

Jelena Đurić



**GLOBALNI PROCESI
i PREOBRAŽAJ
IDENTITETA**

BIBLIOTEKA FRONESIS

Glavni i odgovorni urednik

Jagoš Đuretić

Urednik

Jovo Cvjetković

Recenzenti

dr Milan Vukomanović

dr Vladimir Milisavljević

Lektura i korektura

Olgica Rajić

JELENA ĐURIĆ

**GLOBALNI PROCESI I
PREOBRAŽAJ IDENTITETA**
antropološki aspekti

Institut za filozofiju i društvenu teoriju
I.P. „Albatros plus”
Beograd, 2012.

Objavlivanje ove knjige omogućilo je Ministarstvo obrazovanja i nauke Republike Srbije finansiranjem projekta br. 43007 u okviru kojeg se realizuje projekat Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, Univerziteta u Beogradu.

Uvod

Razlozi za izbor ove teme polaze od činjenice da pitanja identiteta spadaju u najzagonetnije aspekte ljudskog života i mišljenja. Njen značaj i odgovarajuća složenost čine da težnja za pronalaženjem potpunih odgovora na ova pitanja zaista predstavlja pretežak izazov, posebno kada se imaju u vidu različite prepreke koje stoje na putu njegovog ostvarenja. Ne samo istorijska nepreglednost ovog problema, nego i njegova problemska zamršenost, pokazatelji su prepreka koje stoje na putu iznalaženja nekih definitivnih rešenja. Otuda se prevelikom čini ambicija da se otkrije neko teorijsko stanovište koje bi teleološki upotunilo i zaokružilo sve heterogene žanrove filozofskih, psiholoških i sociokulturnih razmišljanja o identitetu i pored toga što svi ti pogledi pripadaju opštem okviru antropoloških sadržaja i problema. Mnogo je izvodljivije iz tog nepreglednog moštva razmatranja identiteta izdvojiti neke niti koje se mogu smatrati reprezentativnim. Njihovo povezivanje će biti moguće na osnovu toga što su sve one zapravo različiti vidovi saznanja koji doprinose razvoju svesti čoveka o sebi i svom okruženju i kao takve označavaju ljudsku vrednost i svrhu kojoj je važno približiti se.

U istom duhu treba shvatiti globalne procese čiji razvoj vodi ka mogućnosti osvešćivanja potrebe za preobražajem identiteta. Premda, naravno, globalni procesi predstavljaju opšti okvir ovih preobražaja, oni će ovde biti shvaćeni kao pozadinski, bez namere da se njihov ukupni smisao svede na puki kontekst preobražaja. Problemi identiteta dolaze u prvi plan, ne da bi se potvrdila njihova samodovoljnost u odnosu na konkretna istorijska dešavanja, nego zbog toga što istorija mišljenja, koja utiče na razvoj globalnih istorijskih procesa, uglavnom pivotira oko ovih problema. Zato je od ključnog značaja da se sagledaju procesi preobražaja mišljenja, tj. filozofskih pogleda na problem identiteta mimo njihovog manifestovanja na planu fizičke stvarnosti. To je, međutim, prečesto bilo zanemareno.

Uobičajeno je da se filozofski koreni antropologije ne uzimaju u obzir kada se prave pregledi istorije antropologije koji se bave naučnom stranom te discipline. Međutim, upravo filozofski aspekt antropologije sadrži kontinuitet najdubljih pitanja i problema koji su ljude oduvek brinuli. Opšti i univerzalni značaj ovih pitanja jeste svakako

vodeći motiv izbora ove teme. Taj motiv nije samo profesionalan, već i duboko ličan, a s obzirom da je istovremeno i opštjeljudski, to se u njemu lično i opšte preklapaju. U tom smislu, filozofsko-antropološko istraživanje identiteta (i, naravno, tema koje su s tim nerazlučivo povezane, kao što su: samosvest, samoposmatranje, saznanje sebe, kao i drugog, i tome korespondirajuća shvatanja ličnosti, kolektiva, kultura) zapravo predstavlja ispitivanje smisla postojanja kroz preobražaje njegovih značenja. To je i razlog što rasvetljavanje složenih problema identiteta sve više preplavljuje čovečanstvo, tako da njihov značaj raste uprkos izmicanju njihovih značenja.

Ipak, reći da je razlog izbora ove teme njena relevantnost za čoveka, ne objašnjava dovoljno, samo navodi na činjenicu da je primarno polazište problem identiteta čoveka. Ali to znači da treba odgovoriti i na neka implicitna pitanja, kao na primer, šta je to „identitet čoveka“ i kakvo je značenje ovih pojmova? Da bi se na ovakva pitanja mogli pronaći odgovori, neophodno je najpre sagledati značenja različitih sadržaja i atributa čoveka: kao pripadnika zajednice, kao pojedinca, kao i značenja samog pojma „čovek“. Odnoseći se na sva ljudska bića, pojam čoveka se odnosi i na svakoga ponaosob, a s obzirom da svaka osoba postoji i kao individua i kao društveno biće, pojam čoveka je sadržan i u značenju identiteta ljudskih kolektiva i kultura. Razumevanje identiteta čoveka obuhvata dakle široko polje pojava i saznanja – od toga kako ljudsko biće postaje osoba zahvaljujući drugim ljudima, do toga kako individua shvata „sebe“ kao „subjekta“ svoje „stvarnosti“.

Središte problematike identiteta i odgovarajućih razlika jeste dinamika razmenjujućih odnosa između kategorija „svesti“ i „stvarnosti“. To što su ovi pojmovi korišćeni u različitim značenjima tokom istorije filozofskog i naučnog mišljenja, a da nisu dobili svoje konačno određenje, razlog je preduzimanja novih istraživačkih poduhvata, kao što je na primer ovaj, koji polazi od pretpostavki da su različita određenja identiteta, do kojih je moguće doći, ako ne konačna, onda svakako bitna za konstituisanje i potencijalni preobražaj pogleda na svet.

Traganje za vezama između aktuelnih i potencijalnih značenja identiteta iziskuje pretpostvku jedne univerzalne potke, koja je prisutna u svim potencijalnim, aktuelnim i virtuelnim uglavljenjima pojmova,

bića i stvari. Zamišljanje ove zajedničke potke, preko koje je sve povezano, pa i svi pojmovi i ideje, predstavlja aksiom koji nosi potencijal nekog mogućeg smisla koji omogućava zadatak pronalaženja načina na osnovu kojeg će se od onoga što „jeste“ moći krenuti ka onome što vredi i „treba“ da bude održiva stvarnost za ljudsku i sve ostale vrste. Pitanje opšteodrživih vrednosti deo je složenosti problema identiteta gde u fokus istraživanja dolaze vrednosti kao stožeri identiteta. Tu spada i postavljanje niza antropoloških pitanja o odnosima kulturne univerzalnosti i relativnosti, zajedno sa problemima kolektivnih identiteta, odnosno, društvenih, nacionalnih i državnih uređenja.

Istorijsko usložnjavanje ovih pitanja nastaje upravo zbog inherentnih misaonih zamršenosti koje proizvode ostala iskušenja. Time se pokreću značenjski aspekti problema koji su ključni s obzirom na stalno obnavljanje potrebe za određivanjem pojmovnih značenja. Pojmovi upotpunjuju i ostvaruju svoja značenja u kontekstima odgovarajućih predstava, koncepata ili pogleda na svet. Njihova značenja se izražavaju preko različitih i promenljivih životnih priča, tako da je njihova nedovršenost izgleda neizbežna. Ipak, za razliku od značenja „običnih“ pojmova, uslovljenost kontekstom „osnovnih“ pojmova – kakvi su pojmovi „identiteta“, „procesa“ i „preobražaja“ – trebalo bi da je obrnuto srazmerna značaju njihove funkcije kao utemeljujućih ideja.

Značenja utemeljujućih koncepata su, međutim, tek donekle samoodređujuća, dok su uglavnom međusobno kontekstualno povezana i uzajamno se određuju i nose. Tako, na primer, značenje treba da odredi šta je to „biti čovek“, dok je istovremeno, sam čovek taj koji određuje značenja. Stvar se još zapetljava i time što „čovek“ nije samo određena konkretna „individua“, već i svojevrsno „sredstvo kulture“, a s druge strane, on može biti stvaralac različitih oblika kulture samo na osnovu svog „ličnog identiteta“. Ovaj vrtlog u koji upada mišljenje pokazuje koliko su zapravo sama značenja kružna. Sa jedne strane, moderni naučni um se razvio na neprihvatanju odgovora filosofije idealizma – da neizbežnost ovog kruga proističe iz primarnog, bezuslovnog i apsolutnog načela identiteta – „ja jesam“ – koje samospostavlja identitet subjekta i objekta. Sa druge strane, čovekovom umu, kao takvom, nije prihvatljiva mogućnost da subjekt saznanja ostane nesaznatljiv, jer, na osnovu čega bi onda on bilo šta mogao znati?

Mada traženje konačnih značenja identiteta može izgledati kao rešavanje jednačine u kojoj su sve nepoznate, analogija sa matematikom ne odgovara do kraja. Iako je matematička logika jedno od ključnih područja u kojem se manifestuje formalno i kvantitativno značenje identiteta, u formalnom matematičkom rezonovanju povezivanje različitih vrsta (famoznih „baba i žaba“) nije dopustivo, dok je s aspekta kulture identitet neizostavno prožet razlikama, pomacima i promenama. Otuda se mišljenje identiteta u kategorijama čovekovog *sopstva*, kao i njegovih odnosa sa drugima, koji su osnov ljudske kulture, uglavnom sastoji od figurativnog povezivanja pojmova koji nekada imaju sličnosti, ali nikada ne mogu biti identični. Nasuprot formalnom poimanju identiteta, kulturni sadržaji identiteta obuhvataju najrazličitije, doživljene i zamišljene, istorijske i potencijalne oblike bića.

Da bi istraživanje potencijala preobražaja identiteta uopšte moglo da prati postojeće kulturne sadržaje, ono se mora suočiti sa sazajnim kontingentom koji na dosadašnjem nivou razvoja globalnih procesa zahvata čoveka i njegovo prirodno i društveno okruženje. U tom smislu, sadašnje stanje globalnih procesa treba shvatiti kao priliku da se sve postojeće varijacije odgovora na pitanje „Šta je čovek?“, ugrade u zajedničko nasleđe čovečanstva.

