka nema afinitet prema pojmu postmodernosti, niti se naučne pretpostavke podudaraju sa idejama filozofske postmoderne. Mogućnost njihovog međusobnog približavanja za Liotara (Jean-Francois Lyotard) počiva na „duhu vremena“ koji predstavlja „postmodernu situaciju“, tj. „postmoderno stanje“ – ono se odnosi na „znanje u najrazvijenijim društvima“ i „označava stanje kulture nastalo posle preobražaja koje su pretrpela pravila kojima se nauka, književnost i umetnosti povinuju počev od kraja 19. veka“ (Lyotard 1986: 247). Ta se „postmoderna“ kultura zasniva na globalnoj mešavini vrednosti i stilova života koja se, s jedne strane, može videti kao proizvodnja i površna, a s druge strane, kao maštovita i oslobađajuća. Ovakva pozitivna ili negativna vrednovanja „postmoderne“ mogu predstavljati izraze političkih afirmacija ili odbijanja koja potiču iz spora oko strateške pretpostavke o

društvenom sistemu (Jameson 1986: 411). Dilema oko toga da li je postmodernizam logički nastavak nekih tendencija „visokog ili klasičnog modernizma“, ili reakcija otpora na njih, postaje nebitna s obzirom da „postmodernizam“ institucionalizuje opozicione tendencije modernizma. Na taj način, one dobijaju dominatorski položaj u društvu i time postaje svejedno da li se „postmodernizam“ shvata kao kritika etabliranih načina modernističkog mišljenja, i/ili kao u suštini antimodernističko stanovište.

Kulturološki gledano, antimodernizam je potekao iz post-strukturalističkog napada na ideologiju reprezentacije, kao i iz ničeanskog, hajdegerovskog i deridijanskog „kraja zapadne metafizike“, a takođe i iz fukoovskog zamišljanja novih načina mišljenja i postojanja u svetu. S druge strane, zagovaranje postmodernizma praćeno je veličanjem novih informacionih tehnologija i ideja o postindustrijskom društvu. U to se uklapa tranzicija paradigme koja se poslednjih decenija nagoveštava u nauci (od mehanicističke do neke „holističke“ ili kako god da je nazvana), a koju je neophodno staviti u kontekst globalne evolucije saznanja. Ova evolucija stoji nasuprot postmodernističkom odbacivanju naracija koje su mnogi usvojili bez preispitivanja, dok je za druge postmodernizam značio povratak na ideale visoke modernosti. U kontekstu preobražaja identiteta sadržaj koji ga određuje je mnogo značajniji od samog naziva, tako da identifikovanje, kao puko pripisivanje imena, izgleda arbitrarno, pošto suštinsku razliku ne čine nazivi i klasifikacije, nego važeća pravila i vrednosti

U svakom slučaju, problematiku mehanicističkog i materijalističkog odnosa prema svetu neminovno je preispitati sa stanovišta tekućih globalnih procesa u kojima se odvijaju preobražaji identiteta. Budući da stari vrednosni pristup i dalje dominira modernim društvom, uprkos kritici kojoj je izložen još od Ničea na kraju devetnaestog veka. On je dakle i dalje u temeljima moderne civilizacije tj. zapadnjačke kulture, čija globalna dominacija omogućava perpetuiranje standarda konvencionalne interpretacije nauke kroz samo obrazovanje. Zato još uvek deluje kao revolucionarno predstavljanje „novih“ naučnih teorija i hipoteza koje više i nisu toliko nove i koje, premda su nastale na Zapadu, jesu, bar u načelu, po duhu bliže premodernim pogledima na svet, nego modernoj nauci koja ih nipošta i time sužava globalne potencijale preobražaja.

Mehanicistički model oblikovanja moderne nauke uticao je na neprimereno poistovećenje prirodnih i društvenih nauka koje je zanemarilo posebnosti njihovih identiteta. Dok je procese u svetu prirode nauka oduvek proučavala eksperimentalno, eksperimentisanje s procesima iz sveta ljudi nikada nije bilo lako izvodljivo, što iz tehničkih, što iz etičkih razloga.⁶ Traženje zakonitosti, radi predvidljivosti i kontrole, s obzirom na pretpostavku ponovljivosti, uvek bilo lakše ostvarivo u prirodnim, nego u društvenim naukama, jer su proučavanja procesa u svetu ljudi uglavnom uskraćena za saznanja do kojih se dolazi varijacijama ponovljivosti. To je bio jedan razlog zbog kojeg su društvene nauke smatrane inferiornim u odnosu na egzaktnu prirodne nauke, dok je drugi razlog bila tržišna isplativost otkrića prirodnih nauka koje su zbog toga postale *uzor* naučnog pristupa i razvoja bez obzira što je taj razvoj dolazilo u koliziju sa vrednostima humanih odnosa čoveka prema svetu, prirodi, društvu, bližnjima i sebi samome.

Budući da je za uzor imao ovako određene vrednosti čovek moderne civilizacije se otuđio od prirode i u principu i u praksi. Struktura društvenih predstava izgrađena je na shvatanju ljudske prirode u suprotnosti sa prirodom kao takvom. Otuda je i kolektivni obrazac identiteta postavljen na opoziciji između prirode i kulture. Neprihvatanje takvog stanovišta, zajedno sa negativnim posledicama moderne civilizacije, uglavnom nije uspelo da prevlada glavne tokove modernog kapitalističkog društva u kojima se ovaj mehanicistički obrazac eksplicirao do kraja. Pojava psihoanalize značila je konstataciju ovog *fait accompli* modernosti koji se ispoljio u razlaganju individualnog identiteta, čije je delove trebalo naučno pojmiti s ciljem da budu dovedeni u funkcionalno stanje.

