

ŽELJKO M. RADINKOVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu,  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

## NARATIVNA FENOMENOLOGIJA IDENTITETA

**SAŽETAK.** Autor se u ovom tekstu bavi odnosom pitanja identiteta, povijesnosti i narativnosti. Polazeći od kritike nekih prominentnijih narativističkih modifikacija teorije sistema, transcentalne filozofije, praktične filozofije i fenomenologije propituje se mogućnost prevazilaženja ostataka metafizičke postavke pitanja u ovim konceptima. Kao rješenje nudi se narativna modifikacija Hajdegerove egzistencijalne ontologije čija mogućnost proizilazi iz ontološke ekvivalentnosti egzistencijalne i narativne mogućnosti. Kao i egzistencija, narativni izraz se vremenuje iz vremenske ekstaze budućnosti. Egzistencijalnom karakteru mogućnosti, koji je odlučujući za strukturu tubića, a time i egzistencijalu Biće ka kraju, ontološki odgovara narativna mogućnost i ona za narativnost konstitutivna konačnost.

**KLJUČNE REČI:** identitet, fenomenologija, hermeneutika, ontologija, narativnost, logika, Hajdeger.

---

1. radinkoviczeljko@gmail.com

Ovaj tekst je nastao u okviru projekta br. 179049 finansiranog od strane Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Pozivajući se na jedno mjesto u Platonovom dijalogu *Sofist* Hajdeger na otvaranju svog djela *Biće i vrijeme* postavlja sljedeće pitanje: „Imamo li danas neki odgovor na pitanje o tome, šta zapravo mislimo riječju bivstvujući? Nipošto. I tako, eto, valja postaviti pitanje o smislu bića. Jesmo li, takođe, danas bar u neprilici što ne razumijemo izraz 'biće'? Nipošto?” (Heidegger 1993: 1). Naime, navodno smo oslobođeni napora da otpočinjemo novu gigantomahiju oko bića. „A što nekada bješe uz krajnji napor mišljenja izboreno od fenomena, mada nepotpuno i tek u prvim naletima, odavno je trivializovano” (isto).

Međutim, trivializovana ili ne, ova gigantomahija se javlja i u naše doba. Ona, u stvari, nije nikada ni prestajala, a tragovi te borbe se nalaze svuda. Ona prožima svakodnevnicu, naš odnos prema tehnici, nauci, ona određuje borbe političkih ideologija, pitanja ličnog, kolektivnog, regionalnog identiteta. Ona se nastavlja i u podjelama i sukobima koji se vode pod šiframa konzervativizam/liberalizam, istok/zapad, supstancijalizam/relativizam, tradicionalizam/postmodernizam itd. Lista parova suprotstavljenih pojmova se čini beskonačna, a proteže se i na određenje povijesti, porijekla, predanja i tradicije kao činilaca određenja identiteta. Ovaj nalaz nameće sljedeće pitanje: nije li u osnovi svih sukoba, pa i onih političkih koji se vode na globalnom nivou, suštinski na djelu ovaj sukob suprotstavljenih ontologija (ontologija u Hajdegerovom smislu: metafizika prisutnosti). Ne čini li on i pozadinu političkih ideologija koje određuju sliku Balkana, regiona, lokalnih i nacionalnih identiteta na ovim prostorima?

Može li fenomenologija (fenomenološka hermeneutika), odnosno fenomenološki pristup pitanju identiteta da ponudi izlaz iz ove borbe oko razumijevanja bića? Može li njena suspenzija značenja, bilo da je ona plod metodске fenomenološke redukcije (Huserl) ili fundamentalno-ontološko zalaženje iza postulisanja načina bića (Hajdeger), ponuditi osnovu za neku novu, pa i političku praksu koja se neće iscrpljivati i biti mrvljena između Scile i Haribde supstancijalizma i nominalizma, tradicije i (post)moderne, istoka i zapada?

Šta, u stvari, znači izaći iz antinomije koju nam nameće povijest metafizike?

Pokušaću da na primjeru odnošenja spram povijesti omogućim uvid u tu problematiku, kao i moguće rješenje koje se zasniva na narativističkoj modifikaciji fenomenologije identiteta.

Andreas Lukner (*Andreas Luckner*) je ponudio jedan interesantan pogled na metafiziku povijesti, metafiziku porijekla, metafiziku tradicije, na osnovu kojeg one paradigmatски mogu da se podijele u dva oblika. To je prvo onaj, uslovno rečeno, teleološki i dogmatски pogled, koji svaki povijesni fenomen vidi kao stanicu ka uspostavljanju jedne istine. Drugi je, opet uslovno rečeno, istorijski, koji svakom fenomenu ostavlja mogućnost da ima svoju

sopstvenu istinu. Prvi operiše sa jednom povijesnom istinom, dok je drugi relativistički (Luckner 2014). Polazeći od Hajdegerove fundamentalno-ontološke destrukcije metafizike prisutnosti (*Anwesenheitsmetaphysik*) kao ono metafizičko, i u jednom i u drugom pristupu trebalo bi da se prepozna prije svega njihovo odnošenje prema povijesti kao predmetu. Tako se i u okviru paradigmatički shvaćenih teleoloških i istorijskih pristupa predmetu „povijest” pripisuju različiti ili potpuno oprečni predikati, iz čega onda proizilaze i oprečni pogledi na karakter povijesnog dešavanja. Fenomenologija povijesti ili fenomenologija identiteta trebalo bi da se distancira od ove podjele i uopšte od predikacije povijesti i postavi pitanje o povijesti i identitetu ne kao o predmetima nekog određenja, kao o nečemu čemu se spolja pripisuje neka osobina, nego kao o totalitetima čiji smisao leži u *moгуćnosti određivanja*, a ne u samom određenju. Takvi totaliteti su, recimo, „biće”, „svijet”, „povijest”, „identitet” itd. Dakle, fenomenologija treba da pita o *povijesnosti*, ne o povijesti – o povijesnosti kao o otvorenom kontekstu mogućnosti, a ne o prostoj rekonstrukciji (ontološki) zatvorenih konteksta (isto).

Ovaj tekst treba najprije da ponudi pregled nekih pozicija u filozofiji identiteta koje mogu da posluže kao primjeri pripisivanja različitih i djelom oprečnih predikata predmetu povijest, te samim tim predstavljaju primjere metafizike povijesti. Pregled takvih pozicija i njihovih međusobnih sučeljavanja trebao bi da nam pomogne da dobijemo jasniju sliku o metafizičkim i ontološkim investicijama koje su prisutne u raznim konceptima identiteta. Zajedničko gotovo svim pristupima, koji se ovdje uzimaju u obzir kao primjeri metafizičkog pogleda na povijest i identitet, jeste njihovo posezanje za pripovijedanjem kao mogućnosti zahvatanja povijesti i identiteta. Među njima će se naći narativistička preinačavanja teorije sistema (Libe), transcendentalne filozofije pragmatističkog usmjerenja (Baumgartner), ali i predstavnici narativističkog holizma (Šap) koji se pozivaju na fenomenološke pozicije koje se, mišljenja sam, nisu u potpunosti riješile metafizičkog balasta (Huserl). Diskusija ovih pozicija treba da ukaže ne samo na mogućnost fenomenološko-hermeneutičke kritike njihovih metafizičkih pretpostavki, nego i na potrebu da se radikalna fenomenološko-hermeneutička kritika metafizike podvrgne upravo određenoj narativističkoj modifikaciji (Radinković 2013). Konkretno, riječ je prije svega o pitanju dometa narativističke reinterpretacije Hajdegerove (*Martin Heidegger*) egzistencijalne ontologije u smislu uvođenja narativnosti kao egzistencijala. Radi se o pokušaju produktivnog razumijevanja egzistencijalne ontologije koji, suprotno Hajdegerovoj poricanju mogućnosti tematizovanja i izražavanja autentične egzistencije, nastoji da za istu upravo iznađe načine na koje ona može da se izrazi i tematizuje, a da se pri tome ne ugrozi njeno radikalno temporalizovano shvatanje. Ovdje se polazi od teze da naracija ispunjava uslove da preuzme ulogu načina izražavanja autentične egzistencije jer se u onto-

loškom pogledu poklapa sa egzistencijom kao načinom bića tubića. Naime, onoj za strukturu tubića karakterističnoj egzistencijalnoj mogućnosti i Biću ka kraju, koje je usko povezano sa njenim određenjem, ontološki odgovara narativna mogućnost i narativno shvatanje konačnosti. Ovakva narativistička modifikacija egzistencijalne ontologije ne koriguje samo radikalizam Hajdegerove temporalizacije egzistencijalnih struktura, otvarajući ga za odgovarajuću mogućnost izražavanja, nego ujedno objedinjuje teleološki i povijesni pristup ljudskom biću, izdižući ga iznad aporetičnosti metafizičke postavke pitanja.