Pri svemu tome ne treba izgubiti iz vida da potragu za odgovorima na probleme identiteta zapravo nikada i nije moguće okončati. Kada bi, naime, to bilo moguće, značilo bi da je čovek došao do konačnog saznanja stvarnosti – do kraja onog vrtloga značenja koji neminovno proizvodi uverenje da je stvarnost u načelu nedostupna saznanju. Budući, pak, da je problem „saznanja stvarnosti“ istovremeno problem „čoveka koji saznanje stvarnost“, to nas vraća na pitanje: „Kako je moguće da je svet koji nas okružuje „stvaran“ ako je „sopstvo“, koje ga kao takvog određuje, nedostupno saznanju?“

Ukoliko bi naučna istraživanja dovršila odgonetanje „opšte strukture sopstva“¹, to bi moglo doprineti rešavanju problema ličnosti i integrisanja njenog identiteta. Međutim, time ne bi bila okončana

¹ Ovu mogućnost razmatraju Dana Zohar i Jan Maršal (2000) u knjizi *SQ – Duhovna inteligencija, krajnja inteligencija*.

potraga za ličnim identitetom, upravo zato što je ova potraga zaista lična², te je uslov za njeno ispunjenje integracija sadržaja i iskustava života svake ličnosti ponaosob. Ukoliko bi traganje za identitetom ikada moglo biti okončano, to bi značilo da je došao kraj za čoveka kao humano biće.

Prepreku čovekovoju mogućnosti saznanja sopstvenog identiteta simbolizuje jedna drevna priča o tome kako su bogovi sakrili tajnu Bića, ne u najdublje dubine okeana, niti u najudaljenije daljine svemira, već u krajnju suštinu čovekove sopstvene unutrašnjosti, pretpostavljajući da će se on najteže setiti da je tamo traži. Ova priča, koja govori o tome zašto je čoveku prirodnije da se okrene spoljašnjem svetu nego samome sebi, objašnjava i zašto – kada se konačni odgovori na pitanja stvarnosti pokažu neizvesni, upućujući na identitet subjekta i objekta, svesti i stvarnosti, koji u stalnoj promeni izmiču znanju – motivacija da se ovi odgovori nađu nikad ne jenjava.

Potruga za identitetom opstaje i, kao takva, doprinosi sadržaju njegovih preobražaja koji bi trebalo da budu izraz evolucije svesti. Uprkos postojanju kontinuuma, simbolizovanog pretpostavljenom „potkom“ koja povezuje sve vrste prošlih, savremenih i budućih zbivanja, teorija i istraživanja, smisao nekadašnjih odgovora i njima odgovarajućih kulturnih oblika i simbola vremenom blede.³ Kada potre-

² Moguće je poricati ovu tvrdnju sa institucionalnog i socijalnog staništa, jer su takozvane „politike identiteta“ bitno sredstvo institucionalnog funkcionisanja. Međutim, tu je na delu zamena teza, prema kojoj je jedino merodavna politika identifikacija i konstruisanja „identiteta“, tj. njihova institucionalizacija, pošto se dubinski identitet individua i kolektiva ne može u potpunosti dokučiti na osnovu racionalnog znanja. Pogubnost ovog *quid pro quo* odražava se u nerešenim problemima modernog globalizujućeg sveta koji ne nalazi načina da institucionalizuje globalnu odgovornost za te probleme. No, budući da tu odgovornost ipak snosi neopipljivi entitet „kolektiva čovečanstva“, izgleda da je lična potraga za identitetom najverovatniji, najdostupniji i, makar inicijalno, nezaobilazni deo rešenja

³ Vremenom su izbledela značenja mnogih odgovora, kao što su, na primer, odgovori na ključna pitanja identiteta, čiji je simbol u egipatskoj kulturi bila Sfinga. Na misteriju identiteta – ko je čovek; odakle dolazi; zašto je ovde; šta treba da čini i kuda na kraju ide? – „odgovarala“ je Sfinga svojim bikovskim telom, koje upućuje čoveka na izdržljivost; svojim lavovskim no-

ba novih naraštaja za smislom ostane nezadovoljena, dolazi do novih tumačenja – saobražavanja ili pokušaja korenitih promena, koje će u krajnjoj liniji ponovo izneti slične probleme ljudske prirode i neodlučnosti znanja.

Ukoliko se uopšte opaža globalni pomak ovih preobražaja identiteta, on otkriva ličnosti koje u svom traganju za svešću i slobodom predstavljaju stubove kulture. Zato davanje sopstvenih odgovora o smislu otkrivanja tajne identiteta predstavlja put koji vodi do preobražaja. U tome je smisao identiteta čoveka, koji nije samo čovek uopšte⁴ – simbol samosvesti i kulture, nego konkretan čovek – osoba, ličnost – čiji identitet korespondira njegovom nivou svesti. Posredstvom čoveka kao subjekta, moguće je postojanje svesti o sebi. Pojam subjekta – *podmeta*, osvetljava smisao identiteta kao onoga *na čemu počiva* ljudsko biće. Mogućnost poimanja bića uopšte nastaje posredstvom bivanja sopstvene stvarnosti, jer sve što poima, čovek poima *na svojoj* koži, to jest, *u svojim* doživljajima, kroz opažanja, osećanja, sećanja i saznanja koja sačinjavaju iskustvo.

Razumevanje ljudskih odnosa sa drugim bićima, pre svega sa drugim ljudima, takođe iziskuje pojam identiteta, jer identitet se odnosi na svaku zajednicu, kolektiv, kulturu, naciju, društvo, kao i

gama, koje upućuju na spremnost za akciju; svojim orlovskim krilima, koje upućuju na uzdizanje iznad prizemnosti svakodnevnog bitisanja i svojim ženskim grudima, koje upućuju na bezuslovnu ljubav. Ovi odgovori ipak dopiru do nas preko mitova drevne Helade i drugih umetničkih i poetsko-filosofskih ideja utkanih u mnoštvo raznolikih aspekata kulture. Tako je Sofoklova drama *Kralj Edip* poslužila kao inspiracija za teoriju ega i Edipovog kompleksa Frojdove psihoanalize koja je opisala i odredila moderno vreme uprkos ograničenjima.

⁴ Izraz „čovek uopšte“ ne odnosi se na sve ljude, kao ni na apstraktnog čoveka koji bi bio bezlično sredstvo kulture, nego na potencijal individue za univerzalne vrednosti koje daju smisao ideji čovečnosti. Ovde je na delu komplementarnost partikularnog i univerzalnog. Nasuprot njihovom suprotstavljanju – koje se drži strogo racionalnog, ali uglavnom promaši istinito – ovo suprotstavljanje univerzalnosti kulture i partikulariteta pojedinačnih kultura tema je knjige Alena Finkelkrota *Poraz mišljenja* (1993) koja prikazuje nepremestiv jaz između ovih suprotstavljenih stanovišta koja se međusobno odbacuju i žigošu.

na društva unutar društava, na grupe i potkulture. Identitet se takođe odnosi i na njihova aktualna i potencijalna povezivanja, pretapanja, proširivanja, a na promene identiteta takođe utiču procesi lokalnog i globalnog okruženja. Svi ovi identiteti iz okruženja međusobno komuniciraju (*opšte*) na osnovu vrednosti, koje mogu biti sasvim različitih vrsta, od onih koje se odnose samo na materijalne interese, do onih koje su upućene na uzdizanje ljudske duše i duha.

Pitanja vrednosti vode do raskršća od kojeg je moguće kretati se u različitim pravcima. Ona se praktično ispoljavaju u tome da li se uzimaju kao svrhe ili kao sredstva za druge ciljeve. U ovom istraživanju polazi se od uverenja da je svrha preobražaja identiteta čoveka, kao pojedinca i kao vrste, razvoj duhovnih potencijala. Pitanje je, opet, šta *to* znači i kako ove potencijale treba razvijati? Mada o tome mogu i treba da postoje mnoga različita mišljenja, očigledno je da povezivanje preobražaja individualnih i kolektivnih identiteta s jedinstvenošću ljudske vrste postaje neophodno za svesno upravljanje procesima globalnog preobražaja. To podrazumeva da je naučena lekcija istorije koja je mnogo puta ponovila da uvek postoji mogućnost da se svaka univerzalna vrednost pogrešno shvati, uniformizuje i ideološki zloupotrebi tako da postane teror za posebnosti. Ali kako su autentičnosti sine qua non identiteta, potrebno ih je sačuvati da bi čovečanstvo u celini moglo da uspostavi identitet sa svojim razlikama. Anticipacija rešenja jeste u prepoznavanju načina da se među sukobljenim elementima pronade ravnoteža, jer suprotstavljeni principi mogu da postanu nadopunjujući tj. komplementarni. Tako se univerzalne vrednosti čovečanstva i posebne vrednosti ličnih i kolektivnih identiteta mogu uzajamno usklađivati, umesto da budu korišćene kao sredstva za dominaciju uz manipulaciju i nasilje.

Antropološka rešenja su se obično kretala shodno tome kako su videla ljudsku prirodu. Za razliku od pojmova „ljudskost“ i „čovečnost“, koji u principu imaju pozitivan predznak, pojam „ljudske prirode“ često se posmatra isključivo. Ili se ljudska priroda posmatra sa optimizmom, kao dobra i uzvišena, ili sa pesimizmom, kao loša i podložna kvarenju i zloupotrebi. Naravno da, uzeti zasebno, i jedan i drugi pogled onemogućuju da se ljudska priroda sagleda u celini, a samo se iz celine ove suprotnosti pokazuju kao dopunjujuće i, kao takve, omogućuju da izbor bude njihovo stvaralačko usaglašavanje koje oslobađa čoveka za duhovni preobražaj.

Pretpostavljeno dvojstvo ljudske prirode, telesne i duhovne, stvara fundamentalnu protivrečnost. Rezultat toga je podeljenost čoveka na telo i duh koji se međusobno suprotstavljaju. U pogledu svoje telesne prirode, čovek je okrenut ka spolja; u pogledu svoje duhovne prirode, čovek je okrenut ka unutra. U svojoj unutrašnjosti on traži suštinu *sopstva* koja se može interpretirati kao deo univerzalnog čoveka čija se božanska priroda ne nalazi na nivou „ega“ već podrazumeva „onostranost“ transcendentnih potencijala ljudske prirode koji su nezavisni od egoistične ljudske volje. Ovo je takođe protivrečna tema povezana sa identitetom, jer je čoveku koji molitvom priziva božansku pomoć, takođe veoma potrebna lična snaga da se odupre iskušenjima⁵.

„Ljudskoj prirodi“ je dakle inherentna sloboda izbora, a izbori mnogome zavise od vrednosti čijem usvajanju doprinosi psihološka konstitucija identiteta. Kardinalna uloga vaspitanja i obrazovanja u usvajanju vrednosti jeste posebna tema koja se tiče kulturnog identiteta društva i koju treba imati u vidu kada se razmišlja o promeni nivoa svesti, jer, kako kaže Jerotić (2002), bez svesti o bliskoj povezanosti vrednosti i izbora, sloboda dovodi do kvarenja ljudske prirode.