Pretpostavka diskontinuiteta i odvajanje od prirode bila je, u stvari, još od antičke filosofije definisana kategorijom metafizičke

⁶ Eventualno eksperimentisanje s procesima u svetu ljudi nije rađeno otvoreno i javno iz etičkih razloga. Ipak postoje aluzije na takve eksperimente, kao na primer, u ponekad korišćenju metafori o socijalističkim režimima kao „društvenim eksperimentima“. Eksperimenti koje su vršili psihijatri tražeći sredstva za kontrolu psihičkih poremećaja, verovatno su omogućili iznalaženje sve efikasnije farmakopeje koja omogućava prestanak potrebe za spoljašnjim nasiljem nad poremećenim pacijentima. U naše vreme postao je popularan medijski podržan oblik javnog „eksperimenta“ ograničen na grupu ljudi, koji s entuzijazmom učestvuju u serijama tzv. „Velikog brata“. Pitanje je, naravno, u kojoj meri proučavanje toga zaista omogućava nova saznanja o „ljudskoj prirodi“.

opozicije *physis-nomos*, a u modernosti ona je postala uobličavajući princip iskustva civilizovanog čoveka. Na osnovu čisto racionalnog odnosa prema svetu modernost je intenzivirala procese mišljenja kao *razlikovanja* od prirode i suprotstavljanja njoj. Na osnovu toga je omogućeno tehnološko usavršavanje načina za uspostavljanje dominacije nad prirodom, dok je mogućnost života u harmoniji s prirodom prestala da se uzima u obzir. Ovakav dominatorski odnos prema prirodi učvršćen je i kategorijama saznanja koje su ciklična ponavljanja procesa prirode suprotstavljale onim elementima procesa iz sveta društva koji su izgledali linearni i nepovratni. Međutim, s obzirom da su ishodi linearnih procesa samo donekle transparentni, zatim, s obzirom na potrebu za produblјivanjem saznanja stvarnosti, kao i s obzirom na nepoželjne posledice nastale na osnovu pridržavanja ovih principa, bilo je neophodno njihovo preispitivanje. Najpre su naučna istraživanja prirode fizičke stvarnosti postigla uvide o neizvesnosti saznanja osnovnih elemenata i procesa fizičkog sveta, te je predviđanje prirodnih procesa počelo da se umesto na nužnost zakonitosti načelno oslanja na verovatnoću. Kognitivni uslov je doduše ostao isti – predviđanje je, kao i svako saznanje, moguće samo na osnovu saobrazivosti strukture stvarnosti (objekta) sa pojmovima i kategorijama saznanja (subjekta) – i u tom smislu odnos epistemoloških i ontoloških struktura i dalje je ostao problem koji generiše teorijske dileme.

Razni modusi naučnih objašnjenja se na kraju svode na pretpostavke koje se u principu oslanjaju na funkcionalnu prihvatljivost teorijskih uverenja. Teorije se više ne mogu nereflektovano oslanjati na „činjenice“ s obzirom da je postalo jasno da činjenice ne postoje po sebi, već tek u kontekstu pretpostavljenih pogleda na svet i njima odgovarajućih metafizičkih paradigmi. Tu je usidrena mogućnost da neka ideja ili koncept zadobije „istinitost“ ili „realnost“, time što se sve više prihvata kao princip razumevanja sveta. Kada je reč o društvenom polju saznanja naše vreme pruža najbolji primer za to. Na primer, koncept globalizacije, koji razvija svoja značenja i smisao prilagođavajući se i konstruišući unutar različitih diskursa o svetu, pokazuje da u što je više diskursa uključen, to ovaj koncept postaje sve više difuzan i maglovit, ali takođe sve više poprima kvalitet „realnosti“ odvijajući se kao „mehanizam samoostvarujućeg proročanstva“ (Bottici 2006:315).

Kada je reč o ponovljivosti procesa u svetu ljudi, s obzirom na preobražaj identiteta, važan misaoni magnet predstavlja Ničeov pogled na ono što je suština stvarnosti ili njen identitet. On je inicirao preokret u dolaženju do kritičke svesti o modernosti. Pred vremenskim mišljenjem celine sveta Niče je otkrio ideju „večnog vraćanja istog“, kao izraz i poslednji izlaz „volje za moć“. A volja za moć je, po Niču, suština, ali ne kao statična „esencija“, nego kao suština bića-u-procesu. Suočena sa svojom najvećom preprekom – vremenom, ova suština, koja je volja za moć, uvek se iznova uzdiže i time pretvara u „volju za ponavljanjem“ (Heideger 1980). Ovo Ničeovo tumačenje ponavljanja omogućava neposredan uvid u to da „isto“ ne znači nužno „identično“, već da je preobražaj identiteta pravi smisao njegovog postojanja. Ta bliska povezanost „postojanja“ i „preobražaja“ vidi se i iz etimologije pojmova „bivanja“, „bitisanja“, „bitka“, „bića“, zatim „bîti“ (tj. suštine koja jeste ono bitno), kao i u infinitivu glagola „biti“.