## I

U nekim od svojih najznačajnijih dijelova analitička filozofija jezika Ernsta Tugendhata se bavi i složenom teorijom identiteta koju Tugendhat razvija polazeći od teze da su smisleni iskazi o identitetu legitimni samo u pogledu na konkretne predmete, a u koje, prema Tugendhatu, spadaju samo oni koji mogu da se zateknu u vremenu i prostoru (Tugendhat 1979; Meuter 1995). Dakle, identitet se ovdje definiše kao određena osobina koja može da se pripiše svim pojedinačnim stvarima u vremenu i prostoru. Pri određivanju ovako shvaćenog identiteta Tugendhat se služi analizom jezičkih činova identifikacije pojedinačnih stvari, odnosno analiza problema identiteta se poklapa sa analizom elemenata, struktura i načina primjene našeg jezika. Polazeći od toga on tvrdi da su dvije klase jezičkih izraza i njihova interaktivna primjena centralne za identifikaciju predmeta u vremenu i prostoru, a to su singularni termini i predikati opažanja. Singularni termini imaju funkciju specifikacije. U kontekstu neke složene situacije singularni termin iz mnoštva pojedinačnih stvari izdvaja jednu od njih. Singularni termini su suštinski nesamostalni i trebaju karakterizaciju posredstvom predikata opažanja, recimo, „*x ima crvenu kosu*“, „*x je hrapav*“ itd. Problem vremena usložnjava identifikaciju utoliko što postoji klasa predmeta koji, kao prvo, mogu da mijenjaju mjesto u vremenu u kojem postoje i kojima se, kao drugo, u različitim tačkama u vremenu mogu pripisati različiti predikati opažanja. Dakle, pitanje koje se sad postavlja odnosi se na problem identiteta predmeta u proticanju vremena, u kojem mogu da se mijenjaju predikati koje pripisujemo tom predmetu. Tugendhat predlaže da se ovako shvaćene relacije u vremenu i prostoru odrede uz pomoć interakcije dvije vrste demonstrativnih (deiktičkih) izraza: a) subjektivno-lokalizirajućih i b) objektivno-lokalizirajućih. a) „*Ovaj čovjek ovdje, koji sjedi na ovoj stolici*“ (subjektivno određena nulta tačka koordinatnog sistema). Sposobnost demonstrativnih izraza da ukazuju na druge demonstrativne izraze omogućuje nam smislenu identifikaciju u vremenu. *Ovaj* ukazuje na *onaj*, *ova* na

onu itd. Tako možemo reći: „*Onaj* čovjek koji je *prije* sjedio na *onoj* stolici.” b) mjesto „Greenwich” i tačka u vremenu „Hristovo rođenje” (objektivna intersubjektivno određena nulta tačke prostornog i vremenskog koordinatnog sistema). Pretpostavka ovog shvatanja je postojanje vremenski i prostorno (subjektivno ili objektivno) struktuisanog svijeta u kome se – takoreći kao u nekoj posudi – nalaze stvari, predmeti, osobe, osobine, odnosno – identiteti. To su identiteti koji postoje i bez nas – naš učinak se sastoji u tome da ih identifikujemo, tj. ovdje – da ih utvrdimo kao identične u vremenu i prostoru (Meuter 1995).

## II

Na ovakvu, blago rečeno problematičnu i nedovoljno određenu predstavu identiteta, teorija sistema, koja je u svom temeljnom obliku predstavljena u filozofiji Niklasa Lumana (*Niklas Luhmann*), reaguje konceptom procesualnog identiteta (Luhman 1979; Meuter 1995.) Luman izričito poriče mogućnost govora o prostom trajanju postojećeg i, sa stajališta teorije sistema, legitimnim smatra samo aktivno uspostavljanje formi identiteta, što cijelu problematiku usmjerava u diskurs o proizvođenju identiteta i posljedicama takvog pristupa, o genetskoj teoriji konstitucije smisla, o novoj postavci pitanja koja se ne odnosi na to šta je identično, nego na to kako se to identično uopšte stvara itd. Na ovaj način pojam identiteta se jasno preusmjerava u sferu za koju se u međuvremenu ustalio naziv „konstruktivistički” pristup problemu identiteta, pri čemu treba naglasiti da u okviru Lumanove teorije sistema i njenog shvatanja konstruktivizma taj termin ne označava formu egzistencije nekog bivstvjućeg u identitetu sa samim sobom, nego učinak sinteze dejstava spoljnog porijekla. U kontekstu autopoetskih sistema on sad označava samo formu koja osigurava kontinuitet operacionog slijeda u nekom sistemu, i to uz pomoć razlike identično/neidentično. Identifikacija se sastoji u rekonstruisanju procesa u čijem toku su se identiteti obrazovali, a identitet smatra poetskim učinkom. Sami sistemi se sastoje od elemenata koji mogu da se opišu samo u odnosu na sistem. Van sistema postoji samo minimum „negentropskog poretka”, tj. poretka labavo vezanih alternativa koji sistemu daju input. Tek u okviru sistema spoljni uticaji uopšte postaju elementi, odnosno, sistem ih stavlja u odnos spram drugih elemenata. Dakle, riječ je o konceptu samoreferencijalnih, odnosno autopetskih sistema koji mrežom svojih sopstvenih operacija samostalno proizvode sopstvene elemente. Elementi takvih sistema stiču svoj identitet stupanjem u odnos sa drugim elementima. U perspektivi sistema elementi *kao* elementi načelno nisu postojani, a tu, uslovno rečeno, temporalizaciju elemenata Luman naziva *dogajima*. Pored temporalizacije autopoetički sistemi se

odlikuju deontologizacijom elemenata, a što u ovom slučaju znači da elementi u kontekstu samoreferencijalnog sistema ne posjeduju sopstvene kvalitete, nego je bitna samo njihova funkcionalnost. Gledano iz perspektive spoljnog posmatrača oni mogu da posjeduju svoju unutrašnju strukturu, dok im se u perspektivi sistema strogo poriče ova mogućnost. Npr. sistem „mozak” se interesuje samo za aspekt funkcionalnosti svojih elemenata „neurona”, dakle, da li oni prosljeđuju električni impuls ili ne, dok spoljni posmatrač može da primjeti mnoge druge osobine koje ne moraju da imaju veze sa njihovom funkcionalnošću u okviru sistema čiji su elementi. Spomenimo još i odnos sistem/okruženje koji je važan za ovu predstavu identiteta. Konfiguracijom svojih elemenata sistemi se diferenciraju u odnosu na okruženje (i u odnosu na druge sisteme iz svog okruženja). Ne postoji sistem bez okruženja, kao ni okruženje bez sistema. To prije svega znači da sistemi posjeduju granice koje, kao ni elementi sistema, nisu ontički date, te su i same određene isključivo svojom funkcionalnošću. Polazeći od toga da sistem redukuje kompleksnost okruženja, njihova funkcija se sastoji u stvaranju razlike u kompleksnosti između sistema i njegovog okruženja.