Na globalnom planu takođe postoji poprište uticaja koji deluju na polarizaciju procesa preobražaja identiteta. Oprečne polove možemo posmatrati s obzirom na održivost prirodnog i društvenog globalnog okruženja. Negativni uticaji dovode do uništavanja okruženja. Zbog težnje da dominiraju, ovi uticaji se oslanjaju na principe dominacije i kontrole, ali s obzirom da zbog svoje isključivosti oni u krajnjoj liniji vode u sukobe i patnju, njihova destruktivnost, ma kako

⁵ Kao što je konstatovao psihijatar i teolog Vladeta Jerotić u knjizi *Čovek i njegov identitet* (2002), „iskušenja“ su prirodna iskustva života. Ove doživljaje možemo primati na različite načine u zavisnosti od toga kako ih preobražavamo. Da li prevagu odnosi negativna strana (koja ne mora nužno da bude „zla“, pošto su pojmovi „dobra“ i „zla“ uglavnom kulturno uslovljeni) što se obično ispoljava kao kriza identiteta do koje dolazi pod uticajima pogrešnih identifikacija, ali i kao ontološka destruktivnost? Ili prevagu odnosi pozitivna strana, što znači da osoba uspeva da pretvori iskušenja u bitne aspekte ličnog iskustva koji je vode ka samoj sebi, kao ličnosti od integriteta (kada kažemo da je osoba „pobedila sebe“, to „sebe“ se odnosi na njen „ego“, a njeno „Sopstvo“, ono koje je pobedilo, predstavlja njen suštinski potencijal).

bila rafinirana, kad-tad će se usmeriti na samu sebe. Mitološka metafora koja postoji o tome (*Uroboros*⁶) ishodište je nade da će pozitivni uticaji konačno omogućiti da stvaralački potencijali svesti oboje globalni preobražaj identiteta umesto dominirajućeg uništavalačkog. Zahvaljujući tim pozitivnim uticajima i nastojanjima, sve više ljudi može početi da shvata mogućnosti svesnog usklađivanja sa okruženjem. Budući da to novo organizovanje ne treba da se odvija na osnovu dominirajuće volje za moć, njegovo uspostavljanje i održavanje iziskuje razvoj određenog nivoa svesti⁷. Do tada treba raditi na prepoznavanju ovih pozitivnih mogućnosti i priznavanju njihovih dobrobiti kako bi se globalni procesi usmerili ka pozitivnom, tj. održivom i stvaralačkom principu preobražaja.

Kada je reč o domenu ljudskih društava i kultura, pozitivni procesi preobražaja zahtevaju zamenu principa suprotstavljanja principom nadopunjavanja. To podrazumeva prihvatanje svih vrsta različitih mogućnosti na račun tekuće dominacije ograničenog okvira „razlika“ koji odražava uniformnost isključivo racionalističkog načina mišljenja. Potrebno je da se njegova orijentisanost na monokulturu kvantiteta preobrazi u razumevanje da su sve razlike i suprotnosti u stvari zanimljive nijanse i kontrasti. Dok su na površini one izraz raznolikog tkanja životnih vrednosti, u svojoj dubini i osnovi one ukazuju na univerzalnu potku jedinstvenog života. Kao i u svetu prirodnih kultura, svrha raznolikosti ljudskih kultura zapravo je održivost, a ona se razvija isprobavanjem različitih oblika iskustva koji teže ka svom globalnom usklađivanju.

⁶ Grčki pojam ουροβόρος όφις = zmija koja jede svoj rep. Predstavlja simbol kruga, kruženja, samoposmatranja, naročito u smislu nečega što stalno obnavlja sebe, što se večno vraća i čiji kraj povlači njegov novi početak.

⁷ Istorijsko iskustvo je pokazalo neuspeh pokušaja da neka partija ili institucija predstavlja uzor „nivoa svesti“, s obzirom da je moć koju ona omogućava uvek izazov kvarenju. Problem je, dakle, u tome kako organizovati društvo da postane moguće da pojedinci neposredno utiču na popravljanje celokupne organizacije. Jedan od preduslova za to je svakako osvešćivanje kritične mase pojedinaca u društvu.

Problemi povezani sa ovom temom su nesumnjivo veoma složeni. Pored intrinzičnih misaonih problema i istorijskih iskušenja povezanih sa pitanjima identiteta postoji i prepreka tehničke prirode. Ona se odnosi na nemogućnost da se postigne potpuni prikaz svega što je relevantno za datu temu, a što je izraženo tokom istorije, kroz umetnost, književnost, filozofiju i nauke. U okviru humanističkih i društvenih nauka problem identiteta ispituju različite škole unutar brojnih disciplina: psihologije, sociologije, antropologije, etnologije, kulturologije, politikologije, komunikologije i drugih. Upravo zbog toga pitanja identiteta iziskuju otkrivanje interdisciplinarnih povezanosti ovih različitih pristupa.

U sferi apstraktnog logičkog mišljenja i matematike tema identiteta je osnova od koje polaze egzaktna prirodna nauka. Njihova svrha je definisana kao progresivno saznavanje zakonitosti sveta koje treba staviti u službu čoveka. To se odvija posredstvom modernizacije koja je, međutim, dovela do globalnih problema vezanih za okruženje usled neodrživih materijalističkih i antropocentričnih vrednosti sagledanih iz perspektive opstanka budućeg sveta. Razvoj nauka, sa druge strane, doveo je do razvoja svesti da su one same u osnovi tesno povezane sa filozofskom, tj. ontološko-epistemološkom problematikom. Zapoostavljanje ovih veza bilo je posledica moderne dominacije materijalističkog pozitivizma, koji su fundamentalne prirodne nauke počele da dovode u pitanje polazeći od univerzalnih principa svesti kao neizbežnih ishodišta.

U stvari, problem obima potencijalnih sadržaja vezanih za temu identiteta nije samo tehničke prirode. To je takođe pojmovni problem. Ukoliko bi, naime, neko hipotetičko osmišljavanje obuhvatnog interdisciplinarnog projekta istraživanja identiteta prethodno trebalo da ustanovi principe dovođenja u isti koordinatni sistem svih različitih ideja izraženih o ovoj temi, pokazalo bi se da je pojmovno usklađivanje veoma problematično. Pre svega zato što se problem identiteta javlja već na nivou samih pojmova koji se koriste u okviru jedne oblasti istraživanja. To se dešava i u društvenim i u prirodnim naukama⁸,

⁸ Kada je, na primer, reč o fizici, uputno je mišljenje Ričarda Fejnmana (Feynman 1986).

a situacija je daleko gora pri pokušaju povezivanja pojmova različitih naučnih oblasti istraživanja ili različitih škola mišljenja.

Neodređenost pojmovnih značenja korespondira dakle činjenici da je identitet pojmova i sam deo problema identiteta. To je može biti olakšavajuća okolnost za pojmove, ali je otežavajuća za saznanje. Interdisciplinarni razvoj bi mogao da doprinese uspostavljanju određenijeg identiteta pojmova jer bi različita istraživačka usmerenja bila uokvirena u jedinstveni koordinatni sistem. Međutim, to bi bilo teško ostvarivo, ma koliko da je taj koordinatni sistem širok, ne zbog prevelikog obima različitih sadržaja znanja, nego i zbog delimične ili potpune nesamerljivosti njihovih razlika. Tu se javlja opasnost od redukovanja zbog koje bi ideje mogle da izgube neka svoja specifična svojstva i aspekte koji su izvorno prisutni. Ipak, treba imati u vidu da svako *novo* razmišljanje o nečem što je pojmovno već bilo izraženo, upravo to i čini – trudi se da na „svoj jezik“ prevede različite ideje da bi ih potom ugradilo u svoju teoriju.

Fokusranje svesti na opasnosti od toga da pojmovi izgube svoja svojstva i identitet vodila je, počevši od Lakana (Jacques Lacan), do poststrukturalističkog stanovišta da značenja nemaju konačnog utemeljenja u stvarnosti. Iako se iz tog razloga postmodernom mišljenju pripisuje odricanje dubine – „dubina je bila zamenjena mnoštvom površi“ (Griswold 1994: 148) – ono je zapravo u duhu svog vremena izrazilo problem koji postoji oduvek, a koji se odnosi na svojstvo mišljenja da se vrti u krug, odnosno, da se vraća na samo sebe kad god se pita o svom polazištu.

Tako je postalo uobičajeno, a izgleda i neizbežno, da se jedna nepoznata određuje pomoću druge (nepoznate), što kao rezultat može da da samo novu nepoznatu. Budući, pak, da je za istraživanje nužno odrediti nekakav početak saznanja, taj se početak „prirodno“ javlja u „činjeničkoj“ razlici između svesti i stvarnosti. Razlika između „ja“ i „ne-ja“, kao osnovna razlika, predstavlja polazište traženja identiteta i značenja uopšte. Otuda ne treba da čudi što ostala značenja izgledaju ne(dovoljno) utemeljena kad ni značenje ovog prvobitnog „ja“ nema utemeljenja. Zatim se nižu ostali zapleti identiteta od kojeg je ipak teško odustati (ne samo od problema, već i od pojma identiteta), pošto se mišljenje uvek ponovo na njega vraća.

Zbog toga je od ključnog značaja ispitivanje različitih aspekata identiteta, ne samo onih koji se tiču čoveka kao pojedinca i njemu odgovarajućih pojmova: osobe (ličnosti), sopstva (sebe) i subjekta, nego i onih koji su povezani sa drugim ljudima, s kolektivom (zajednicom, društvom). Nivo kolektivnog identiteta je posebno važan, s obzirom da se porodice, grupe i društva ne shvataju kao zbir individualnih identiteta, već, s jedne strane, kao posebni entiteti, a s druge, kao društveno okruženje u kojem se razvija individua – odakle se izvodi primarni značaj drugog i kolektiva kao takvog.

U stvari, ideja je da se različita značenja identiteta, proistekla iz različitih aspekata pojma i/ili iz različitih pristupa, dovedu u međusobnu komunikaciju. Na taj način bi se moglo pokazati da li postoji nešto zajedničko svim tim različitim pristupima, odnosno, na kom mestu se oni razilaze. To je neophodno da bi se izvela klasifikacija različitih značenja, čime bi se na novom nivou produbio pojam identiteta i osvetlili njegovi antropološki potencijali koji bi tako mogli da budu dovedeni u funkciju preobražaja.

Neizbežan problem povezan sa kulturološki posmatranom temom identiteta tiče se istorijske perspektive u kojoj se smisao preobražaja identiteta pozicionira u odnosu na vrhunsku vrednost koja je od svog formulisanja bila pokretač globalnog preobražaja. Reč je o prosvetiteljskoj ideji oslobođenja čovečanstva. Ideja oslobođenja je još od vremena renesanse bila nošena vizijom napretka. Napredak, ili progres, zasnivao se na znanju koje je imalo za svrhu oslobađanje čoveka od nužnosti prirode. Tome je prethodilo oslobađanje razuma od stega religioznih dogmi, koje su postajale tim teže što su više gubile vezu sa mističnošću. Oduzevši od religioznih institucija do tada ekskluzivno pravo na posredovanje smisla sveta i postojanja, racionalni odnos prema svetu poveo je progres nauke i tehnologije. Tumačeći smisao sveta i stvarnosti na potpuno drugačiji način od dotadašnjeg, religioznog, nauka je, međutim, otišla u drugu krajnost i sama postajući dogmatska. Implikacije naučnog materijalističkog racionalizma vodile su u neprepoznavanje i negaciju ljudske potrebe za transcencijom.