Istorija shvatanja identiteta

Filosofska razmišljanja o značenju procesa i identiteta oduvek su težila da objasne protivrečnost prema kojoj se preobražavaju stvari koje istovremeno smatramo *istim*. Odgovarajući na protivrečnosti identiteta filosofi su konstruistali poglede na svet koji su objašnjavali svojstva sveta ispoljena u značenjima i upotrebama pojmova: „isto“, „identitet“, „promena“, „različito“, „slično“ i td. Istorija filosofije je svedočanstvo „tradicije“ odbacivanja prethodne Tradicije koja je poistovećena sa nereflektovanim „zdravorazumskim“ pogledom na svet, odnosno, s neupitnim prihvatanjem da svet istovremeno ima osobine i stalnosti i promene, i istosti i različitosti. Zdravorazumsko stanovište, naime, bez preispitivanja prihvata logiku da ako se „nešto“ menja, „nešto“ nepromenljivo ostaje. Međutim, filosofi su pokušavali da identifikuju to što ostaje stalno u promenama, stvarajući teorije koje su se razilazile od zdravorazumskih, a i međusobno su se suprotstavljale. Tako je Heraklit tvrdio da je celokupna stvarnost u stalnoj promeni, dok su Parmenid i Platon dokazivali da se ono istinski stvarno ne menja, odnosno, da ono što se menja zapravo nije stvarnost, nego iluzija. U svakom slučaju, upravo je usredsređenost na krajnja pitanja identiteta učinila da ove među-

sobno suprotne filosofije, koje su pritom toliko različite od običnog zdravorazumskog mišljenja, deluju tako privlačno da zasenjuju ostale (Edwards 1972: 121).

Problemi identiteta, koji su u klasičnom periodu i u srednjem veku bili osnov filozofskih pitanja, postavljeni su na osnovu dva koncepta, od kojih je, prema jednom, identitet označavao *stalnost* u promeni, a prema drugom *jedinstvo* u različitosti. Tada pokrenuta pitanja *promene i univerzalija* odnosila su se na dva buduća pravca razmišljanja o problemu identiteta – pitanje promene se bavilo identitetom stvari nakon promene u vremenu, a pitanje univerzalija se bavilo time da li ono što izgleda različito, može u stvari, biti isto? Naredne generacije su nasleđivale ova pitanja i njihova grananja u slične probleme od kojih neki traju do danas. Problem *univerzalija* je doveo do problema *individualizacije* i *apstraktnih ideja*, dok je problem *promene* doveo do problema *supstancije*, *odnosa suštine i pojave* i *ličnog identiteta*.

Na počecima modernosti, filosofi su se identitetom bavili uglavnom na osnovu porekla i značenja ideje i pojma identiteta, kao i na osnovu pitanja o tome da li je moguće da dva predmeta budu identična i šta konstituiše lični identitet? Razmatrajući problem empirijskog nastanka ideje identiteta Lok (John Locke) je zaključio da je ideja identiteta nastala, ne poređenjem jedne stvari s drugim stvarima, već poređenjem „samog bića“ stvari u različitom prostoru i vremenu. Otuda je Lokovo nasleđe ideja identiteta kao sećanja (Lok 1962). Do sličnog zaključka je došao i Hjum (David Hume) koji je u daljoj analizi ustanovio da ideja identiteta nastaje iz sklonosti uma da pripisuje trajnost predmetima (Hume 1988). Hjumova formulacija identiteta, u značenju da je predmet „*isti sa samim sobom*“, predstavlja jedan od osnovnih principa logike neprotivrečnosti, koji su preuzeli gotovo svi kasniji mislioci, od Dekarta do Kanta.

Problem identiteta nije naravno bio rešen samo tautološkim opisivanjem entiteta. Bilo je potrebno da se istovremeno objasni uloga ljudske svesti u poimanju identiteta stvarnosti. Kantov idealizam predstavlja pripisivanje inteligibilne univerzalnosti subjektu umesto da se, kao do tada, ona pripisuje nekom spoljašnjem metafizičkom entitetu. Poenta subjektivnosti više nije bila u njenoj relativnosti i varljivosti, nego u univerzalnom potencijalu strukture subjekta. Subjekt je sadržao ono „apriorno Ja“, „koje mora moći da prati sve

moje predstave“ (Kant 1976) i koje potvrđuje da poredak nije nešto što se nalazi samo spolja. U tome je bila revolucionarnost Kantove filosofije koja je klasična u svom nastojanju da nađe vrhovni princip objašnjenja. Ovaj vrhovni princip je kod Kanta *transcendentalan* u smislu da omogućava različita saznanja subjekta, ali nije *transcendentan*, u smislu da je onostran, ili mističan. O tome Delriel piše sledeće:

Transcendentalna svest... istovremeno izbegava dogmatizam (jer se ne odnosi ni na kakav metafizički entitet koji je nadređen samom subjektu) i skepticizam (jer je ona takođe „prethodnica“ empirijske svesti). Na taj način Kant legitimise nauku čiji je cilj da potvrdi naše empirijsko znanje o stvarima, ali i filosofiju čija je uloga da istražuje transcendentalne uslove svesti. Aproksimativno kažemo da se nauka bavi „objektima“ (planetama, živim bićima, društvenim poslovima itd.), dok filosofija istražuje ono što u „subjektu“, omogućava svest o ovim objektima“.

(Delruelle 2005: 213)

Kantova namera da odredi granice ljudskog saznanja uticala je na filozofe koji su došli posle njega, isto kao i njegovo nastojanje na jasnom razgraničavanju filozofskih problema. Transcendentalni izazov „stvari po sebi“ uticao na izgrađivanje idealističkih sistema Fihtea, Šelinga (Fichte, Schelling) i Hegela koji su svi pojmlili svet kao sistem uma i njegovih identiteta i razlika.

Kantov pojam „predmetnosti predmeta“ postavio je ključnu poziciju subjekta. Fihte je napravio spekulativni korak dalje shvatajući početak sveta kao proizvod delatnosti „Ja“ koje je nerastavljivo od svog odnosa prema „Ne-Ja“, kao svom dčlu, svom predmetu (Fichte 1974). Zatim je Šeling dokazivao transcendentalni identitet čoveka i sveta, delovanja i dčla, slobododelatnog „Ja“ i aktivno-posmatralačkog „Ja“ (Kangrga 2008). Razlike se, kod Šelinga, javljaju u procesu suprotstavljanja idealne delatnosti produktivnoj, tako da u vlastitom medijumu samorefleksije um ne može da uhvati sebe, osim posredstvom umetnosti koja je, dakle, jedini medijum apsolutnog identiteta (Schelling 1965).