Jedan drugi autor koji se poziva na teoriju sistema, Herman Libe (*Hermann Lübbe*), naglašava u svojoj narativističkoj modifikaciji teorije sistema momenat selektivne deteleologizacije i opoziva intencionalnosti u okviru teorije sistema, a što se prije svega odnosi na obrazovanje sistema u kontingentnim istorijskim tokovima (Lübbe 1977; Lübbe 1979). Naime, odbijanje teleološkog načina pristupa povijesnosti, tj. opoziv svake forme postavljanja ciljeva u povijesti, kod Libea vodi ka razgraničavanju praktične od povijesne subjektivnosti. Prema Libeu, sistemi kao 'subjekti' povijesti ne određuju se postavljanjem ciljeva. U suprotnom slučaju, kada subjekt postavlja sebi ciljeve, određuje se praktični, a ne istorijski subjekt. „Razlika između, s jedne strane, djelanja i sklopa djelanja koje je određeno razlogom djelanja, i, s druge strane, povijesti, počiva, dakle, na razlici između onog što se čini i onoga što se dešava, a posredstvom onoga što se dešava nastaje povijest od onoga što se čini nastaje povijest. Povijesti su postupci bez subjekta djelanja – ova rečenica ima jednostavni, ali dalekosežni smisao da nismo subjekti djelanja onoga što nam se dešava.”<sup>2</sup> Prema Libeu, povijest treba razumjeti kao oblast ometenih tokova djelanja čija kontingentnost izmiče svakom pokušaju navođenja razloga i svakoj šemi objašnjenja, a to je, u stvari, razlog zašto povijest može samo da se ispriповijeda. „Pripovijesti nisu djelanja, pripovijesti se pripovijedaju, a ne tokovi djelanja” (Lübbe 1977: 77). Narativnost se ovdje uzima isključivo kao hronološko protokoli-

2. Lübbe 1977: 75. „Zahvatiti moj povijesni identitet” – sažima Emil Angern – „znači iskusiti kontingentnost moje postalosti. To da sam doduše (referentni) subjekt, ali ne činilac moje povijesti, slijedi iz samog pojma povijesti” (Angehrn 1985: 58).

sanje kontingentnih promjena koje, prema Libeu, strukturno ne zahtijeva nikakav telos (razlog, svrhu, cilj) ni čina protokolisanja ni onoga što se protokoliše. Čini se da Libeovo arbitrarno razdvajanje polja djelanja od polja povijesti jedva da uzima u obzir moderne debate o finalnim pristupima. To je utoliko značajnije jer se upravo njegovo poimanje povijesti dotiče problema implicitne prisutnosti i legitimnosti finalnih pretpostavki u naučnim teorijama. Može se reći da je Libe u ovom pogledu autentičan predstavnik teorije sistema, na koju se poziva, jer je upravo ona razradila argumentacione figure nefinalne rekonstrukcije finalnih konstrukcija koje ne uzimaju u obzir to da su deleologizovane redefinicije teleoloških struktura moguće isključivo pod pretpostavkom finaliteta. U teoriji nauke ovaj argument se ne ograničava samo na socijalne i duhovne nauke, nego je, posebno nakon diskusija o Kunovom (*Kuhn*) pojmu paradigme, prisutan i u prirodnim naukama i uopšte u pozitivističkom naučnom pristupu. Riječ je o legitimnosti apriorijskih elemenata kao što su svijet, pogled na svijet, projekt bića itd., kao neke vrste nužno prethodeće interpretacije koja konstituise nešto kao nešto, a time i predmet spoznaje. Ujedno se radi i o problemu konstitutivnog udjela povijesti nauke u samoj nauci. Tako se i razlika između povijesti i djelanja da održati i bez odustajanja od teleološke strukture u povijesti. Libeov koncept kontingentnosti pretpostavlja određenu dinamiku i usmjerenost, preciznije, pokret, a time i promjenu i vrijeme. Usmjerena promjena podrazumijeva prelazak iz mogućnosti u stvarnost, koja, iako ne mora da stekne status finalne nužnosti, ima karakter (kontingentnog) finaliteta. Slijed aktualizacije neke potencije ne bi uopšte bio razumljiv bez pretpostavke ovog finaliteta. U ovom slučaju ne može se govoriti ni o spoljašnjoj (transcendentnoj) ni o unutrašnjoj (imanentnoj) svrsishodnosti, nego o regulativnoj svrsishodnosti, o „kao da” svrsishodnosti, i to u heurističkom (a ne praktičnom) smislu. Dakle, Libeov sistemskoteorijski pristup povijesti je heuristički i kao takav mora u najmanju ruku da pretpostavi, ako ne praktični, a ono heuristički regulativni telos. Kao takav pojam povijesti ipak ostaje formalno ustrojen, a ta formalna ustrojenost sistemskoteorijskog pristupa u teleološkom smislu dolazi do izražaja prevashodno u pogledu na dijahronu složenost sistema, koja raste u toku njegove interakcije sa okruženjem i individuacije koja proizilazi iz toga. Polazeći od tog temporalnog aspekta individuacije sistema prije svega postaje upitno to da li vremensko načelo individuacije uopšte može da se svede na skup pripisanih predikata kojima se izražavaju promjene nastale pod spoljašnjim uticajima na sistem. Suprotno pozicijama teorije sistema može se reći da se temporalne pretpostavke samorefleksivnosti sistema ne daju svesti na kontingentnost njegove individuacije. Takođe, odgovor na ono Ko-pitanje, koje nameće i narativistički orijentisana teorija sistema, zavisi od shvatanja apriorija temporalnosti, a koji se u okviru teorije sistema više implicitno, u tezi o kon-

tingentnosti, pretpostavlja kao poznat. U svojoj kritici sistemskoteorijskog narativizma, koja se takođe osvrće na pomenuti redukcionistički pristup kontingentnosti i temporalizaciji u okviru teorije sistema, Emil Angern ukazuje na to da određeni odnosi u sistemu upućuju na samorazumijevanje koje kao takvo prevazilazi puko identifikovanje, pod uslovom da ga razumijemo kao odnošenje prema određenom broju karakteristika koje su dovoljne za identifikaciju, te u svojoj hermeneutičkoj protivargumentaciji ide i korak dalje tvrdnjom da odgovor na Ko-pitanje ima za pretpostavku (cirkularni) hermeneutički moment samorazumijevanja.

Vratimo li se još jednom na Libeovu tezu o opozivu intencionalnosti u povijesti postavlja se pitanje na osnovu čega bi sad mogla da počiva njegova, gore već pomenuta, tvrdnja o mogućnosti konvergencije naracije i kontingencije istorijskih datosti. Kao što je već prethodno naznačeno, shvatati kontingentne datosti u smislu neintencionalne nenužnosti, te ih, prema Libeovom poimanju termina narativnosti, narativno fiksirati, pa makar i u njihovoj sukcesiji, znači nabrojati ih, a ne ispriповijedati. Dakle, tvrdnja o afinitetu narativnih struktura i kontingentnosti mogla bi da ima uporište samo kada bi se pokazalo da narativnost takođe počiva na istovjetnim apriori pretpostavkama o neintencionalnoj kontingentnosti, a što teško da je održivo, uzimajući u obzir fenomenološki nalaz nezaobilaznosti, u prvom redu, protencionalnih i retencionalnih struktura, retrospektivnosti i anticipativnosti, u ovom polju. Sklop narativne strukture se ne iscrpljuje u prostoj sukcesiji narativnih elemenata, odnosno narativno zahvaćenoj sukcesiji kontingentnog slijeda dešavanja, nego je nužno selektivan, povezan sa interesima i ciljevima djelanja, kontekstualan, jednom riječju, intencionalan. Sam koncept individuacije u smislu neintencionalne kontingentnosti se u pogledu na ove faktore čini protivrječnim, jer svaka prethodna individuacija indukuje određenu selektivnost u odnosu na dalji tok procesa individuacije, te tako probija okvire teze o neintencionalnoj kontingentnosti povijesnog dešavanja. Iz pojma procesualne individuacije, na način na koji ga definiše teorija sistema, analitički mora da slijedi izvjesna usmjerenost. Dalje, problem Libeovog izuzimanja intencionalnosti iz povijesnog toga i njegovo ograničavanje na sferu praktičnoga leži u njegovom svođenju intencionalnosti na intencionalnost subjekta, pri čemu se ne uzimaju u obzir razmatranja o pasivnoj intencionalnosti, prevashodno ona fenomenološka (npr. Edmund Huserl) koja intencionalnost odvajaju od subjektivističkih, konstruktivističkih i voluntarističkih tendencija.