Ova potreba za transcencijom se, međutim, ipak potvrdila kao autentična budući da je opstala na marginama moći sekularnog

sveta. Potreba čoveka za smislom i duhovnošću nije nestala uprkos tome što ju je vladajući naučni pogled na svet, koji je svoj civilizovani odnos prema svetu prenosio kroz celo sekularno obrazovanje, proglasio primitivnom relikvijom nerazvijene faze u darvinističkoj evoluciji ljudske vrste. Socijalno orijentisana prosvetiteljska ideologija, čiji uzor su bili pozitivistički principi prirodne nauke, nije prepoznavala ovu potrebu i zbog njenog prethodnog minimizovanja od strane samih religioznih institucija koje su institucionalizovanu religiju pretežno okrenule socijalnoj strani postojanja⁹. Ne treba dakle da čudi što je rušenje monopola crkvenog tumačenja omogućilo oslobađanje ljudskog intelekta. Ono je bilo od presudnog značaja za nastanak i razvoj modernog doba.

Izbacivanje duhovnosti, koju je kasnija komunistička ideologija totalno eliminisala snažnim nametanjem sekularizacije i ateizma i etiketiranjem religije kao „opijuma za narod“, odgovara i postmodernom odbacivanju filosofije čiju je potrebu za istinom Rorti nazvao „opijumom za intelektualce“ (Rorti 2004: 139–160). Međutim, materijalistička racionalnost, ma kako značajna za naučni i tehnološki napredak, nije shvatala dubinu čovekove potrebe za duhovnim doživljajem i smislom identiteta. Otuda, sve što je ona bila u stanju da ponudi bili su samo različiti oblici identifikacija. Za materijalističku racionalnost traganje za sopstvom koje je povezano sa duhovnom sferom, sa istančanom i mističnom onostranošću jeste neprimerena glupost. Preusmerivši se u potpunosti na sekularni plan, naučni materijalizam je kao vladajući pogled na svet negirao i ismevao razloge duhovnih potraga proglašavajući ih besmislenim ostatkom primitivizma koji je neprihvatljiv za prosvetujuće naučno mišljenje.

Prosvetiteljski projekat oslobađanja čovečanstva, koji je kasnije bio inkorporiran i u komunističku ideologiju, okrenuo se materijalnom i društvenom planu. Mada je to omogućilo ogroman razvoj i ekspanziju nauke i tehnologije, on se odvijao na račun otuđivanja čoveka od svoje sopstvene unutrašnjosti. Ona je postala netematizovana intuicija o neuhvatljivom identitetu sopstva. Ali čovekove duhovne potrebe svakako nije zadovoljavala sekularna ponuda identifikacija:

⁹ To je u hrišćanstvu izraženo kroz princip „sabornosti“ koji dolazi od grčke reči „καθολικός“.

nacionalnih, kulturnih, potrošačkih, pa čak ni amaterskih ili profesionalnih. Istiskivanje iz kolektivnog identiteta same ideje duhovnosti, znatno je umanjilo verovatnoću da potreba za ostvarivanjem ličnog identiteta bude prepoznata. Može biti da su premoderne kulture bile spremnije u tom duhovnom pogledu jer su u svoja drevna vremena imale uobičajeno iniciranje individua u suptilne dimenzije stvarnosti i postojanja i to je bilo od presudnog značaja za smisao individualnog i kolektivnog života. Mada je u različitim kulturama ovo traganje bilo usmeravano na različite načine, sve one su imale ideju o nečem veoma sličnom, a posebno sa stanovišta otkrivanja individualnog identiteta. U budističkim kulturama cilj je bio „prosvetljenje“, u hrišćanstvu, „svetost“, a u gotovo svim paganskim kulturama, pojedinci su Sebe doživljavali kao izraz sveukupnog božanskog poretka sveta. Ideja o tome postoji i u antičkom shvatanju čoveka kao mikrokosmosa koji najsavršnije odražava makrokosmos.

Prolazeći kroz mnoge uspone i padove na putu svog zacrtanog napretka, moderna civilizacija postepeno kristalizuje svest o potrebi za preobražajem. Nasuprot apokaliptičkim vizijama civilizacijskog kraja, ima takođe uvida da preobražaj koji treba da se desi, mora imati konotaciju duhovnosti. O tome postoje svedočanstva, pre svega u oblasti popularne psihologije i u oživljavanju istočnjačkih učenja, ali i u različitim oblastima nauke koje svoja fragmentarna znanja počinju da uklapaju u jedinstveni mozaik koji se odnosi prema celini kao prema struktornoj korespondenciji mikro i makro sveta.

Ovo se može smatrati povratkom „velike priče“ koju je postmodernizam nastojao da odbaci ne primetivši da je i sam upleten u jednu veliku priču – o kraju velikih priča (...) Budući da je kao poslednji mislilac velikih priča bio označen Hegel, to je njegova terminologija idealizma upravo način da se tačno opiše ovaj povratak mišljenja (filosofije i nauke) sopstvenom samoodređenju. Ovaj povratak Hegel je zamislio kao filozofsko ispitivanje nauke, tj. samoispitivanje u kojem je naučnik – mislilac situiran u nauci i iz koje njegovi uvidi izviru. S obzirom da materijalistički orijentisana empirističko-racionalistička nauka, uprkos svojim velikim tehnološkim dostignućima, nije pružila odlučujuće i konačne odgovore o stvarnosti sveta i ljudskog identiteta, ostaje da idealistička spekulacija ponudi svoj način uspostavljanja ravnoteže. Međutim, nakon istorijskog puta pređenog od Hegela do

danas, spekulacija više ne sme da ostane odvojena od stvarnosti materijalnog sveta. Ona ne treba više da bude Minervina sova koja samo izdaleka posmatra svet. Neophodno je veoma potrebno da ona postane delotvorna i da se angažovano upusti u preobražaj, pre svega sopstvenog pogleda na identitet posmatranog sveta.

Među empirijski usmerenim naučnicima, antropolozi su možda prvi dobili dokaze da smislu postojanja nije moguće prići isključivo racionalno. To je pogotovo slučaj kada je racionalnost utemeljena isključivo na materijalističkom shvatanju sveta. S obzirom da je materijalističko stanovište omogućilo ekspanziju racionalizma koji je postao glavna karakteristika „modernog“, „evropocentričnog“ pogleda na svet, negativne strane materijalističkog shvatanja sveta bivaju prenebregavane iako su postale primetne u gotovo svim domenima stvarnosti koje je većina čovečanstva danas prinuđena da trpi, često u uverenju da je to lokalni problem, premda je odavno postalo jasno da je problem postao globalni.

Samo neznatna manjina koristi prednosti postojeće situacije. Čak i ovoj manjini materijalističko shvatanje bi delovalo problematično ako bi se suočila sa osnovnim ljudskim pitanjima. Ako bi se to desilo, postalo bi očigledno da moderni racionalistički (i postmoderni nihilistički) pogled na svet ne nudi nikakva rešenja. Nasuprot ovoj sada veoma izraženoj karakteristici sveta, nekadašnje kulture, iako tehnološki nerazvijene, imale su svoje odgovore na „osnovna ljudska pitanja“ koji su najčešće bili svojevrsni vidovi transcencijacije. Proglasivši ih iluzornim i besmislenim sa stanovišta materijalistički orijentisane nauke, moderna civilizacija ih je odbacila, kao i sve vidove religijskih oblika života koji su i sami počeli da gube svoj duhovni smisao jer su se sveli na okorele institucije moći. Sa onim aspektima razvoja globalnih procesa koji doprinose širenju različitih pozitivnih uvida, u koje spadaju i uvidi drevnih kultura, interesovanje za onostrano raste a razni uvidi u to reverzibilno utiču na temeljnije shvatanje ljudske slobode i mogućnosti oslobođenja¹⁰.

¹⁰ Postoje različite perspektive „oslobođenja“, koje se umnožavaju u modernoj civilizaciji i koje određuju potencijal globalnih procesa i preobražaja identiteta. Pri tome opštost, kao osnovna odlika pojmova, postoji u pojmovima koji istovremeno izražavaju konkretne „datosti“, tj. predstave, pojave i iskustva. Na taj način, pojmovi ukazuju na to da su sve ideje opšte

Pristupanje problemima identiteta odvijaje se iz više pravaca. Prednosti koje može da pruži metoda kritičke analize odnose se na ispitivanje različitih značenja i upotrebe pojma identiteta, kao i pojmova i ideja povezanih sa njim. One će otvoriti mogućnosti razumevanja različitih tumačenja identiteta koja se, više principijelno, nego istorijski, smeštaju duž virtualne skale vrednosti između „sopstva“ i „ega“. Na osnovu ovog razlikovanja ispoljavaju se karakteristična obeležja različitih mogućnosti pristupa od kojih svako nosi svoje razloge i dileme koje konstituišu i koje konstituiše odgovarajuće vreme. Pored toga, neophodno je orijentisati se i u odnosu na identitete koji se shvataju kao dati, što je jedini način da se sagledaju na primer problemi kolektivnih identiteta.

Pored deskripcije i analize posebno je važna i dragocena metoda amplifikacije. Od kako je u zapadnoj nauci tu metodu uveo Jung (Carl Gustav Jung), čini se da nisu dovoljno iskorišćeni njene mogućnosti. Ona je naročito značajna zbog toga što je omogućila Jungu da,

naslede čovečanstva u njegovoj konkretnosti. Tako sva moguća značenja pojmova treba shvatiti kao zajedničko oruđe celokupne ljudske vrste. Društvo u Srbiji je i samo deo te priče, iako često izgleda kao senka iz platonovskog mita o pećini koja je veoma daleko od izvora svetlosti, ili od onoga što zaista jeste. Ipak, uočljivo je da u srpskom jeziku postoje dva oblika prideva izvedenih iz pojma „oslobođenje“ na osnovu kojih se mogu zamisliti dve različite metafore „oslobođenja“. Jedna od ovih metafora ukazuje na oslobođenje koje dolazi spolja, a druga na ono koje se postiže iznutra. Smisao prve sadržan je u obliku prideva „*oslobodi-teljski*“, koji je analogan obliku (i sadržaju) pojmova *rodi-telj*, ili *stara-telj* i ukazuje na moć spoljašnjeg autoriteta (kao što roditelj ima moć da oslobodi od kazne, ili nekog drugog problema, svoje neodgovorno dete, ili staratelj svog šticećenika). Drugi sadržaj izvire iz oblika *oslobodi-lački* (analogno obliku (i sadržaju) pojma *stvara-lac*) i ukazuje na moć koja proizlazi iz preuzimanja odgovornosti za sebe koja dovodi do samooslobođenja. Naravno, ove mogućnosti pojma (uostalom, kao ni mnoge druge mogućnosti), nisu iskorišćene u srpskom jeziku i ostaju u domenu potencijala. U svakom slučaju, ovo isticanje razlike između „oslobodilačkog“ i „osloboditeljskog“, spoljašnjeg i unutrašnjeg pristupa oslobađanju, ukazuje na njihovu komplementarnost koja se, kad je neosveščena, pretvara u antagonizam spoljašnjeg preuzimanja moći naspram unutrašnjeg preuzimanja odgovornosti.

još u svoje vreme, dovede u vezu racionalno s intuitivnim, kao i koncepcije duhovnosti s empirijskim istraživanjima. Nakon Junga, ova metoda je retko korišćena, a autori koji su je koristili, poput Džozefa Kempbela (Joseph Campbell)¹¹, mogu se smatrati za svojevrsne uzore u sferi samosvesnog antropološkog mišljenja.