Kao poslednji „filosof sistema“, nadovezujući se na prethodne filosofije idealizma, Hegel je dovršio mogućnost idealističke

spekulacije razvivši filosofiju apsolutnog identiteta bića i znanja. Zahvaljujući filosofiji njemu postaje moguće da ostvari svoj projekt ukidanja suprotnosti, čija kvintesencija je umno sjedinjenje subjekta i objekta, svođenjem njihove *apsolutne* razdvojenosti na *relativnu* na osnovu „*izvornog* identiteta“ (Kangrga, 2008). Tumačeći dotadašnju istoriju filosofije kao dijalektiku procesa (samo)identiteta bića i znanja (svesti, duha, ideje, pojma) u dolaženju do sebe, odnosno u (samo)poimanju, Hegel u *Fenomenologiji duha* kaže:

...sve je stalo do toga da se ono što je istinito shvati i izrazi *ne kao supstancija, već isto tako kao subjekt*. U isto vreme treba primetiti da supstancijalitet obuhvata u sebi isto tako ono što je opšte ili neposrednost samog saznanja, kao i onu neposrednost koja predstavlja biće ili neposrednost *za* znanje.

(Hegel 1979: 9)

Komplementarno jedinstvo identiteta i razlika, do koje dolazi spekulativnost, Hegel poima pomoću svoje filosofije samosvesti shvatajući je kao „identitet identiteta i neidentiteta“. Tako, na osnovu „dubinskog sadržaja logosa“ iščezava paradoksalnost stanovišta „površne logike predmetnosti“ (Milisavljević 2006), a identitet identiteta i razlike – identitet sopstva subjekta i „sopstva“ predmeta – predstavlja dubinski smisao samosvesti čija struktura za površnu logiku predmetnosti postaje paradigma protivrečnosti koja pokreće filozofsko istraživanje.

S aspekta saznanja subjektivnosti drugog upečatljivo je Hege-lovo razmišljanje u *Fenomenologiji duha* o dijalektičkom odnosu gospodar i roba. Ono se pojavljuje kao filozofska aporija zbog načina na koji je problem postavljen i određen u okviru racionalističkog konceptualnog konflikta koji predstavlja tradiciju modernog mišljenja i ostaje u njoj. Prema toj tradiciji neophodno je poći, ili iz perspektive subjekta, koja omogućava subjektivnu izvesnost, ili iz perspektive „objektivnog posmatranja“, koja odgovara pouzdanosti naučnog metoda. Međutim, iz obe te perspektive nije moguće pristupiti subjektivnosti drugog, jer iz obe drugi predstavlja objekt. Iz perspektive subjekta, drugi izgleda kao objekt konstituisan u transcendentalnoj sferi sopstva (Huserl), iz perspektive „objektivnog posmatranja“, drugi izgleda kao objekt o kojem teoretišemo kao o različitom od svih drugih objekata, pretpostavljajući njegovu unutrašnjost. Mogućnost da se

Hegelova *Fenomenologija duha* interpretira kao integracija filozofije svesti i samosvesti sa teorijom apsoluta zasniva se na izvođenju samosvesti iz dijalektičkog ukidanja svesti o predmetu „u pojmu jedne razlike koja nije nikakva razlika i koja se zato neposredno ukida“. Samosvest, dakle, nije shvaćena „naprosto kao instanca identiteta između subjekta i objekta, već kao kompleksna struktura identiteta i razlike, tj. kao jedinstvo „odnosa prema sebi“ i „odnosa prema drugome““ (Milisavljević 2006: 9). Međutim, to što je ovaj momenat razlike potom interpretiran s aspekta racionalnosti kao uslov da samosvest ne potone u prerefleksivni identitet, predstavlja silazak iz spekulativnog na nivo dijalektičkih održavanja struktura u kojima se „identitet „Ja“ sa samim sobom takođe *razlikuje* od sebe samoga“. Hegel je svestan ove spekulativne dimenzije koju refleksija napušta i stalno je ima u vidu čuvajući nit vodilju svoje filozofije duha koji objašnjava pojavljivanja suštine.⁷

Hegelovo postavljanje ontološkog statusa principa identiteta, biva preobraženo u refleksiju novohegelovskim, kao i Lajbnicovim (Leibnitz 1980) odnosom prema problemu identiteta. To je izraženo pitanjem: „da li se princip identiteta odnosi na relaciju ili na svojstvo predmeta?“ kao i pitanjem: „da li dva predmeta mogu biti identična po svemu osim po broju?“ koje je poznato kao „problem identiteta neznatnih razlika“, što je u dvadesetom veku nastavljeno u analitičkoj filozofiji. Analitički filozofi su od Fregea (Gottlob Frege) počeli da interpretiraju pitanja identiteta kao pitanja o identitetu značenja.⁸ Identitet je za njih prestao da označava relacije između predmeta i počeo je da se odnosi na relacije između imena, tj. oznaka predmeta.

Svođenje „stvarnosti“ na odnose između značenja i označitelja, odrazilo se dakle na shvatanje identiteta koje se pored pozitivističke filozofije kretalo i drugim tokovima filozofskog mišljenja od

⁷ „Prema Hegelu, ovaj identitet „drugog stepena“ postiže se, međutim, tek u odnosu između dve samosvesti, u jedinstvu odnosa prema sebi i odnosa prema drugome, dakle u „intersubjektivnosti“ ili u „pojmu duha“... pojam duha predstavlja eksplicaciju unutrašnje strukture samosvesti „(D)uh je upravo suštastvo koje je samosvest – ili samosvesno suštastvo, koje je sva istina, i koje svu stvarnost zna kao sebe samo“ (Milisavljević 2006: 8–10.).