Nekoliko prominentnih osvrta na Libeovu narativističku modifikaciju teorije sistema su, čini se, na tragu ovih kritika i uglavnom potvrđuju osnovanost sumnji u pogledu na Libeovo shvatanje povijesne kontingentnosti. Komentarišući Libeovo određenje odnosa identiteta i povijesti, kao i identiteta i objektivnosti, Diter Henrich (*Dieter Henrich*) kritički ukazuje na to da



Libe previđa razliku između identiteta koji je određen nekim dokumentom (npr. lična karta, pasoš itd.) i identiteta predočenog u pripovijestima (Henrich 1979). Naime, Libe je svakako u pravu kada kaže da postoji mogućnost utvrđivanja različitosti između pojedinih individua na osnovu dovoljnog broja fakata kao što su, recimo, razni biometrijski podaci, koji mogu da se odvoje od svojih istorijskih i kontekstualnih aspekata te tako ne zahtijevaju posezanje za narativnim iznalaženjima istih. Međutim, pođemo li od toga da pojedinačne ličnosti imaju potrebu da povrh ove elementarne identifikacije stvaraju kontekste koji osiguravaju razumljivu konstantnost i razumljivi kontinuitet i u tu svrhu drugim ličnostima pripisuju smisleno ponašanje, javiće se i druga vrsta identiteta koja je u uskoj vezi sa pripovijedanjem i koja nastoji da lični kontinuitet iščita iz sinhrona i dijahrona kompleksnosti lične povijesti i konteksta ličnog djelanja. Henrich ukazuje i na to da, suprotno Libeovoj tezi o „kulturi” puke prezentacije identiteta, povezivanje identiteta i pripovijedanja proizilazi iz izvornog interesa za pristupom stranom individualizovanom identitetu, a koju on smatra jednim od uslova mogućnosti povijesne svijesti uopšte. U njegovim razmatranjima o „identitetu drugog stepena” Henrihovo posezanje za ulogom stranog horizonta u stvari treba da uputi na modalni karakter povijesne svijesti koja ne treba da se shvati kao indiferentna veza prošlosti, sadašnjosti i budućnosti u kojoj se odvija spontana integracija horizonata djelanja, nego kao razumijevanje stranih horizonata – pri čemu se i sopstveni horizont prošlosti može smatrati stranim u smislu interpretativnog potencijala – kao potencijalno sopstvenih alternativa u procesu izgradnje sopstvenog identiteta. Prema Henrihu, spontana integracija djelanja i određenje identiteta koje se iscrpljuje u razgraničavanju i negaciji, na višem nivou određenja identiteta prevazilazi se interpretativnom izgradnjom stava prema drugim identitetima koji kao takvi mogu da budu sadržani u vlastitom identitetu.

Ne samo Henrich, nego i Artur Danto (*Arthur Danto*), i to iz analitičkog ugla gledanja, tvrdi da je pripovijedanje o nekom slijedu događaja uslovljeno postojanjem neke interesne situacije te perspektive izbora i orijentacije, koji proizilaze iz toga. Henrich pak naglašava to da kada govorimo o interesnoj situaciji i narativnom odnošenju prema njoj ne mislimo na prosto nastavljanje nekog realnog kompleksa na kojeg se pripovijedanje odnosi, kao i to da ono nije nužno u službi naknadnog posredovanog stabilizovanja spontano nastalog identiteta. U kontekstu ovih razmatranja Henrich ukazuje i na bitnu razliku između pripovijedanja i historiografije koja počiva na tome što se ova potonja bavi izvještavanjem, ali u svjetlu mogućnosti djelanja. Pri tome se nužno pretpostavlja pripovjedačko poznavanje slijeda događaja, ali isključivo kao nešto što se prevazilazi diskurzivnim formama. Ipak, on je mišljenja da, s obzirom na to da reflektovani istorijski diskurs može da povratno djeluje na narativni predložak i da ga na taj način promi-

jeni, ipak ne treba ići tako daleko i pripisivati mu status transcendentalnog preduslova.

Takođe Ginter Buk (*Günther Buck*) prepoznaje kod Libea svodenje identiteta na slučajnost neke povijesno nastale singularnosti, pri čemu ne pravi razliku između karaktera kao kompleksa osobina i onoga što Buk naziva moralni ili običajni karakter (*sittlicher Charakter*), koji singularnost određene individuacije pokazuje u svjetlu opštosti koja tu singularnost legitimizira kao pripadnika sopstvene (ontološke) vrste (Buck 1979). Moralni karakter u ovom smislu je ishod procesa obrazovanja, shvaćenog kao rad subjekta na samom sebi, procesa u kojem neka kontingentno nastala individuacija uzima udjela u opštosti (Hegel, Herbart). Međutim, kritički sagledavajući Libeov koncept kontingentnosti Buk postavlja i pitanje da li u okviru onog slučajnog, partikularnog, treba razlikovati između onog usputnog i onoga što je nekoga (sudbonosno) zadesilo. Sa slučajnošću koja nekoga zadesi u životu može da se nosi bolje ili lošije, ona pokazuje svoj situativni i interpretativni karakter, te se stoga, za razliku od usputno partikularnog, ne koristi, recimo, u identifikacionim dokumentima. Ona je od značaja za onoga ko doživljava i živi svoj život, a dolazi do izražaja onda kada se *pripovijeda* o tom životu i kada je to pripovijedanje predmet *razumijevanja*. Za razliku od toga karakteri tzv. usputne partikularnosti u identifikacionim dokumentima upravo treba da ostavljaju što manje prostora za interpretaciju, jer bi u suprotnom bila dovedena u pitanje njihova funkcionalnost. Datum rođenja u ličnom dokumentu ne treba da otvori priču o vremenskom kontekstu rođenja neke individue i egzistencijalnim posljedicama te slučajnosti, nego da pruži jedno od čvrstih uporišta za razlikovanje jedne individue od druge. To što datum rođenja *može* da bude i polazište za pripovijest i iznalaženja biografskog konteksta, pokazuje da između usputne slučajnosti i sudbonosne slučajnosti ne može biti govora o nekoj ontološkoj razlici. Ne govoreći izričito o ovom ontološkom aspektu Buk ostavlja ovu mogućnost otvorenom, ali, s druge strane, navodi da usputno partikularno, kao npr. otisak prsta, često nema jezički karakter, što opet u izvjesnoj mjeri ostavlja prostora za uvođenje ontološke razlike. Naime, sudbonosna slučajnost bi prema tome u svakom slučaju i u skladu sa tezom o njenoj interpretativnosti i razumljivosti morala da ima jezički karakter. Ovdje se svakako otvaraju teška pitanja o opštem karakteru i statusu jezičnosti i razumljivosti, a koja se moraju dotaći i problema jezičnosti onoga što Buk naziva usputnom slučajnošću.

### III

Problem koji se javio sa deteleologizacijom pojma povijesti u perspektivi teorije sistema transcendentalna filozofija pokušava da riješi brisanjem

granica između prakse i povijesti, odnosno uvrštavanjem povijesti u sposobnost praktičnog uma. Međutim, bez obzira na ponovno tematizovanje konstitutivne uloge teleološke strukture u povijesti, ovaj pristup sa sobom nosi poteškoće slične onima koje smo već uočili kod teorije sistema, a koje se odnose na formalistički karakter utemeljenja sfere praktičnoga i povijesnoga, ili, u ovom slučaju, na transcendentalno-filozofski formalizam, tj. na formalnost i dekontekstualizaciju sposobnosti slobodnog djelanja transcendentalnog subjekta. Naime, u transcendentalno-filozofskoj perspektivi uočljiva je, u najmanju ruku, tendencija ka uklanjanju materijalnog shvatanja ove sposobnosti, i to iz bojazni od potkradanja ne samo empirističkih, nego i onih, u smislu transcendentalne dijalektike, nelegitimnih spekulativnih elemenata u transcendentalnoj filozofiji. Rješenje za ovaj transcendentalno-filozofski formalizam treba da ponudi pojam kontinuiteta, koji bi prije svega trebao da zauzme mjesto u velikoj mjeri već spekulativno diskreditovanog pojma razvoja. Tako Hans Mihael Baumgartner (*Hans Michael Baumgartner*) polazeći od pojma kontinuiteta razvija koncept sve izraženije restrikcije ideje povijesti i nadolaženja obespredmećenog nespekulativnog pojma povijesti (Baumgartner 1972). Ovu restriktivnu tendenciju on prepoznaje između ostaloga u idejama povijesti filozofije života, filozofske hermeneutike i egzistencijalne ontologije, ali i u fenomenologiji djelanja, Hegelovoj filozofiji i marksizmu, koji na uštrb spekulativnog pojma povijesti sve više otvaraju mogućnost sagledavanja odnosa povijesti i ljudske prakse. Radikalna transcendentalno-filozofska konstrukcija treba da ukloni i posljednje ostatke metafizičkih određenja koje još uvijek mogu da se nađu u ovim navedenim pristupima problemu povijesti. Recimo, Baumgartner, koji filozofsku hermeneutiku Hansa-Georga Gadamera vidi u kontinuitetu sa transcendentalno-filozofskom postavkom pitanja uz preuzimanja poticaja iz filozofije života, kritikuje, po njegovom mišljenju, neposredno sprovedeni prelaz sa strukturne analize razumijevanja na ontologiju povijesti, tj. prelaz sa uslova razumijevanja na povijesno dešavanje i sa kontinuumom dešavanja na povijesni kontinuitet. Praksa radikalne konstrukcije treba da postupa u potpunosti konstruktivno, tj. bez uključivanja vanpovijesnih faktora, ali u smislu reflektovane konstrukcije povijesnog kontinuiteta, recimo, reflektovanog – a ne kao kod Gadamera neposrednog sprovođenja stapanja povijesnih horizonata. Pri tome povijesni kontinuitet u smislu stapanja povijesnih horizonata ne može da bude u ulozi preduslova, nego da se razumije samo kao proizvod procesa razumijevanja. Misлити povijesni kontinuitet u znaku reflektovane konstrukcije znači ne smještati ga na nivo ontološki pretpostavljene spontanosti povijesnog dešavanja. Baumgartner tako kritikuje i Gadamerovo isticanje sintetičkog učinka jezika jer mu se pripisuje sposobnost kontinuiranog i na osnovu dijaloškog modela shvaćenog sintetizovanja horizonata prošlosti i sadašnjosti. Prema