Sušтина metode amplifikacije je u uzajamnom pojačavanju uporednih saznanja o ljudskoj kulturi, nauci, religiji i drugim oblastima različitih interesovanja. Posebnost ove metode je upravo u mogućnostima povezivanja različitih oblasti istraživanja. Na osnovu tog povezivanja moguće je uvećati značenjski potencijal opšteg poimanja čoveka, ne samo u pogledu identiteta njegovog sopstva ili obrazaca njegovih upotreba u odnosu na sebe i druge, već i u pogledu globalnih procesa preobražaja koji se odvijaju u okruženju i kroz koje društvo prolazi, ili treba da prođe, shodno vrednostima koje usvaja. Ipak, među teoretičarima je prava retkost da se različita saznanja na ovakav način samorazumevaju i uzajamno prepoznaju. S razvojem globalnih procesa postala je uočljivija potreba da se ona dovedu u vezu i obuhvate u celinu. Teorijski je za to najpogodnija interdisciplinarnost antropologije zbog njenog potencijala da okupi i ujedini različite filozofske, psihološke, biološke, sociološke, obrazovne i, uopšte, kulturne aspekte identiteta i globalnih preobražaja.

Zapažanja na osnovu eksplicitnih antropoloških istraživanja identiteta prava su riznica informacija o značaju čovekove potrage za samorazumevanjem. Ipak, ona ne umanjuju fundamentalnu ulogu filozofije i filozofa starog i novog veka, klasične i moderne istorije filozofije. Postmoderni autori takođe imaju svoje mesto, kao i oni koji bi se mogli označiti kao mislioci „post-postmoderne“, ne zato što se hronološki pojavljuju nakon „postmoderne“, pošto je pitanje šta se tačno podrazumeva pod tim pojmom, nego zato što uzimaju u obzir izvore potrebe za dekonstrukcijom modernosti tražeći konstruktivna rešenja. Takođe, ima innogo autora koji su iz drugih oblasti znanja doprinosili razvoju problematike identiteta.

¹¹ Kenbelov (Joseph Campbell 1904 – 1987) komparativni mitološki simbolizam najbolje je došao do izražaja u njegovoj čuvenoj knjizi *Heroj sa hiljadu lica* (*The Hero with a Thousand Faces*) koja je prvi put objavljena 1949. godine.

U tom smislu je značajno priznanje Teodora Zeldina da mu „ni nekoliko života ne bi bilo dovoljno da ublaži neznanje“ i omogućiti da „izade na kraj sa svim dostupnim podacima“ (Zeldin 2006: 29). Problem prevelike količine informacija Zeldin je rešavao kombinovanjem mikro i makro pogleda, obnavljajući putokaz da je moguće poći od ličnog da bi se išlo ka opštem i univerzalnom. Osvetljavajući detalje koji su ljudima bitni, povezivao ih je sa pogledima koji su dovoljno udaljeni da sažmu velike probleme. Izbegavši da tumači činjenice u koordinatnom sistemu poznatih društveno-političko-ekonomskih kategorija, on je uspeo da istakne potencijale koji mogu da vode čovečanstvo do preobražaja. U duhu svog uverenja da „ljudska bića imaju na raspolaganju daleko više mogućnosti nego što se trenutno misli“, Zeldin je pokazao da taj preobražaj podrazumeva svest o mogućnostima izbora, uvida i vrednosti koje iz različitih kulturnih konteksta proširuju ljudska iskustva.

Širenje svesti o celovitosti života na Zemlji zaista predstavlja odlučujuću prednost za pozitivni pol uticaja na globalne procese savremenog sveta jer omogućava da ljudi ne ostanu izolovani unutar svojih privatnih života i svojih posebnih kultura. Za to je potrebno, smatrao je Zeldin, da sva različita iskustava svih ljudi postanu dostupna svima kako bi ona postala zajednička iskustva ljudske vrste. Ljudi bi tako mogli da stvore slične predstave o svetu, što je od ogromnog značaja jer od toga zavisi kako shvataju sebe i druge i šta smatraju stvarnim i mogućim.

Širenje *opšteljudske svesti* moglo bi da olakša stvaranje zajedničkih sećanja i osvetljavanja onih vrsta znanja koja su vekovima bila potisnuta usled trijumfa racionalističke paradigme. Mada je omogućila velike tehnološki razvoj, racionalistička paradigma je istovremeno nagomilala probleme koji zahtevaju svesna rešenja da bi na globalnom planu život ostao održiv. Osvetljavanje ovih potisnutih znanja doprinosi da se dubinska iskustva različitih kultura i individua utkaju u nasleđe celokupnosti kultura čovečanstva. To bi bio poželjan razvoj globalne kulture koja bi na taj način bila raznovrsna, ali zajednička i dostupna svima. Nasuprot tome, postoji domen jednolične, potrošačke kulture koja se navodno nudi svima, ali u stvari samo onima koji su materijalno sposobni da je plate. To je ekonomska strana globalizacije koja probleme identiteta ne dovodi u vezu sa svesnim razvojem

čovečanstva, pošto sumnja u svest i u identitet uopšte. Gledajući ih samo u funkciji isplativog i unosnog tržišta ona se usmerava samo na propagiranje identifikacija. Na taj način, problemi identiteta su okidač za sasvim različita stremjenja koja globalne procese vuku u potpuno različite vrste preobražaja.

U odnosu na druge discipline antropološki aspekti problema identiteta zahtevaju široku otvorenost. Ona podrazumeva interdisciplinarnost, odnosno, sintezu mnoštva teorijskih i empirijskih istraživanja u okviru različitih disciplina. Međutim, čak i kada su bila vođena u okviru istih disciplina, istraživanja identiteta često su polazila i dolazila do sasvim različitih stanovišta. Ona nikada nisu bila vođena u pravcu integrisanja različitih pristupa. Ako se uzme u obzir podozrivost u vezi sa samom mogućnošću takve integracije, onda ovaj pokušaj ustanovljenja obuhvatnijeg istraživačkog okvira treba shvatiti kao izvestan oblik novine. Međutim, pošto su poststrukturalističke ideje zahvatile i antropologiju, svako obuhvatno antropološko bavljenje preobražajem identiteta, posebno u kontekstu globalnih procesa, zahteva prethodno preispitivanje polazišta. Ono bi tek nakon tog preispitivanja moglo da potraži potvrdu u konkretizovanim istraživanjima. Ta istraživanja bi, naravno, trebalo saobraziti integraciji različitih teorijskih pristupa i domcna i odgovarajućih praktičnih, u perspektivi globalnih, povezivanja različitih lokaliteta. Tako se ovde preduzeta ispitivanja teorijskih konstrukcija smisla bave globalnim procesima preobražaja identiteta na osnovu tokova mišljenja koji se odražavaju na stanje svesti savremenog čoveka¹². Njihov značaj se odnosi na traženje puta koji vodi u evoluciju ljudske svesti i zbog toga predstavlja deo razvoja antropološkog saznanja.

¹² Izraz „savremen čovek“ se u tom slučaju odnosi samo na one pojedince koje možemo smatrati *sadašnjim* predstavnicima ljudske vrste budući da se kroz njihovu svest na neki način prelamaju ključni problemi savremenog sveta. Otuda oni postaju uzori „savremenosti“. Za razliku od njih, ogromna masa stanovništva samo inertno je prisutna u tome. Tako je, dakle, veoma malo onih koji zaista izražavaju „duh sadašnjosti“. Jung je koristio ovaj izraz u istom smislu kada je razmatrao problem žene u Evropi (Jung 2006: 118). Iako je od tih razmatranja prošlo više od pola veka, on još nije izgubio na savremenosti.

Međutim, paradigma racionalizma, koja je bila postavljena u temelje moderne civilizacije, vodila je, kako se pokazalo tokom njenog istorijskog razvoja, odustajanju od uma i spekulacije u korist filozofskog i naučnog materijalizma koji je ljudsku prirodu na kraju sveo na njenu biološku prizmu. To je vodilo nipodaštavanju ne samo duhovnih interesovanja, nego i duševnih ljudskih osećanja. U taj okvir se smešta i pomenuta vizija čovečanstva prema kojoj je osnova identiteta čoveka – negativno shvaćena ljudska priroda koja postaje podloga za sukobe pokretane težnjama za dominacijom. O tome postoje mnoga teorijska svedočanstva iz oblasti istorije (Tokvil), biologije (Darvin) i sociologije (Marks). Sagledavanje istorije sa stanovišta antropološkog pesimizma oživljava sećanja na to kako revolucije ne ispunjavaju svoja obećanja, jer su se plemenite ideje koje su ih pokretale ubrzo pretvorile u sopstvene suprotnosti. Kao što je ideal Razuma nakon Francuske revolucije bio ubrzo pretvoren u glavno sredstvo giljotine i kao što je ideologija komunizma odmah nakon Revolucije izneverila zagovaranu društvenu pravdu, tako se i sadašnji ideal demokratije izigrava, ne zato što izgleda kao „tiranija većine“¹³, nego i na druge načine koje otkrivaju naša savremena iskustva.