⁸ Za Fregeov doprinos filozofskoj logici uvođenjem kvantifikatora učinilo ga je utemeljiteljem moderne filozofije matematike i matematičke logike. Po njemu, *značenje* rečenice ne podrazumeva *misao* koju rečenica izražava (koja pre nosi smisao), jer dok se izražena *misao* može menjati, *značenje* celine ne može, sve dok značenje delova ostaje stalno (Dummet 1957).

strukturalizma do „poststrukturalističkog“ i „postmodernog dekonstruisanja“ stvarnosti. Otuda je izvedena „desupstancijalizacija“ stvarnosti čije je prethodno svođenje na jezik bilo posledica takozvanog „lingvističkog obrta“. U filozofiji i humanistici dvadesetog veka, naime, jezik je postao centralna tema, tako da je lingvistika dobila uloge na više različitih strana koje zbog protivrečnosti nije bilo moguće međusobno povezati. Među njima su najviše uticaja imale strukturalističke, transformacionističke i formalističke teorije. Od Sosira (Ferdinand de Saussure) i formalista razvila se oblast strukturalizma kojem je utro put Levi-Stros (Claude Levi-Strauss). Teorije izvedene na osnovu proučavanja jezika objašnjavale su čitav spektar različitih pojava kao što su: srodstvo, mitologija, moda, nesvesno (Lakan). Lingvistički izrazi, kao što su: „paradigma“, „sintagma“, „metafora“, „metonimija“, počeli su sve više da se koriste i van domena lingvistike. Uticajne filozofske teorije dale su središnje mesto jeziku, ne samo kao filozofskom problemu, već i kroz filozofsko razumevanje medijuma jezika. To je na sasvim različit način bilo shvaćeno u logičkom pozitivizmu anglosaksonskih „lingvističkih analiza“ i u Hajdegerovoj filozofiji.

Stavom da „jezik konstituise stvarnost“ i da razlike između značenja strukturisu naše opažanje, Sosir je preokrenuo tradicionalno-moderan pogled na svet, dovodeći u pitanje njemu prilagođeno zdravorazumsko stanovište da su reči oznake za stvari. Tako je strukturalizam zasnovan na stanovištu da je sve što znamo o stvarnosti uslovljeno jezikom (Sosir 1989). U duhu sosirovske lingvistike konceptualizovane su zatim humanističke discipline koje je strukturalizam video kao sisteme gramatičkih pravila, a njihov tekst kao strukturisanu mrežu znakova određenih odnosima sa drugim znacima a ne sa onim što označavaju. Razvoj strukturalizma i poststrukturalizma je od polovine XX veka uticao na stvaranje interdisciplinarnog oblika teorije humanističkih nauka u Francuskoj. Strukturalizam je povezan sa Levi-Strosom proučavanjima mita, kulture i jezika koja su svuda videla suprotstavljene strukture, poput primarne opozicije između „prirode“ i „kulture“ (Levi-Strauss 1969). Strukturalizam je verovao da je moguće da nauka otkrije strukturu sistema različitih oblika kulture, mita i jezika. Zbog ove vera u nauku i ambicije da strukturalizam postane „nauka nad naukama“, Altiser (Louis Althusser) je povezivao strukturalizam sa marksističkom teorijom kapitala.

Uticaj strukturalizma na svest o ulozi jezika kao činitelja struktura „stvarnosti“ dovela je u humanističkim disciplinama sedamdesetih godina do takozvanog „lingvističkog obrta“. Premda su, nakon Rortyjeve antologije (Rorty 1967), različiti intelektualni pokreti povezivani sa ovim nazivom (Judith Butler, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Jacques Derrida), „lingvistički obrt“ se generalno odnosi na promenu filozofskog pogleda na svet čija je preteča bila Vitgenštajnova (Ludvig Wittgenstein) teorija da filozofski problemi potiču iz nerazumevanja logike jezika, kao i njegova kasnija teorija jezičkih igara. Takođe su u filozofiji jezika Hamana (Johann Georg Hamann) i Humbolta (Wilhelm von Humboldt) iznošena zapažanja da jezik nije transparentan medijum mišljenja.

Uticaji strukturalizma i poststrukturalizma na „lingvistički obrt“ bili su različiti. Nasuprot aistorijskom, naučno-objektivističkom modelu mišljenja strukturalizma, poststrukturalizam se okrenuo istoriji, politici, aktivnosti i kreativnosti subjekta (Roland Barthes, Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Paul Virilio). Poststrukturalistički preokret⁹ je iniciran Deridinim odbacivanjem strukturalističke teorije jezika i isticanjem nestabilnosti i ekscesivnosti jezičkih značenja, kao i načina generisanja heterogenosti i razlika. Derida je takođe doveo u pitanje opoziciju prirode i kulture na kojoj su konstruisani mnogi teorijski sistemi, poput Frojdove (Sigmund Freud) psihoanalize i strukturalne antropologije Levi-Strosa (Claud Levi-Straus). Umesto ka naučnim oblicima diskursa Derida je nastojao da otvori humanistiku za filozofiju i literaturu, tj. da nauke o čoveku podredi interesovanju za filozofiju i interdisciplinarnost humanističkih disciplina. Usmeravajući dekonstrukciju na odvajanje filozofije od zatvorenih naučnih sistema koji afirmišu jednu od strana utvrđene opozicije – „prirodu“ ili „kulturu“, on je uticao na suočavanje novih opisa kategorija „prirode društva“ ili „kulture“, koje je ranije proizvodila kulturna antropologija, sa idejama poststrukturalizma čiji je pogled na svet prenet u humanističke discipline.