Baumgartneru momenat spontanosti dijaloškog posredovanja povijesnih horizonata je sporan već zbog strukturalne pasivnosti horizonta prošlosti koja ne dopušta potpunu stvaralačku slobodu personalnog dijaloga. Distančiranje od „personalističke ontologije povijesti” i komunikološkog modela povlači za sobom davanje većeg značaja udjelu nejezičkih elemenata u povijesti. Jezička interpretacija povijesne realnosti može da bude legitimsna samo pod uslovom neizjednačavanja jezičkog razumijevanja i povijesnog dešavanja. Navodni metafizički obrat u filozofskoj hermeneutici, koji uočava Baumgartner, sa sobom nosi i eroziju praktične, prema budućnosti orijentisane misli, te umjesto toga otvara prostor kontemplativnom misaonom približavanju metafizički pretpostavljenom poretku. U pojmu razumijevanja filozofske hermeneutike Baumgartner prepoznaje upravo onaj idealistički model samosvijesti i subjektivnosti, a time i latentno odsustvo kritičkog promišljanja strukturalne razlike između razumijevajuće egzistencije i povijesnog dešavanja. On to čini uprkos Gadamerovom izričitom poricanju mogućnosti apsolutnog znanja (Gadamer 1986). U Baumgartnerovoj perspektivi su ontološki i metafizički obrat u hermeneutici jedno te isto. Komunikativni model koji je legitiman u perspektivi Baumgartnerove transcendentalne filozofije nije onaj razgovora sa prošlošću, nego orijentisanja na horizont sadašnjosti, odnosno na sadašnji dijalog u kojem se u središtu interesovanja nalazi ljudska praksa. Na ovaj način treba da se pođe od tendencijelno date transparentnosti horizonta sadašnjosti i partnerima u dijalogu omogući reflektovan razgovor usmjeren ka praktičnim ciljevima, a sve to bez obzira na nadalje djelotvornu strukturu predrasuda. Tako i dijalog sa prošlošću treba da bude u znaku svjesno formulisanih sadašnjih ciljeva djelanja. Pod ovim uslovima povijesni kontinuitet se ne konstituiše kao anonimni prerefleksivni ulazak u dešavanje predanja, nego kao „načelno retrospektivna konstrukcija u hipotetičkim pojmovima”, kao teorijski učinak koji sam nije uslovljen kontinuitetom (Baumgartner: 199). Samo povijesni kontinuitet koji je djelo subjektivne spontanosti može da se shvati kao nešto što je u vezi sa konkretnim djelanjem i praksom, a ne kao puko nastavljanje ispisivanja predanja. Baumgartner govori o „unazad orijentisanom konkretnom djelanju” kod kojeg se preklapaju retrospektivna i retroaktivna, tj. teorijska i praktična komponenta. Baumgartnerova „konstrukcija u praktičnoj namjeri” podmiruje potrebu za onim što se pretpostavlja kao apriori dati *subjektivni interes za povijesnim kontinuitetom*. Pri tome treba naglasiti da ovaj subjektivni interes nije više interes transcendentnog Ja, nego subjekata u komunikativnoj zajednici, ličnosti formiranih u traženju konsenzusa, a što onda upravo iziskuje narativnost kao formu artikulacije njihovih interesa za povijesnim kontinuitetom i samorazumijevanjem u povijesti.

Diter Tome (*Dieter Thomä*) identifikuje, s jedne strane, krize koje se mogu svesti na epistemske probleme (pogrešna slika o okolnostima djelanja), pragmatične probleme (kada su dovedene u pitanje mustre djelanja) i normativne probleme (nejasnoća u pogledu vodećih pravila djelanja), a, s druge strane, stanje unutrašnjeg rastrojstva koje ne mora biti nužno povezano sa ove tri vrste problema. Naime, riječ je stanju koje karakteriše nevoljnost, iscrpljenost, sputanost, o situacijama u kojima se protagonista distancira od (životnih) pripovijesti koje sa epistemskog, pragmatičkog i normativnog gledišta ispunjavaju sve uslove za ostvarivanje sopstvenog kontinuiteta (Thomä 1998: 238). Suprotno Kantovoj pretpostavci da je sloboda pretpostavka sreće, Tome ukazuje na to da je osjećaj slobode u sopstvenom djelanju usko vezan za osjećaj sreće, odnosno da sreća treba da se shvati kao pretpostavka slobode. Tako su i svi pokušaji narativne stabilizacije sopstvene životne priče koji se zasnivaju na razotkrivanju korijena neslobode u sopstvenoj životnoj priči ili suštinski nedovoljni ili regresivni ili aporetični, i ukazuju, u stvari, na nedostatak sreće, na sukob sa samim sobom, na krizu ljubavi prema sebi (isto: 241). Dakle, vezivanje pitanja samoodređenosti za pitanje sreće, shvaćene kao ljubavi prema sebi, upućuje na to da li neko stvarno želi da čini to što čini, a tako takođe vodi ka reviziji ideje samoodređenja, čija dilema se inače sastojala iz protivrječnosti teza o uslovljenosti i neuslovljenosti, odnosno iz toga da, s jedne strane, favorizovanje neke vrste ponašanja ili stava ne može u potpunosti da se učini otpornim na to da bude svedeno na neke uslovljavajuće predloške koji upravo negiraju tezu o samoodređenju, a da, s druge strane, negiranje uslovljenosti vodi ka redukciji na puku odlučnost i čin (samo)održanja (isto: 243 i dalje). Prema Tomeu, revizija ideje samoodređenja dovodi u pitanje i domet narativnog iznalaženja sopstvene prošlosti te ukazuje na emotivna stanja usklađenosti sa sopstvenom ličnošću koja jedva ili nikako ne iziskuju narativno propitivanje ili preispitivanje sopstvene prošlosti i uslovljenosti. Povrh toga, upravo ono što on zove narativni zaborav, tj. nekopanje po sopstvenoj prošlosti, netraganje za uzrocima, može u određenim situacijama da proizvede stanje sklada sa samim sobom. Dakako, nijedna od ovih uzročno-posljedičnih veza nije nužna, te i dalje ostaje mogućnost da je za postizanje sklada sa samim sobom potrebno razotkivanje uzroka iritacija i sputanosti, i da, kao jedan vid refleksije na sopstvenu prošlost, narativna retrospektiva odigra određenu ulogu u tome. Tomeov koncept ljubavi prema sebi (*Selbstliebe*) zagovara ekscentričan odnos prema uobičajenim narativnim modelima, koje on razvrstava na samonalaženje, samoiznalaženje i samoodređenje, pri čemu ova potonja dva ovdje, usljed njihove sličnosti možemo da posmatramo kao jedan narativni model. Naime, u svim ovim modelima on prepoznaje određene strategije podvođenja života pod narativnost. Ekscentrično odnošenje prema pripovijedanju (života) u znaku lju-

bavi prema sebi podrazumijeva to da se od pripovijesti više ne očekuje da može u potpunosti objelodaniti neko sopstvo, bilo samonalaženjem bilo samoiznalaženjem, a što skida preveliku odgovornost sa pripovijedanja da bude oblik samoga života. Za njega su predviđene nove zadaće, pri čemu je ono rasterećeno dileme između kontinuiteta i fragmentarnosti, tj. proizvodnje istorijskog kontinuiteta i artističke koherentnosti. Ličnost koja lišena ovih pretenzija poseže za pripovijedanjem sad može da se narativno ophodi prema sebi više rapsodično, epizodično, radoznalo i eksperimentalno, pri čemu je jezik nove narativnosti u stanju da prevaziđe uobičajeni pripovjedački telos uporednosti života i naracije, bilo da se polazi od pretpostavke o mogućnosti potpune ili fragmentarne uporednosti. Za razliku od „kontemplativnog” odnosa prema sebi u samonalaženju i „imaginativnog” odnosa u samoiznalaženju Tome sugeriše da je ovdje riječ o „koresponzivnom” odnosu života i naracije u kojem treba da se uspostave asocijativne veze između aktuelnosti situacija u kojima se ličnost nalazi i pripovijesti koje sežu preko granica tih situacija. „Praktični samoodnos kao ljubav prema sebi je u stanju da oslobodi kvalitativno bogatstvo onog što može da se pripovijeda, ali nije fiksirano na 'jednu' životnu pripovijest” (isto: 254).