Interdisciplinarni uvidi u proučavanja delovanja sistema u svim vidovima ljudskog života i delatnosti, tokom istorije i praistorije, ne samo u prirodnim naukama, nego i u političkim, ekonomskim i socijalnim sistemima, kao i u svim vrstama međuljudskih odnosa, istakli su globalnu potrebu za promenom striktno racionalističkih saznanjnih i vrednosnih okvira. Novi okviri bi trebalo da omoguće da dođe više do izražaja pozitivno shvaćena, uravnotežena ljudska priroda. To se može posmatrati i kao ponovno otkrivanje potrebe za umnim ujedinjenjem postojećeg. Ova potreba se ne odnosi toliko na antropologiju kao naučnu disciplinu i oblast saznanja, već prvenstveno na filozofsku antropologiju, onu koju je zamislio još Kant kada je sugerisao obuhvatne odgovore na prvobitno pitanje: Šta je čovek? To je trebalo da bude tema njegove nenapisane četvrte *Kritike* (...), tako da je njeno osmišljavanje i stvaranje ostalo zaveštano budućim pokolenjima. Reč

¹³ Aristotelova upozorenja o demokratiji, kao lošem obliku vladavine, koji vodi u tiraniju, asociraju na modernu demokratsku „tiraniju većine“ jer „većina“ se, po definiciji, ne vodi za umom, tako da njome zapravo manipuliše vladajuća manjina – aristotelovska oligarhija.

je, dakle, o novom otkrivanju potrebe da se pronade neki pogled na svet koji bi mogao da bude polazište jedne opšteprihvatljive i održive globalne civilizacije. Prihvatanje različitosti bilo bi neizostavno svojstvo njenog identiteta celine čija istinitost bi trebalo da omogućava prihvatanje izazova za kreativno usklađivanje svih sastavnih činilaca.

Uglavnom su poznate kritike problematičnih aspekata materijalističkog instrumentalizma koji proizlazi iz zapadnog pogleda na svet. On je omogućio tehnološki progres moderne nauke ne marivši za cenu. Pustošenje ekoloških sistema, istrebljivanje vrsta i nekontrolisano uništavanje prirode sada predstavlja globalni problem koji ugrožava sve stanovnike planete. Mada izgleda izumiru „samo“ biljne i životinjske vrste, dok se ljudsko stanovništvo uvećava preko svake mere, u krajnjoj liniji su ugroženi i ljudi. Doduše, ljudi su najugroženiji na jednom istančanim – vrednosnom planu, a upravo taj plan predstavlja suštinu ljudskog identiteta.

Mada je nastala na ideologiji humanizacije prirode, modernizacija je ubrzo postala suprotnost toga dehumanizujući sve oko sebe. To se podudara sa izveštačenim načinom života koji se sve više nameće. Umesto kvalitetnog zdravog života koji zahteva očuvanu i nezagađenu prirodu, modernizacija je nametnula potrošački život, a tehnologija je postala dominirajuće sredstvo koje uslovljava ljudski opstanak. Finansijski kapital koji je vlasništvo veoma malog broja ljudi (oko 5% čovečanstva), utiče na to da ostatak društava i kultura (koje čine oko 95% čovečanstva) zavisi od njihovog izbora i odluka. Najveći problem je u tome što upravljajući resursima planete ovi vlastodršci iz senke uslovljavaju tokove preobražaja čovečanstva.

Početak prošlog veka, nepravda, koja je proistekla iz buržoaskog posedovanja sredstava za proizvodnju, bila je motiv nastanka i širenja komunizma. Nakon urušavanja, nisu bili dovoljno istaknuti nedostaci njegovog pogleda na svet koji se odnose na njegovo nepipito zagovaranje naučnog materijalizma. S ideologijom borbe za „društvenu pravdu“, a protiv kapitalističke eksploatacije, Komunistička partija nije ni imala dovoljnu osnovu da s takvim polazištem zaista predstavlja „svest proletarijata“. Zato nije ni čudno što je ova „svest“ veoma brzo podlegla iskušenjima negativne strane ljudske prirode. Nakon sloma komunističkih režima ni sam kapitalizam nije više ostao

isti, ili je samo postalo očiglednije da se, izigravši svoje prvo pokretačko načelo – preduzetništvo, pretvorio u manipulaciju fiktivnim finansijama na globalnom nivou.

Utoliko je zaista bitno preispitati koji je još prostor preostao za humanost? Traganje za tim prostorom pojačava i podiže svest o potrebi za novom vizijom sveta i novim putevima njenoga ostvarivanja. To je vizija duhovnog prosvetljenja čoveka, a ono više nije samo stvar ličnosti pojedinca, nego predstavlja evolutivni potencijal za promenu sveta iznutra ka spolja. Taj novi pogled počiva na drugačijem shvatanju saznanja, na novoj nauci koja nadilazi mehanicizam i koja se, korespondirajući novim tehnološkim otkrićima, saobražava novim konceptima: holograma, energije, polja, mreže, informacije, svesti.¹⁴

Proučavanja prirode svih vrsta sistema, koja su trajala decenijama, doprinela su stvaranju naučno proverljive hipoteze o bazičnom postojanju dve vrste odnosa prema svetu – odnosa moći i dominacije, sa jedne strane, i odnosa uvažavanja i poštovanja, sa druge. Na osnovu toga Riana Ajsler (Riane Eisler) je predložila da se sa vladajućeg „dominatorskog“ modela i pogleda na svet pređe na „partnerski“ model (Eisler 2000). Sistematična posmatranja dugotrajnih istorijskih procesa širokog spektra ljudskih sistema, omogućila su joj da napravi interdisciplinarni presek ovih sistema koji, u okviru celovite istorije čovečanstva, potvrđuju stalno i opšte prisustvo ta dva obrasca. Dominatorski i partnerski obrasci transcendiraju vreme i mesto, kulture i rase, Istok i Zapad, industrijsko i postindustrijsko društvo, religijsko i sekularno, kapitalističko i komunističko i sve podele između različitih oblasti istraživanja.

U istom duhu su bili i nekadašnji Fromovi opisi suprotstavljajuća autoritarnosti i slobode, ali oni se nisu zasnivali na naučno provedenim tezama, nego više na intuitivnim i istorijskim uvidima. Teorija dominatorskog modela je, međutim, našla potvrde u impresivnim količinama iskustvenog materijala. Tako su dobijene empirijske po-

¹⁴ U zamašnoj internet ponudi ovakvih tema veoma reprezentativan je američki časopis „What is Enlightenment?“ On je, međutim, i sam pretrpeo preobražaj identiteta – osim što mu je promenjeno ime (u „Enlighten Next“), počela je i da se zamagluje nekadašnja duhovna usmerenost.

tvrde, koje su neophodne za standardnu naučnu argumentaciju. One su omogućile da teorija dominatorsko/partnerskog modela prevaziđe status intuitivne spekulacije i dobije status naučne teorije na osnovu proverljivosti i provere. Svako ko bi na ovaj način ispitivao date sisteme trebalo bi da dođe do istih rezultata. Na taj način je ono što je ranije bilo samo intuitivno poznato postalo moguće ugraditi u konfiguraciju naučnog sistema znanja. Omogućujući naučno povezivanje ogromne količine različitih podataka i informacija ova teorija je postala primer za interdisciplinarnost.

Ukoliko se razmišljanje o sadašnjim mogućnostima uspostavljanja partnerskog obrasca uporedi sa idejom Zeldinove *Intimne istorije čovečanstva* da podjednako treba uzvati sve postojeće nivoe i vrste informacija, uočiće se komplementarnost. S jedne strane sama veličina spektra različitosti istorijskih puteva i ideja može da proširi ljudske mogućnosti, a sa druge strane za primenu u praksi treba napraviti izbor između suprotstavljenih obrazaca. Naravno i svest o različitostima nijansi takođe doprinosi mogućnostima izbora i povećava bogatstvo integrisanja identiteta na ličnom planu, na planu odnosa sa drugima, na planu kolektiva i kulture. Kada je reč o pozitivnom obliku preobražaja u pravcu usklađivanja globalnih odnosa, sinteza ova dva pristupa deluje najneposrednije.

U okviru toga treba ispitati i one teorijske pristupe koji nastoje da neodgovarajuće modele mišljenja i praksi, na kojima su ustrojena društva, preobrazu tako da se ono što ugrožava život, pa je zbog toga neodrživo, pretvori u nešto što će ga podržavati. Zbog toga je bitno da se diskontinualno razumevanje odnosa prirode i kulture, kojim dominira moderna racionalnost, zameni drugačijim, kontinualnim razumevanjem. Hipertrofija zapadne racionalnosti je u tesnoj vezi sa stanovištem suprotstavljanja prirode i kulture. Posledica toga je opšti poremećaj ravnoteže koji izaziva ekstreme – s jedne strane, veliki tehnološki razvoj, a s druge, upropašćeno okruženje koje ugrožava sve, pa i vladajuće koncepte i odnose, kako prema spoljašnjem svetu i drugim bićima, tako i prema viđenju sebe i svog identiteta.

Opasnost da se tu napravi začarani krug posledica je gubitka oslonca i ravnoteže u prirodi, što je dovelo do iščezavanja usidrenja u stvarnosti (kao onom što jeste, što postoji u okruženju). U tom smislu

se postmoderna kultura može opisati kao izraz ovog osećaja „gubljenja tla“. Ona se zasniva na mogućnostima globalne elektronske komunikacije da neograničeno reprodukuje i širi znake. Problem je u tome što su ovi znaci odustali od stvarnosti koju je inicijalno trebalo da označavaju. Tako je nastala „kultura površina“, igre likova, „imidža“, slika, koja poriče dubinu, istoriju, smisao (Harvey 1989). Prezrevši mogućnost traženja dubinskog smisla ova kultura „postmodernosti“, ili „kasne modernosti“, kako neki preferiraju da je nazovu, postaje samo sujetno „montiranje“. Arhitektonska otelovljenja tog duha vremena u zgradama-ogledalima, poručuju, po mišljenju Harvija, da nema svrhe tražiti realnost iza površine koja predstavlja kulturu. Onemogućujući da pogled prodre iza površine ogledala, one vraćaju sliku posmatrača njemu samome. Stvar je samo u tome šta će posmatrač biti u stanju da vidi iz ove slike. Ignorisanje dubine, odustajanje od suštine, ispoljilo se kao raskrinkavanje „velikih priča“. Odbacivanje takozvanih metanarativa moglo bi takođe da bude metafora – eksplanatorni model i za odbacivanje komunizma, ili neko eventualno relativizovanje nacionalnih istorija, međutim tretiranje svih ideala, svih utopijskih projekcija, kao naivnih samoobmana, postaje zabrinjavajuće.

Džejmson (Jameson) opisuje napredne kapitalističke zemlje kao polje stilističke i diskurzivne heterogenosti bez norme. Bezlični gospodari sprovode i dalje ekonomske strategije koje utiču na naše postojanje, a više im nije potrebno ni nametanje ideja. Zato nema nikakvog opštjeludskog kolektivnog projekta. Mogućnosti izražavanja nacionalnih interesa takođe su postale sumnjive. Ideja da postmoderna kultura predstavlja diskontinuitet, fragmentarnost, daje prednost virtualnim vezama nad stvarnim. Otuda „pastiš“, kao izraz postmoderne umetnosti i literature, koji predstavlja povezivanje kulturnih elemenata različitih vremena i mesta. Mada predstavlja eho modernog „brikolaža“, koji je konstruisao od delova, pastiš je izgubio taj cilj – on je postao kultura koja negira dubinu i istoriju, odbacuje priču o prošlosti i budućnosti, jer sve može da se kombinuje sa svačim – a to u pogledu društva ne deluje nimalo obećavajuće (Jameson 1984).