Dekonstrukcija je u humanistici tragala za pogodnim mestom na osnovu očigledne potrebe da se preispitaju utvrđene „strukture“.

⁹ Ovaj preokret je iniciran na konferenciji „Critical Languages and the Sciences of Man“ na Johns Hopkins University, 1966 godine, kada je Derida izneo tekst „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences.“ (Derrida, internet).

Međutim, moć utvrđenih struktura da se prilagođavaju i u svoju korist upotrebe različite teorije pokazala se većom od ukupnog kapaciteta dekonstrukcije da dovede do značajnijeg preobražaja. Delom je to zavisilo od nedostatnosti teorije kao takve, s obzirom da je iskustvo pokazalo da se i najveći ideali mogu pretvoriti u svoje suprotnosti bez podrške iz sfere prakse. Međutim, s obzirom da je teorija ono što inspiriše praktično angažovanje to su teorijski principi, vrednosti i ideje od suštinskog značaja, kao što je od suštinskog je značaja da se shvate i otklone slabosti date teorije koje predstavljaju inherentne razloge neuspeha.

(Ne)mogućnost (de)konstrukcije identiteta

Postmodernizam je od kritičke teorije društva nasledio tezu da su filozofski koncepti izraz društvenih struktura iz kojih nastaju, a ne pasivne predstave „objektivnih činjenica“ što je bilo stanovište naučnog pozitivizma. Međutim, kritička teorija društva je kao i pozitivizam počivala na materijalističkom pogledu na svet. To je naizgled bilo u skladu sa uobičajenim „zdravorazumskim“ stanovištem, nasuprot spekulativnoj filozofiji idealizma. Ipak, izgleda da je spekulativna nit ostala prisutna u zdravorazumskom pogledu na svet, i njemu odgovarajućoj strukturi društvenih predstava, kao u nekoj vrsti „kolektivnog uma“, na osnovu kojeg se uobičajeno shvatanje identiteta drži uverenja da uprkos spoljašnjim promenama bića ono ima postojanost svoje unutrašnje suštine. Otuda zdravorazumsko (ili prirodno) shvatanje identiteta u stvari divergira od pozitivizma. Naravno, u okviru materijalističkog pogleda na svet, nije moguće dokazati dublji smisao identiteta (sopstva), jer materijalistička metoda naučnih analiza ne ostavlja prostor za drugačiji (od nje nezavisan) pristup. Na isti način, nemoguće je promeniti polazišna načela nauke na osnovu uobičajene naučne metodologije. Zato ne iznenađuje što je preobražaj pokrenut iz prakse.

Budući da je racionalizam modernosti – utemeljen na materijalizmu koji je otelovljen u tehnologiji – nastojao da poništi uobičajeno dualističko stanovište da je u preobražajima pojavnih oblika stvari (njihove forme), moguć opstanak njihovog unutrašnjeg sadržaja i smisla (njihove suštine), to su tehnološke preobražaje modernog sveta pratile takozvane „krize identiteta“. Premda sa materijalističkog

stanovišta te krize moraju izgledati besmisleno, sa humanističkog aspekta one to nisu uopšte, tako da se iščezavanje sadržaja do kojeg dovodi tehnološko podražavanje formi, ili privid identičnih sadržaja u tehnološki preobraženoj stvarnosti doživljava jako dramatično. Ta „realnost nestajanja realnosti“ je najupečatljivije izražena Bodrijarovim konceptom „simulakruma“, prema kojem je „simulacija stvarnosti“ postala „stvarnost“ njene tehnološke „reprezentacije“.

Zamena realnosti iluzijom bila je motiv nekim filosofima za dekonstrukciju struktura koje su smatrali neprimereno ustanovljenim na osnovu neupitnih pozicija moći ili neosvešćenih predrasuda. Bio je to nastavak ničeanske dekonstrukcije inicirane tezom da je svaki tekst otvoren za beskrajno mnogo tumačenja. Ona je omogućila alternativne interpretacije, zanemarivanje (svesnih) namera autora i izvođenje skrivenih značenja na osnovu samog teksta. Otuda je dekonstrukcija opisivana i kao „osveta jezika filosofiji“ čije se poreklo može naći u fenomenologiji Huserla (Edmund Husserl) i Merlo-Pontija (Maurice Merleau-Ponty) koji su nastojali da oslobode intencionalnost svesti. Vitgenštajn (Ludwig Wittgenstein) je mislio slično, ali ga je usredsređenost na naučnu epistemologiju pošteditela optužbi za relativizam koje su upućivane postmodernistima.

Dekonstrukcija anatomije teksta otklonila je pokrov kodifikovanih „označitelja“ otkrivajući ono što leži iza semantičkih metastruktura postojećih predrasuda. Nije slučajno što je dekonstrukcija ušla u modu 60-tih i 70-tih godina kada su mnoge kulturne i društvene institucije dospеле u krizu. Politika je bila shvaćena kao prostor ideološke propagande i manipulacija „imidžima“. Tako su postale sveprisutne tzv. „politike identiteta“. One su obuhvatale nova pisanja istorije na osnovu kojih je trebalo da se sakriju gresi i istaknu projektovani „identiteti“. Time je potreba za bavljenjem problemima identiteta pojačana na jedan pomeren način.