#### IV

Na tragu ovih Baumgartnerovih transcendentarno-filozofskih razmatranja veze pitanja o identitetu i narativnosti, ali i Tomeovog pledoajea za produktivnu koresponzivnost životne prakse i pripovijedanja, nalazi se i Pol Riker (*Paul Ricoeur*) sa svojom narativističkom hermeneutikom sopstva (Ricoeur 1988; Ricoeur 1991). Riker iznosi dvije teze. Najprije to da se fenomen vremena (a time i povijesnog ljudskog identiteta) izmiče pojmovnom, spekulativnom, a i fenomenološkom mišljenju. Pri tome on se posebno osvrće na Hajdegera i Huserla za koje smatra da su svojim fenomenološkim analizama naprosto nastavili tendenciju sve izraženije samoreferencijalnosti subjekta, a čiji korijeni sežu sve do kasne antike i Avgustina. Prema Rikeru ova samoreferencijalnost subjekta je, u stvari, samo nužna posljedica aporetičkog karaktera čiste refleksije vremena. Drugo, on tvrdi da samo narativnost nudi mogućnost adekvatnog pristupa fenomenu vremena, a time i pitanju identiteta u pogledu na ljudsku povijesnost, jer ona uspijeva da aporije pojmovnog pristupa vremenu i povijesnosti riješi na poetskom nivou. Spregom tzv. trostrukog mimezisa (stvaralačko oponašanje) Riker pokušava da posredstvom narativne konfiguracije uspostavi nešto što bi se moglo nazvati narativni identitet. Narativna konfiguracija proizilazi iz svijeta djelanja (prefiguracija), čiju heterogenost podvrgava narativnoj sintezi, a čije konfigurativne učinke onda opet upisuje u svijet djelanja (refigu-

racija). I tako u krug. Ovdje je bitna razlika između *idem* i *ipse*, idemiteta i ipseiteta, dakle, identiteta koji se određuje kvantitativno i poredbeno (idemitet) i identiteta koji zavisi od tzv. regulativne ideje, tj. teleološkog odnosa prema transcendentnom postulatu, čiju ulogu kod Rikera preuzima Drugi, odnosno Obećanje dato Drugome. Održati obećanje, tj. strukturisati sopstveno djelanje i sopstveni identitet u pogledu na ispunjavanje dužnosti prema Drugome – to je stvar ipseiteta ili genuino ljudskog identiteta.

Ovim smo svakako – bez obzira na Rikerovu kritiku fenomenološkog pristupa – već duboko zašli u polje fenomenologije i fenomenologije identiteta. Tu prije svega mislim na Rikerovu fenomenološku bliskost sa Levinasom. Naime, Rikerov Drugi se uvodi kao regulativna ideja – što je izvorno transcendentno-filozofska gesta – ali Drugi kod Rikera ipak nosi pečat onog transcendentnog Drugog, što opet znači da transcendentnost Drugoga izvire iz njegove transcendentnosti. U Levinasovoj radikalnoj varijanti Drugoga on se izmiče i svakom određenju iskustva Drugoga, što kod Rikera ipak nije slučaj, ako se u obzir uzme centralno mjesto koje u njegovoj hermeneutici sopstva pripada narativnom zahvatanju životnog iskustva. Problem koji se ovdje javlja odnosi se na ono s početka postavljeno pitanje o borbi postavki bića, o borbi ontologija, a čiji tragovi, reklo bi se, mogu da se nađu i u fenomenološkom konceptu Drugoga, ukoliko se postavlja u smislu supstancijalnih ili nesupstancijalnih entiteta. Na ovaj način Drugi se gubi kao ono što bi u fenomenološkom smislu trebao da bude, a to je totalitet mogućnosti (kao, recimo, totalitet „svijet” ili „povijest”), te se opredmećuje, pojavljuje se kao predmet „Drug”, koji se onda određuje predikativno, a to opet znači u zatvorenim kontekstima antinomijskih metafizičkih pozicija.

Fenomenologija identiteta u svom izvornom obliku u stvari ne operiše pojmom Drugoga u ulozi konstituensa. Tako se fenomenologija Edmunda Huserla metodički oslanja na postupak suspenzije svih fenomenološki neiskazanih postulata, pa i onih metafizičkih, kojima se takođe prilazi kao neupitnim i samorazumljivim životnosvjetovnim važnjima, a koja u sklopu *epoche* treba da se stave van snage. Naime, Huserl je proces oprizorenja signitivnih intencionalnih činova, koji postavljaju neko neispunjeno značenje, shvatao kao spoznajni čin koji je primarno usmjeren na ustanovljenje invarijantnog (identičnog!) oblika (nikako u smislu realontologije!), usljed čega je za sam proces oprizorenja u konstitutivnom smislu bila predviđena samo sekundarna uloga (Husserl 1984a; Husserl 1984b). Međutim, pokazalo se da dosljedno insistiranje na distanciranju od aksiomatike svijesti nije moglo a da ne ostavi traga na Huserlovoj fenomenološkoj ejdetici. Naime, nastoji li se učvrstiti fenomenološki stav neograničene mnogostrukosti [*indefinite Mannigfaltigkeit*] fenomenalnog horizonta (pri čemu se polazi od toga da ona ne može proizaći iz ograničenog broja konstrukcionih pravila) onda ni fenomenološka ejdetika, koja polazi od primata objektiv-

rajućih intencionalnih činova, ne može iscrpiti sve mogućnosti fenomenologije. Mnogostrukost različitih tipova činova i onih u njima intendiranih sadržaja probija okvire svakog ejdetskog pristupa u fenomenologiji i nameće pitanje o konstitutivnoj ulozi oprizoravajućih činova. Usljed ovakvih poteškoća, sa kojima se susreće fenomenološka ejdetika, ovdje se takođe nameće stav da se ove razlike mogu zahvatiti samo kao temporalne razlike, kao razlike temporalnih karaktera. Samo povremenjenje kategorijalnog oprizorenja i prateća fenomenologija temporalnih karaktera – tako glasi teza – mogu da otključe neograničenu mnogostrukost fenomenalnog horizonta. Sad se postavlja pitanje o karakteru tog povremenjenja. U Huserlovoj fenomenologiji vremenske svijesti nailazimo na model koji bi u ovom sklopu mogao da preuzme ulogu konstitutivnog vremenskog horizonta. Ovdje prije svega treba preispitati da li primat vremenovanja iz vremenske dimenzije sadašnjosti, koji je karakterističan za ovo shvatanje vremena, može da zadovolji zahtjeve prevazilaženja fenomenološke ejdetike. Huserlovo shvatanje vremenitosti, koje primarnu ulogu dodjeljuje strukturi protencionalnog i retencionalnog kontinuuma, a u kome se nijansira praimpresionalno začće vremenskog niza, drži se modela percepcije, te, stoga, ne može da se uzme u obzir kada je riječ o povremenjujućem izlaženju iz okvira fenomenološke ejdetike.

Najbliži je ovoj Huserlovoj fenomenologiji identiteta narativni holizam njegovog učenika Vilhelma Šapa (*Wilhelm Schapp*) (Schapp 1981: Schapp 2009). Iako se Šapova narativna fenomenologija ne poziva direktno na Huserla, jasan je uticaj Huserlovog shvatanja vremenovanja i njene zasnovanosti na vremenskom modusu sadašnjosti i praimpresionalnom utisku. Šap pridaje pripovijedanju i pripovijestima utemeljujuću ulogu u pogledu na pojavnost onoga što on zove *Za-šta* stvari [*Wozudinge*], tj. stvari koje je stvorio čovjek. Naime, stvari se pojavljuju *kao* stvari, odnosno *Za-šta*-stvari primarno u pripovijestima. Bez pripovijedanja i pripovijesti nema ni pojavnosti, tj. fenomenalnosti. Narativno preinačavanje fenomenalne datosti odnosi se ne samo na pojavnost stvari, nego i na čovjeka koji je apriori „upleten” (Šap) u pripovijesti, što je njegov primaran odnos spram *Za-šta*-stvari i stvari spoljnog svijeta. Upletenost u pripovijesti konstitutivno pripada u same pripovijesti. Ne postoje pripovijesti bez upletenosti u pripovijesti. Dalje, Šap polazi od umreženosti stranih, sopstvenih i tzv. *Mi*-pripovijesti. U zavisnosti od modusa uplitanja u neku pripovijest mogu se izraziti i sasvim oprečne tvrdnje u pogledu na njenu zaključenost. Za neku pripovijest se može istovremeno tvrditi da posjeduje i da ne posjeduje kraj, već prema tome da li način uplitanja u nju, u pravilu implicitno, upućuje na prethodeće pred(pri)povijesti ili pripovijedačke horizonte koji bi mogli da uslijede. Svaka pripovijest je okružena horizontom pripovijesti koji gubi na jasnoći udaljavajući se (sinhrono ili diahrono) od mjesta primarne upletenosti.