Ipak, dovodenje fragmentacije do kraja, može takođe da se optimistički shvati kao uvod u novo konstruisanje svesti i sveta, na novim osnovama. Za to je, naime, potrebno da se shvati da je totalna fragmentacija i odustajanje od traženja smisla posledica do kraja do-

vedenih principa mehanicističke paradigme, koja je nastojala da generalizuje i uniformizuje svoje racionalističko načelo podele, te zato nije ni mogla da nade neki suštinski ujedinjujući princip koji čuva razlike. U tom smislu faza postmoderne kulture ne predstavlja nekakav skok na novi nivo, niti bi takav pomak trebalo očekivati; možda pre uvod u novu viziju mogućih povezivanja, neki vid „diskontinuiteta diskontinuiteta“ koji bi mogao da promeni odnos koji je modernost namenila prirodi. Otuda preobražaj identiteta postmoderne kulture jeste logičan nosilac globalnog preobražaja i ukoliko konstruktivna verzija postmodernosti govori o tome, onda bi to bila najava nekakve „postpostmoderne“.

Nekada su tvorci sociologije nastojali da prevaziđu otuđujuće posledice modernosti iznalazeći veze koje bi dale smisao modernom čoveku. Bilo da su one bile videnc u otelovljenju kolektivne svesti, kao kod Dirkema (Emile Durkheim), ili u sistemu ideja, kao kod Vebera (Max Weber), ili u klasnoj svesti, kao kod Marksa (Karl Marx), zajedničko im je bilo poverenje da postoji kultura kao sistem proizvodjenja smisla, a on kao takav pruža utočište od moderne partikularizacije društva gde je „čovek čoveku vuk“. Kasnije kulturne teorije dale su osnova i za optimizam i za pesimizam u vezi s tim. Interakcija, koju omogućava savremeno društvo, predstavlja uslov stvaranja zajedničkih sistema značenja. Otuda mogućnost globalnog osećaja da smo „svi u istom sosu“. Paralelno s tim osećajem, opstaje paradoks društva sa razvijenom podelom rada koje kao jedinu zajedničku vrednosti ima načelo individualizma. Problem je u tome što se sve više razvijaju samo ona sredstva kulture koja pogoduju izražavanju individualizma. Domen pripadanja individua se sve više svodi na kulturna geta koja je moguće samo virtualno izabrati preko kompjuterskih mreža, desktop publikacija, internet zinova itd, gde se dešava prava eksplozija kulturnih oblika.

Neki smatraju da je potreba za isticanjem kulturnih granica u stvari odgovor na pritisak koje one trpe (Griswold 1994). Društvo koje trpi spoljašnji pritisak sklono je da više ističe unutrašnje hijerarhije i brani distinkcije koje doživljava kao ugrožene. Problem je što ništa ne garantuje da će ugrožene institucije sistema koje su nekada osmišljavale društvo, biti zamenjene novim i smislenijim za čoveka. Zato je jedan od mogućih odgovora isticanje prethodnih kulturnih crta

i razlika, te umesto novih vizija savremenog društva osnažuju stara neprijateljstva koja su izvesno vreme izgledala prevaziđeno.

Možda je problem pogrešno postavljen ako se očekuje da će prethodni odnosi biti lako i pravolinijski zamenjeni novim, naročito dok jasno ne bude viđeno šta je zapravo novina. Prostorni i relacioni odnosi nisu novina, tako da činjenica da su elektronske komunikacije umnožile ove poslednje, ne znači da su prethodni iščezli. Čak ni kada je reč o Srbiji i njenim susedima, nakon raspada prethodne zajedničke zemlje, prostorni i relacioni odnosi koji su izgledali potpuno pokidani, ponovo se uspostavljaju. Prisustvujemo, doduše, uglavnom proliferaciji površina, ali to ne ukida mogućnost da se zahvati u dubinu. Globalni, relacioni kolektivi, kao i prostorni lokalizovani kolektivi, različitih širina i stepena integrisanosti, omogućuju da se simultano stvara sfera interkulturalnosti. S obzirom da svaki kolektiv ima svoj poseban oblik kulture, interkulturalnost bi trebalo da omogući da se ovi različiti kulturni oblici povežu u jednu zajedničku celinu. Ukoliko, pak, ova zajednička celina pretenduje da bude globalna, onda ona za okosnicu vrednosti treba da ima održivu budućnost sveta, naravno sa čovekom u njemu, što znači sa zadovoljnim čovekom. Uslov za to je uvažavanje prirode, što u današnje vreme pretpostavlja duhovni preobražaj ljudske kulture.

Poglavlja ovog rada uglavnom se bave ispitivanjem shvatanja identiteta u odnosu na ljudsku individualnost koja obuhvata ličnost (osobu), subjekt i sopstvo (sebe). Kroz ove pojmove i njima odgovarajuće pojave, prelama se mnoštvo drugih oblika identiteta. U vezi s tim su, kao najvažniji, istaknuti oni aspekti problema koji se odnose na druge, bilo u smislu kolektiva, koji obuhvata kulturu sa svim dinamizmom njenih značenja ali bez ulaženja u etničke ili nacionalne probleme, bilo u smislu *drugog* uopšte, bilo u smislu značajne *druge* osobe, što je povezano i sa pitanjima rodnog identiteta.

U prvom poglavlju „Smisao identiteta“, reč je o identitetu uopšte, mišljenom kroz istorijski različita stanovišta, pristupe i poglede na identitet koji se odnose i na individualni identitet osobe i sopstva. Dinamika ovih tumačenja je podloga koncepta preobražaja

identiteta, čiji globalni procesi mišljenja čine okosnicu razmatranja u potpoglavljima koja slede.

U drugom poglavlju „Identitet, ipseitet, osoba, sopstvo“, ulazi se u istraživanje pojmova i kategorija povezanih sa različitim pristupima identitetu i sopstvu subjekta. Ovde se preispitivanje ključnih aspekata identiteta odvija u funkciji povezivanja preobražaja i različitih viđenja „sebe“ kao suštine identiteta. U okviru toga reč je o hermeneutici tumačenja i odvajanja značenja „identiteta“ i „ipseiteta“. Tu se neposredna formalnost i sadržajna praznina prvog razlikuje od permanentne promene i s njom povezane kulturne uslovljenosti drugog. Formalni identitet osobe suprotstavlja se narativnom ipseitetu sopstva i u domenu kulture koja počiva na intersubjektivnosti kao konstitutivnom delu sopstva. Preobražaj pogleda na pojmove „sopstva“ i „identiteta“ osobe odvija se takođe u opsegu koji obuhvata teme od njihovog poststrukturalističkog odbacivanja, kao pogrešnih „esencijalističkih konstrukata“ sa svim posledicama koje otuda proističu, do interesovanja za „transpersonalno-psihološka“ usklađivanja različitih duhovnih, religijskih i kulturnih verovanja i praksi. Otuda proističu dva različita značenja „post“ (ili kasne) modernosti, od kojih se jedno razilazi od posthumanog tumačenja identiteta i uključuje humani potencijal globalnih procesa koji, radeći na otkrivanju smisla, predstavlja alternativu materijalizmu.

U trećem poglavlju, „Preobražaji razumevanja identiteta“, istraživanje se usmerava na različita tumačenja *saznanja* sebe (sopstva). Ta razmatranja su veoma značajna za pretpostavku identiteta, posebno u pogledu samosvesti (svesti o sebi), koja je neizostavni činilac shvatanja o identitetu. Različiti odnosi prema samosaznanju dovode identitet u vezu sa sećanjem, ili sa sumnjom u sebe koja, pak, vodi u fizikalizam i dualizam stvarnosti sveta i sopstva. Drugi pogledi na sopstvo, koji spadaju u problem tumačenja identiteta koncipirani su u okviru različitih oblasti i disciplina. Tako konstrukcionizam tumači sopstvo prema metafori „invarijante“ koja potiče iz teorije sistema, dok se kroz prizmu neuronauke ideja sopstva dovodi u vezu sa svojsvom čovekovog mozga. Otuda nastaje mogućnost razmišljanja o „otelojvljenom unu“ kao osnovi za pretpostavku o neophodnoj metaforičnosti mišljenja.

Četvrto poglavlje, „Poništavanje i isticanje identiteta“, obuhvata različite vidove poststrukturalističkog odnosa prema ideji identiteta sopstva polazeći od njenog svođenja na neutemeljeni lanac označitelja. Ipak, bez obzira na epistemološko ili ontološko stanovište, isprepletenost „bića“ i „znanja“ uključuje različite mogućnosti odnosa prema sebi. Tako, različitost postmodernih oblika poništavanja sopstva odgovara različitim vrstama samoodnošenja. Preispitujući odnos sa sobom neka od njih završavaju konstatovanjem posthumanosti ili simuliranja sopstva, ili upućuju na problem opštedruštvenog stanja koje se odražava u kolonizaciji identiteta. To je povezano i sa problematikom rodnih odnosa i feminističkih pristupa postmodernim fazama preobražaja koje se tiču ispitivanja rodne obojenosti jezika i diskurzivnih osnova identifikacija i isključivanja. Izgleda da protivteža tome iziskuje pomak sa diskurzivnog plana prema osvešćivanju konkretnih rodnih uloga i moći ljudskosti u oblikovanju psihe. Međutim, mogućnost preobražaja identiteta na osnovu individualnog i kolektivnog samoosvešćivanja odvija se na različitom nivou od mogućnosti „preobražaja identiteta“ na osnovu novih tehnologija koje zagovaraju „postženderizam“, kao vid postfeminizma, potencirajući tehnološko „poboljšanje ljudi“ i „transhumanizam“ a negirajući prirodu i čoveka kao njen deo.

Peto poglavlje „Imanencija i transcencija identiteta“, odnosi se na tome suprotna shvatanja ljudskog identiteta koja su u vezi sa jedinstvom i integritetom ličnosti, čak i kada to uključuje transcenciju ličnosti, bilo kroz imanenciju ljudskog i prirodnog kontinuum, bilo kroz religiozni odnos prema „natprirodnom“ kao božanskoj Ličnosti. Prvu mogućnost opisuje jednostavnost premodernog identiteta koja ne poznaje diskontinuitet između prirode i kulture i veruje u njihovu prirodnu usklađenost. Drugu mogućnost prikazuje lična potraga za usklađivanjem identiteta u svom istančanom okretanju ka onostranosti. U tom smislu ljudska potreba za transcencijom nije puki ostatak zastarelih vremena, nego izvor modernih istorijskih preobražaja identiteta.