Poststrukturalistička i politička „dekonstrukcija identiteta“ nije odstranila uobičajeno shvatanje identiteta što može da bude dovoljan razlog za pokušaj njegove reintegracije u opšti pogled na svet, s obzirom da se na osnovu „identifikacije identiteta“ usklađuje prihvatanje praktičnih „činjenica života“, koje podrazumevaju procese promena i delatnosti, s teorijskim prihvatanjem „suštine“ stvari i bića koja se zamišlja kao postojana. Premda izgleda kao protivrečnost za razum, to je uobičajena konstanta svesti, kao kontinuitet

nekoj nesvesnog znanja, drevne preteče platonizma koji prožima kolektivno shvatanje sveta. Pritom je bitno što ideja preobražaja identiteta može da pokrene ljude ponaosob, ukoliko su, naravno, iznutra spremni da „traže sebe“. To znači ličnu motivisanost za udubljivanje u izazove koje donosi život a spekulacija upućuje umu, što je izraženo u filosofiji, nauci i raznim vrstama humanističkog mišljenja, ali takođe u umetnosti, religiji i mistici. Zato je potrebno da se potreba za preobražajem identiteta, čije se fragmentovano prisustvo može osetiti na mnogo strana, dovoljno proširi, da bi mogla da pokrene duhovnu evoluciju čovečanstva, usklađujući različite načine tumačenja identiteta sa globalnim pogledom na svet.

Nasuprot fragmentovanju „stvarnosti“, kao učinku pogrešne strukturacije modernizma koja je izazvala odbacivanje „narativa“, sve više izgleda da se ponovo treba upustiti u neko zajedničko „pričanje priča“. Reč je o potrebi da se potraži globalni „opis sveta“ koji bi sledio nit opšteg smisla. Uslov za to bi bio da se ta globalna priča istovremeno shvati i dovoljno ozbiljno – da ne bi bila skrajnuta kao naklapanje, s obzirom da njena konstrukcija predstavlja suštinski ljudski zadatak koji se sastoji u povezivanju različitih tipova saznanja i razumevanja sveta – i dovoljno fleksibilno, da se ne bi pretvorila u neku totalitarnu tiraniju. To podrazumeva fleksibilnost i tolerantnost za sve raznolikosti identiteta, uz uvažavanje identiteta čovečanstva, tj. *istosti* ljudske vrste kao elementarne vrednosti identiteta čoveka. Konstruisanje ove zajedničke priče, je takođe ispit za ono što verujemo da demokratija treba da znači. On će pokazati takođe da se sve različite oblasti života i znanja, istraživanja i stvaralaštva, zaista odnose na jedan-te-isti svet u kojem borave svi stanovnici planete i za čiju dobrobit bi trebalo da su principijelno svi zainteresovani.

U svakom slučaju, ovaj poduhvat nalaženja celine, kroz objedinjavanje različitih shvatanja identiteta, predstavlja ideal „bez koga filosofija mora usahnuti zbog nedostatka intrinzičnog interesa“¹⁰. On zahteva prethodno nijansiranje brojnih dimenzija značenja, na osnovu kojih bi se iskristalisala značenja koja su bitna za ideju

¹⁰ „Taj daleki ideal (postizanja objedinjujućeg pojma) je motivaciona snaga filozofskih istraživanja i traži da mu se pokoravate čak i kada ga odbacite. Filozofski pluralist je strogi logičar; hegelijansko savladavanje protivrečnosti uz pomoć apsoluta, muhamedansko pobožno klanjanje pred kreativnom voljom Alaha, a pragmatist će progutati sve samo ako „radi“, (Vajthed 1989: 28).

duhovnog preobražaja. Bez što istančanijeg objedinjavanja različitih aspekata i dimenzija značenja, utemeljenog na autoritetu usaglašenog iskustva i mišljenja, nemoguće je izbeći dominaciju koju i inače svaka podela omogućava. To se svakako odnosi i na kategorijalnu podelu stvarnosti jer je nakon istorijskog iskustva strukturalističkog i poststrukturalističkog mišljenja postalo potpuno jasno da klasifikacije nisu nimalo bezazlene. U pogledu identiteta, pojava izmicanja značenja ukazala je na to da se kontingencija značenja uveliko zasniva na klasifikacijama (West 1990; Harrell). Klasifikacije su, pak, povezane sa nekim (spoljašnjim i unutrašnjim) silama koje dejstvuju u svetu. Zato je shvatanje povezanosti sila koje determinišu identitete nužan uslov koji treba da bude zadovoljen da bi se uticalo na njihov preobražaj. U tom pravcu je bila usmerena i postmoderna dekonstrukcija. Derida je mislio na ukidanje političke moći izražene suprotnostima retoričkih oblika, tropa i metafora, koji održavaju hijerarhijski pogled na svet podređivanjem onoga što je shvaćeno kao „negativna“ strana opozicije „pozitivnoj“.

Ukoliko bi, pak, konstruisanje objedinjenih značenja identiteta moglo nekako da se sprovede, ono bi trebalo da predstavlja epistemološku osnovu za duhovni preobražaj identiteta koji se čini neophodnim u sve složenijim previranjima procesa globalizacije. Pri tome, naravno, traženje konvergencije zdravorazumskog znanja, višemilenijumskog filozofskog rada i savremenih uvida i otkrića u različitim poljima interesovanja, ne bi trebalo da služi samo tome da se reaktualizuje večita dilema: da li ideja o postojanom identitetu odgovara stvarnosti, ili je samo izraz našeg mišljenja i jezika?

Premda postoje antropološki nalazi da je „zdravorazumsko“ mišljenje u stvari izraz naučenih kulturnih obrazaca i konfiguracija društva, danas nam izgleda da ono nisu umanjili univerzalnost njegove praktične primene. Na sličan način traženje konvergencije značenja koja potvrđuje iskustvo trebas da smanji opasnost od iskripljavanja stvarnosti. Naravno, treba krenuti putem koji obilazi opasno ludilo civilizacije, o kojem je pisao Fuko, ugrađeno u ova iskripljavanja preko kategorija prisutnih u dominirajućem diskursu koji se proteže i na naučni i na običan život.