(Neosporan je Huserlov uticaj na Šapa, prije svega kada je riječ o poimanju horizonta, kao i retencije i protencije u okviru Huserlove fenomenologije vremenske svijesti.) Međutim, posežući za Aristotelovim poimanjem *entelehijske*, Šap tvrdi da će se, bez obzira na to koliko aktualna pripovijest nadmašuje prošlu, obje uklopiti u jednu cjelinu tako što će prošle pripovijesti zajedno nositi sadašnje i pripremati buduće pripovijesti. U pogledu na buduće pripovijesti Šap govori o stalnom „smjeru rasta”, tj. o tome „da je u svakoj pripovijesti već ujedno uložena buduća pripovijest, da prošla pripovijest tjera buduću naprijed, dopušta da nikne iz nje [...]” (Schapp 2009: 130). Pitanje koje se ovdje dodatno nameće odnosi se na to da li se iz ove apriorijske međusobne pripadnosti pripovijesti i njihovih horizontata može izvesti zaključak o nekom krajnjem horizontu koji ih sve obuhvata, tako da bi se ipak moralo govoriti samo o *jednoj* pripovijesti. Ovoj tezi razvoja horizonta sopstvenih pripovijesti pridodaje se međusobna povezanost sopstvenih i stranih pripovijesti, što, s jedne strane, odgovara tezi o sveobuhvatnoj horizontalnosti pripovijedanja, ali, s druge strane, upućuje na mogućí problem, jer iz teze o povezanosti sopstvenih i stranih horizontata ne proizilazi jasna slika o karakteru upletenosti stranih horizontata u sopstveni, odnosno javlja se opasnost da umjesto upletenosti stupi indiferentni redosljed istovrsnih pripovijesti.

Na ovom mjestu se postavlja pitanje o pravom karakteru „upletenosti u pripovijesti”, odnosno o razlogu strukturalne indiferentnosti Šapove narativističke fenomenologije. Vratimo li se na ulogu koju model percepcije igra u Huserlovoj fenomenologiji i na njegov nesumnjivi uticaj na Huserlovu teoriju vremenitosti, primjetićemo sličnosti sa Šapovim shvatanjem horizontalnosti pripovijedanja. Bilo da se radi o sinhronoj ili dijahronoj horizontalnosti pripovijedanja, u središtu uplitanja u pripovijesti stoji uvijek sopstvena prvobitna upletenost, sopstvena prapripovijest, i to, a što je odlučujuće, na način indiferentne perspektivnosti na koju nailazimo i u Huserlovom konceptu percepcije koji, svakako, operiše sa horizontalnošću opažanja, horizontom koji ima svoj centar i rubove na kojima se postepeno gubi jasnoća opažanja, ali nigdje ne pokazuje nešto što bi se moglo identifikovati kao „interes” ili „briga” koja bi prožimala tu perspektivnost. Uprkos svojoj perspektivnosti horizontalna percepcija se ne vodi egzistencijalnim pitanjem „Za šta” (Wozu?), a samim tim i ne postavlja izvorno Ko-pitanje? „Ja” percepcije, a tako i „Ja” praimpresije vremenskog toka, je indiferentno „Ja”. Praimpresionalna fiksiranost Šapove narativne fenomenologije samo prenosi ovaj problem u svoj pokušaj narativističke modifikacije fenomenološkog pristupa.

Huserlova fenomenologija je, odričući se kantovske aksiomatike svijesti, otvorila put ka fenomenalnoj neograničenoj mnogostrukosti načina iskustva, ali isključivo na način ejdetičke introspekcije i traganja za dehistori-

zovanim i dekontekstualizovanim invarijantama, a što nije prevaziđeno ni u okviru njegove fenomenologije vremenske svijesti. Pokušaji modifikovanja ejdetički usmjerene fenomenologije vremenske svijesti, kao što je to bio slučaj kod narativističke fenomenologije Vilhelma Šapa, imali su za cilj da ovaj momenat neograničene mnogostrukosti učine kompatibilnim sa narativnošću kao odgovarajućim načinom izražavanja, a što je predstavljao značajan fenomenološki zahvat, ako se uzme u obzir da je Huserl izražaju dodijelio isključivo sekundarnu ulogu u odnosu na fenomenalni ejdos. Ipak, kao i u slučaju Huserlove fenomenologije vremenske svijesti, ni Šapova narativistička modifikacija fenomenologije svijesti nije mogla da prevaziđe ontološku predodluku, odnosno, način vremenovanja koji je sadržan u modelu percepcije. Hajdegerova kritika načina vremenovanja iz vremenskog modusa, tj. vremenske ekstaze sadašnjosti (Heidegger 1993: §68c, 346–349), u kojoj je pokazao korijene gore pomenute indiferentnosti u vremenitosti zapanjanja (*Verfallen*), gdje se tubiće (*Dasein*), koje iako još uvijek na neki način razumije svoje Ja i sopstvo, osadašnjavajući otuđuje od svog najvlastitijeg Moći-bit i ostaje vremenit isključivo u smislu očekivanja, zaboravljanja. Što je to otuđenje izraženiije, tj. sadašnjost nesvojstvenija, utoliko budućnost manje može da se vrati na bačeno bivstvjujuće (*geworfenes Seiende*). Svojstvena ili autentična budućnost se, prema Hajdegeru, metodološki dostiže polazeći, ne od sadašnjosti, nego od onoga Ispred-sebe kao formalno indiferentnog strukturnog momenta Brige. Naime, primat vremenovanja iz budućnosti, tj. svojstvene budućnosti, očituje se i u tome da se svojstvena sadašnjost, koju će Hajdeger identifikovati kao Trenutak, može pojaviti tek kada svojstveni budući Doći-k-sebi prethodeće odlučnosti dođe nazad na ono svoje najvlastitije u upojedinačenje bačeno sopstvo te da preuzme svoje biće kao ono koje tubiće već jeste. Svojstveno buduće Doći-k-sebi ne očekuje da mu se otvore mogućnosti, nego se odlučuje na to da preuzme svoje mogućnosti. Odlučno preuzimajući svoje mogućnosti tubiće dolazi k sebi svojstveno otključujući svoju bilost ne kao sjećanje već ponavljanje bilosti kao sopstvene mogućnosti. Svojstvena bilost tubića ima karakter sopstvenih mogućnosti koje se otključuju dolazeći k sebi iz odlučnog preuzimanja budućih mogućnosti. U tom sklopu vremenovanja sadašnjost kao Trenutak je sadašnjost odlučnosti, sadašnjost egzistencijske odluke da se sami projektujemo na horizont mogućnosti i da sopstvenu sadašnjost prepoznamo kao potencijal. U svojstvenoj egzistenciji nema ničega stvarnoga, samo mogućega (Heidegger 1993: §68a).

Prisjetimo li se na ovom mjestu Tomeovog pledoajea za uspostavljanje asocijativne veze između aktuelnosti situacija u kojima se neka ličnost nalazi i pripovijesti koje imaju potencijal da sežu preko granica tih situacija, prepoznaćemo ovaj momenat situativne autentične sadašnjosti koja se narativno odnosi prema sebi kao potencijalu, prevazilazeći pri tome aporetič-

nost narativističkih koncepata samonalaženja i samoiznalaženja – kod samonalaženja njegovu mimetički ustrojenu uporedost sopstva/života i pripovijedanja, a kod samoiznalaženja situativno i kontekstualno indiferentni artistički i konstruktivistički pristup narativnog kreiranja sopstva. Međutim, Tomeova revizija ideje samoodređenja koja je usko vezana za pitanje sreće, shvaćene kao ljubavi prema sebi, koja pitanje preuzimanja sopstvenih mogućnosti čini zavisnim od stava ili osjećaja u pogledu na to da li neko stvarno želi da čini to što čini, zasnivaju se na temelju koji ne može u potpunosti da se ogradi od, s jedne strane, voluntarističkih prigovora, ili, s druge strane, prigovora koji se tiču pretpostavljenih cjelina (npr. sreće) i podudarnosti (npr. htjenja i osjećaja), dakle, onih činilaca koje Tome kritikuje kod drugih narativističkih koncepata i koje po svaku cijenu želi da izbjegne u svojoj narativističkoj ideji samodređenja. Tako Tome kritikuje i ideju sopstva u narativističkim teorijama, odnosno, pokušaje da se uspostavi kontinuirana ili fragmentarna uporedost sopstva i pripovijedanja, već prema tome da li se radi o narativnom samonalaženju ili samoiznalaženju. Tome pri tome previđa mogućnost da se sopstvo shvati kao potencijal u samoodnošenju, dakle, upravo onako kako ga određuje Hajdegerova egzistencijalna ontologija – sopstvo ne kao predmet kojem se pripisuju određeni predikati, nego kao temporalni sklop sopstvenih mogućnosti.

Egzistencijalna ontologija polazi od toga da je izvorna vremenitost, iz koje mogu da se izvedu sve ostale modifikacije vremenitosti, egzistencijalno konačna vremenitost. Tek na temelju konačne vremenitosti može da se govori i o beskonačnoj vremenitosti. Konačna vremenitost proizilazi iz egzistencijalnog odnošenja prema sopstvenom kraju (smrti) kao najsoptvenijoj, nepretecivoj i neodnosnoj mogućnosti. Neraspolaganje sopstvenim krajem postavlja tubiće pred njegov sopstveni način bića. Tubiće se iskušava kao cjelovito Moći-bitu. Egzistencijalno ophođenje spram stalne mogućnosti poništenja egzistencije konstituiše egzistencijalno ophođenje prema mogućnostima egzistencije. Kao što je mogućnost smrti konstitutivna za cijelu egzistenciju i prije egzistencijskog skončavanja, tako i svaka preuzeta egzistencijska mogućnost konstituiše egzistenciju kao cjelinu. Svaka preuzeta egzistencijska mogućnost je istovremeno „reinterpretacija” onoga što je taj koji ju preuzima nekada „bio” i začinjanje sadašnje situacije u kojoj se nalazi.

Teza koju smo iznijeli u uvodnom dijelu ovog teksta glasila je da ovom za strukturu tubića karakterističnom egzistencijalnom karakteru mogućnosti, a time i egzistencijalu Biće ka kraju, ontološki odgovara narativna mogućnost i ona za narativnost konstitutivna konačnost.<sup>3</sup> Prema tome, kao i

3. Sličnu tezu o narativnosti kao egzistencijalu razvija Suzane Kaul (*Susanne Kaul*), ali ne uspijeva da pokaže povezanost ontološke strukture egzistencije i pripovijedanja. (Kaul 2003)

egzistencija, narativni izraz se vremenuje iz vremenske ekstaze budućnosti. Pripovijest se ne okončava naprosto u nekom momentu, nego se njen kraj anticipira i povratno određuje dalji tok pripovijedanja. Stalno pridolaženje novih dijelova pripovijesti nije kontinuirano upotpunjavanje neke (predručne ili priručne) cjeline, nego pripovijedanje može u svakom momentu da bude prekinuto i da se uprkos tome smatra cijelim. Dakle, pripovijedanje može da se vremenuje u smislu vremenovanja egzistencije. U ontološkoj strukturi pripovijedanja, kao i u ontološkoj strukturi egzistencije, nema ničega stvarnoga, nego samo mogućega. Vrijeme pripovijesti je vrijeme egzistencije. Prethodeći u svoj sopstveni kraj ono se otključuje kao stalno, uvijek već bilo Moći-bití, čime se dovodi u sadašnjost situacije pripovijedanja. Ono što je u nekom pripovijedanju već ispriповijedano, ono Bilo pripovijesti, nije ostvareno, nije nikakva stvarnost, nego može da bude 'ponovljeno', tj. da bude reinterpetirano pripovijedajućim preuzimanjem neke mogućnosti. Da bi se u ovom smislu razumjela kao ponovljiva, pripovijest uistinu mora da se *razumije*, tj. da se preuzme kao Moći-bití.

#### LITERATURA

- Angehrn, Emil (1985): *Geschichte und Identität*, Berlin/New York.
- Angehrn, Emil (1999): „Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst“, u: *Hermeneutik des Selbst — Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, B. Liebsch (ed.), Freiburg/München: 46–69.
- Baumgartner, Hans Michael (1972): *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main.
- Buck, Günther (1979): „Über die Schwierigkeit der Identität, singular zu bleiben (Bemerkungen zu H. Lübbes Begriff der Identität)“, u: *Identität (Hermeneutik und Poetik 8)*, Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: 665–669.
- Gadamer, Hans-Georg (1986): *Wahrheit und Methode (GW Bd. 1: Hermeneutik I)*, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Henrich, Dieter (1979): „Identität und Geschichte – Thesen über Gründe und Folgen einer unzulänglichen Zuordnung“, u: *Identität (Hermeneutik und Poetik 8)*, Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: 659–664.
- Husserl, Edmund (1984a): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil (Husserliana XIX, 1)*, U. Panzer (ed.), Den Haag.
- Husserl, Edmund (1984b): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil (Husserliana XIX, 2)*, U. Panzer (ed.), Den Haag.

- Kaul, Susanne (2003): *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricoeur*, München.
- Liebsch, Burkhard (2010): „Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schapp“, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, K. Joisten (ed.), München: 20–48.
- Lübbe, Hermann (1977): *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel.
- Lübbe, Hermann (1979): „Identität und Kontingenz“, u: *Identität* (Hermeneutik und Poetik 8), Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: Wilhelm Fink Verlag: 655–659.
- Luhmann, Niklas (1979): „Suche der Identität und Identität der Suche – Über teleologische und selbstreferentielle Prozesse“, u: *Identität* (Hermeneutik und Poetik 8), Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: 594–596.
- Luckner, Andreas (2014): „Radikale Hermeneutik. Zur Geschichtlichkeit der Philosophie als Sache des Verstehens“, *Filozofija i društvo* 25/4: 5–20.
- MacIntyre, Alasdair (1987): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main/New York.
- Meuter, Norbert (1995): *Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluss an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur*, Berlin.
- Poser, Hans (1981): „Einleitung“, *Formen teleologischen Denkens. Philosophische und wissenschaftshistorische Analysen*, (= TUB Dokumentation Tagungen und Kongresse, H. 11), Berlin: V–X.
- Radinković, Željko (2013): *Narativna modifikacija Hajdegerove filozofije*, Beograd.
- Ricoeur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung I: Zeit und historische Erzählung*, München.
- Ricoeur, Paul (1991): *Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit*, München.
- Ricoeur, Paul (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, München.
- Schapp, Wilhelm (1981): *Philosophie der Geschichten*, Frankfurt am Main.
- Schapp, Wilhelm (2009): *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main.
- Thomä, Dieter (1998): *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München: C. H. Beck'sche Reihe.
- Tugendhat, Ernst (1979): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ŽELJKO M. RADINKOVIĆ

Serbien

## NARRATIVE PHÄNOMENOLOGIE DER IDENTITÄT

Dieser Text befasst sich mit den Fragen der Identität, der Geschichtlichkeit und der Narrativität. Ausgehend von der kritischen Betrachtung einiger prominenteren narrativistischen Modifikationen der Systemtheorie, Transzendentalphilosophie, praktischer Philosophie und Phänomenologie wird nach der Möglichkeit der Überwindung der Reste der metaphysischen Fragestellung in diesen Konzepten gefragt. Als Lösung bietet sich die narrative Modifikation der Heideggerschen Existentialontologie an, deren Möglichkeit aus der ontologischen Equivalenz der existentialen und der narrativen Möglichkeit hervorgeht. Wie die Existenz zeitigt sich der narrative Ausdruck aus der Zeitekstase Zukunft. Dem für die Struktur des Daseins entscheidenden existentialen Möglichkeitscharakter und somit auch dem Existential Sein zum Ende entspricht ontologisch die narrative Möglichkeit und jene für sie konstitutive Endlichkeit.

**Schlagwörter:** Identität, Phänomenologie, Hermeneutik, Ontologie, Narrativität, Logik, Heidegger.