Stanovište običnog života, obično omalovažavanog od strane akademski priznatih filozofa zbog neizbežnog pojednostavljenja prisutnog u „prirodnom“ stavu zdravorazumske logike, izbegava um

koji se zapetljava u protivrečnosti držeći se principa da primenljivost „čini činjenice“. Pritom, treba imati svest da to šta ćemo smatrati primenljivim i na koji način, mnogo zavisi od toga kako shvatamo svet. To je postalo jasno nakon iskustva oslanjanja na „činjenice“ koje je „naučni pozitivizam“ tvrdo zastupao sve dok se pokušaji doslednog sagledavanja stvarnosti na osnovu „činjenica“ nisu zapetljali u nerazmrsive protivrečnosti. Nisu bile u prvom planu protivrečnosti svojstvene refleksivnoj prirodi znanja i njegovoj neizbežnoj upletenosti s „činjenicama“, već je ono ovoga puta nametnuto iz pozadine – nakon nakupljanja međusobno protivrečnih zapažanja o „činjenicama“, koja su dobijena na osnovu različitih metodoloških pristupa. Stvar je u tome što ovi pristupi nose klice različitih pogleda na svet čije različitosti postaju problem za konstruisanje stabilnog zdanja naučne teorije čija jedinstvenost zahteva mogućnost zauzimanja sveobuhvatnog stanovišta.

Literatura

- Bottici, Chiara. Challand, Benoît (2006), „Rethinking Political Myth. The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy“, *European Journal of Social Theory*, 9 (3) 315-336.
- Dekart, Rene (1951), *Rasprava o metodi. Osnovi filozofije*, Matica Hrvatska, Zagreb.
- Delruelle, Edouard (2004), *Metamorphoses du sujet. L'ethique philosophique de Socrate a Foucault*, De Boeck & Larcier.
- Derrida, Jacques (1966), „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences“, *Writing and Difference*, London: Routledge. (internet) dostupno na: <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/sign-play.html> (pristupljeno 10. oktobra 2009).
- Dummet, Michael (1957), „Frege's 'The Thought' “ *Mind*, 66 (264):548.
- Edwards, Paul (ed) (1972), „Identity“ *Encyclopedia of Philosophy*, Volume Three. Collier Macmillan Publishers, London.
- Fichte, Johann Gottlieb (1874), *Osnovi cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb.
- Gallagher, Shaun (2000), „Ways of Knowing the Self and the Other. An Introduction to Ipseity and Alterity“, a special issue of the online journal *_Arobase: Journal des lettres et sciences humaines_ 4 (1-2)* (internet) dostupno na: <http://pegasus.cc.ucf.edu/~gallaghr/gallArobase00.html> (pristupljeno 26. januara 2009).

- Harrell, Fox D. „Algebra of Identity. Skin of Wind, Skin of Shadows, Skin of Vapor“, (internet) dostupno na: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=489> (pristupljeno 7. februara 2009).
- Hegel, G. W. F. (1979), *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd.
- Hegel, G. V. F. (1987), *Nauka logike II*, BIGZ, Beograd.
- Heidegger, Martin (1980), *Uvod u Nietzschea*, Znaci, Zagreb.
- Hume, David (1988), *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb.
- „Introspection“ *The Internet Eyclopedia of Philosophy*, (internet) dostupno na: <http://www.iep.utm.edu/i/introspe.htm> (pristupljeno 1. oktobra 2009).
- Jameson, Fredric (1986), „Politika teorije: ideološka stanovišta u sporu oko postmodernizma“, *Rasprave o modernizmu i postmodernizmu, Marksizam u svetu*, Novi Sad. god XIII, (4-5) 411-423.
- Kangrga, Milan (2008), „Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa“, *Republika* 1–31. maj (428–429):11.
- Kant, Imanuel (1976), *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd.
- Leibniz, Gottfried W. (1980), *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb.
- Levi Strauss, Claude (1969), *The Raw and the Cooked, Introduction to a Science of Mythology*, Penguin Books.
- Locke, John (1690), *Essay of Human Understanding*, Book II Chapter 27 (internet) dostupno na: http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/locke/locke1/Essay_contents.html (pristupljeno 18. novembra 2009).
- Liotard, Jean-Francois (1986), „Postmoderna situacija“ u *Rasprave o modernizmu i postmodernizmu, Marksizam u svetu*, Novi Sad. god XIII (4-5) 247-259.
- Milislavljević, Vladimir (2006), *Identitet i refleksija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Riker, Pol (2004), *Sopstvo kao Drugi*, Službeni list SCG, Beograd.
- Rorti, Ričard (2004), „Propast izbaviteljske istine i uspon književne kulture“, *Treći program Radio Beograda (III- IV)* 123-124.
- Sosir, Ferdinand de (1989), *Opšta lingvistika*, Nolit, Beograd.
- Schelling, F. W. J. (1965), *Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed, Zagreb.
- Shoemaker, Sidney (1984), *Identity, cause, and mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vajthed, Alfred N. (1989), *Pojam prirode*, Samidin, Beograd.
- West, Cornel (1990), „The New Cultural Politics of Difference“, *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Russel Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha, Cornel West (Eds.), Cambridge: The MIT Press.

Jelena Đurić

ON SUSTAINABILITY OF THE IDENTITY

Summary

The article deals with different philosophical interpretations or views on identity. The dynamics of these interpretations represents the axis of the identity transformation concept in the global processes related to the changes of paradigms which are developed in correspondence with the issues of the (de)construction of identity throughout the history.

Key words: identity, self, deconstruction, transformation.