Šesto poglavlje „Identitet i kolektiv“, moglo bi predstavljati temu za sebe da proučavanje problema nije ukazalo na fundamentalnu neodvojivost individualnog od kolektivnog identiteta. Zbog toga su ovde uzeti u obzir različiti vidovi njihovih povezanosti koje se raspo-
ređuju prema problemima: saznanja drugih, bioloških i psiholoških

identiteta kolektiva, odnosa tradicije i kolektiva, vrednosti kolektiva, koncepta drugosti u sopstvu i etike kolektiva, značaja kolektiva i značajnih drugih, odnosa kolektiva i sećanja, uloge kolektivnih predstava, kolektivne odgovornosti, kolektivnih identiteta: unutarnacionalnih, nacionalnih i nadnacionalnih. Dolazi se i do problema odnosa institucija i identiteta koji su izvor neprestane krize usled principijelnog nepoklapanja dve strane kolektivnog identiteta modernog doba – jedna počiva na institucionalnim (formalnim) vrednostima koje utemeljuju birokratsku konstrukciju društva, a druga, na supstancijalnim (sadržajnim) vrednostima koje povezuju kulturni, nacionalni, religiozni i duhovni kolektivni identitet.

U sedmom poglavlju „Preobražaj kulture i evolucija saznanja“, razvijaju se pitanja kolektivnog identiteta nastala na osnovu odnosa identiteta kulture i kulture identiteta, ne kao jezičke igre, već kao spleta teorija i pojava bez jasnih razgraničenja. Usredsređivanje na razgraničenja vodi osveščavanju uloge globalnog konteksta – globalnih procesa i globalne perspektive, kao i promenama u antropologiji. Te promene su u vezi i sa krizom etnološkog predstavljanja koja nastaje iz suprotstavljanja bića i znanja i koja, preko kritike naučnog diskursa i antropoloških strategija posredovanja, omogućava razumevanje „volje za smislom“ – ona, kroz odnos prema smrti, navodi ljude da misle nepoznato, da zamišljaju nešto što je „sa onc strane“ i što konačno sve izjednačava. Dočaravanje nepoznatog preko metafora omogućuje saznanje čija evolucija je jezički uslovljena. Ipak, umesto fokusiranja na jezik treba se preusmeriti na značajnije tumačenje veza između različitih vrsta saznanja. Tim putem se delovi mogu bolje povezati sa celinom, a „sopstvo“ s „drugima“. Zato, uz racionalno, treba prihvatiti i druge vidove saznanja do kojih se dolazi, na primer, preko duševnog i duhovnog uživljavanja koje vodi povezivanju subjekta i objekta kao krajnjoj svrsi sazajnog preobražaja. Tako traženje smisla od individualnog do kolektivnog plana vodi sazajnom preobražaju kao i višem nivou izbora pogleda na svet.

U zaključku se navedeni filozofski i antropološki problemi stavljaju u kontekst globalnih procesa i njima svojstvene krize. Ova kriza iziskuje takav preobražaj identiteta koji odgovara globalnom rešavanju problema i koji je u vezi sa svešču da su sve razlike identiteta, na individualnom i na kolektivnom planu, deo istog jedinstvenog sveta. Svešču o tome mogu se prevazići sopstvena unutrašnja ograničenja

i postići razumevanje drugih. Prihvatanjem neizvesnosti racionalnog saznanja, postaje konačno neophodno uverenje da smisao identiteta postoji i da ga treba dokučiti.

I Smisao identiteta

Poimanje identiteta pretpostavlja odgovor na pitanje: zbog čega je identitet toliko bitan i u isto vreme toliko problematičan predmet poimanja (i samopoimanja) čoveka? Ono što se u pokušaju davanja odgovora neposredno nameće (možda kao iluzija obične tj. tzv. „nativne“, „prirodne“, „zdravorazumske“ svesti), jeste da problematičnost identiteta proističe iz nužne povezanosti ovog pojma sa onim što je od njega *različito, drugačije* i to u najmanje dva značenja. Jedno se odnosi na sve što se opaža spolja kao odvojeno – *drugo*, sa čime su moguće različite relacije. Drugo značenje se odnosi na unutrašnje razlikovanje, kao stalno *podrugojačavanje* u vremenskom procesu sopstvenog preobražaja. Tako vidimo da je pojam identiteta usko povezan s pojmovima *procesa* (promena i preobražaja) koji su i sami samo relativno pojmljivi.

Posmatrane procese obično smatramo ili 1) promenama *u svetu*, koje su spoljašnje u odnosu na *svest*, mada se mogu odvijati i unutar naših sopstvenih fizičkih tela; ili ih smatramo 2) unutrašnjim procesima svesti – 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“, prema francuskom filozofu Dekartu (Rene Descartes) i njegovom metodi radikalne sumnje. Kao što je poznato, u *Meditacijama o Prvoj filosofiji* iz 1641. Dekart je na osnovu svoje metodološke skepse izveo izvesnost sopstvenog postojanja¹⁵. On je na osnovu *Cogita*, tj. mišljenja

¹⁵ Na početku druge *Meditacije*, Dekartov posrednik opaža: „Ubedio sam sebe da nema apsolutno ničeg na svetu, ni neba, ni zemlje, ni uma, ni tela. Da li otuda sledi da ni ja ne postojim? Ne, ukoliko sam se u nešto uverio to je da ja zasigurno postojim. Možda postoji obmanjivač vrhunske moći i veštine koji me namerno i stalno obmanjuje. No čak i u tom slučaju, ja nesumnjivo postojim i (...) nikada neće uspeti da me uveri da sam ja ništa, dokle god budem mislo da sam nešto. Dakle, nakon detaljnog ispitivanja svega moram najzad da zaključim da je iskaz 'Ja jesam. Ja postojim', nužno istinit, bilo da sam ga izneo, ili samo zamislio u svom umu“ (Dekart 1951). U *Meditacijama*, dakle, nije eksplicitno izražena fraza koja se smatra kanonom kartezijanske filosofije: „Mislim, dakle, postojim“ (*Cogito ergo sum*).

svoga „ja“, zaključio o postojanju dve različite supstance – tela i uma i verovao je da je u umu našao suštinu sebe (sopstva) – duhovnu supstancu koja kontroliše telesnu supstancu. Mada se dualizam uglavnom pripisuje Dekartu, to je zapravo uobičajeni stav „zdravorazumskog“ mišljenja koje verovatno postoji „oduvek“. ¹⁶ S obzirom da je pojmovno mišljenje uvek mišljenje o nečem (o nekom biću), to je dualizam znanja i bića stalni pratilac ljudske vrste.

Na osnovu zdravorazumskog mišljenja mi procese pod uticajima okruženja, koji se tiču entiteta (bića i stvari) kao objekata, obično poistovećujemo sa različitim aspektima njihovih prostorno-vremenskih manifestacija. Pored toga, unutrašnjoj dinamici drugih bića, s obrazom njihovoj (samo)svesti, mi pripisujemo subjektivnost¹⁷, koja je dodatni generator procesa preobražaja. O ontološkom statusu entiteta stvaramo epistemološke pretpostavke, smatrajući da same procese promena i preobražaja obeležava dijalektičko kretanje koje delatno nadilazi i obnavlja dualizam identiteta i razlika. Taj dualizam uključuje odnose posmatrača i posmatranog koji se tiču podele na subjekat i objekat posmatranja.

Sa stanovišta subjekta koji korespondira identitetu svog

¹⁶ Premda postoje antropološki nalazi da je „zdravorazumsko“ mišljenje u stvari posledica naučenih kulturnih obrazaca i konfiguracija društva, ipak se dualizam duh–telo ne može smatrati isključivom specifičnošću zapadne kulture i na njoj kultivisanog „zdravog razuma“. Dualizam očigledno postoji i u predstavama mnogih premodernih kultura o životu posle smrti, prema kojima nakon smrti fizičkog tela ne nestaje i čovekov „duh“. Takođe dualistički pogled postoji u antici, što ilustruje poznato geslo spartanskog vaspitanja: „U zdravom telu, zdrav duh“. Insistirati na tome da je specifično obelježje zapadnog pogleda na svet to što je iz dualizma duh–telo izvedeno epistemološko dvojstvo subjekt–objekt, znači ne uzeti u obzir budističke težnje, a naročito nastojanja zen-budizma, da se prevaziđe svako pojmovno rasuđivanje jer ono nameće dualizam.

¹⁷ To što je specifičan pojam subjektivnosti zahvatio modernu filosofiju od Dekarta, ne znači da i pre nije postojala, iako možda nesamosvesno, ideja o unutrašnjem životu osobe. Kognitivni psiholozi govore o tome da mi pretpostavljamo mentalnu unutrašnjost „druge osobe“, odnosno njenu subjektivnost, dok saznajno zauzimamo stanovište „trećeg lica“ posmatrajući je kao predmet, odnosno „objektivno“.

„sopstva“¹⁸, ove dualističke suprotnosti impliciraju, s jedne strane, mogućnost *samozaborava* – u potpunom distanciranju, ili u potpunoj identifikaciji posmatrača sa posmatranim a, s druge strane, mogućnost *samoposmatranja* (i *samosaznanja*), odnosno, „posmatranja“ *sebe* (*sopstva*) koje, kao „posmatrani posmatrač“, istovremeno ima ulogu subjekta i objekta „posmatranja“¹⁹. S obzirom da samoposmatranje nije spoljašnje, ono nije u pravom smislu te reči „posmatranje“. Zato je izneta teza o epistemološkoj specifičnosti samoposmatranja koja proističe i iz ideje da subjekt ima „privilegovan pristup“ u svoja sopstvena stanja, da mu uverenja o njima izgledaju sigurnije nego uverenja o spoljašnjem svetu, ili o stanjima drugih. Međutim, ideja

¹⁸ Iako se u srpskom jeziku pojam „*sopstvo*“ može smatrati za neologizam, on je ušao u upotrebu već odavno pod uticajem srpskohrvatskog, tako da će ovde biti korišćen, mada naizmenično sa izrazom „*sebe*“ da bi se što približnije označilo ono što se izražava jednoobrazno u uticajnim zapadnim jezicima: engleskom (*self*), nemačkom (*selbst*) i francuskom (*soi*). Mada u srpskom postoji izraz „*sopstvenost*“, čini se da bi on više odgovarao prevodu engleskog *selfhood* što nema neposrednost izraza *self*. Ova neposrednost bi se u stvari najpribližnije izrazila pomoću izraza „*sebe*“, ali s obzirom da taj izraz takode označava povratnu prisvojnu zamenicu (*sebe, se*) i da je zbog padeža nezgodno koristiti ga kao imenicu, to će izraz „*sebe*“ biti korišćen jedino tamo gde to dopušta gramatika i sintaksa srpskog jezika. Nekada se ovo povratno svojstvo izražava kroz prefiks „*samo*“, kao na primer, u izrazu „*samosvest*“ sa istim značenjem koje ima „*svest o sebi*“ i „*svest o svom sopstvu*“. Pored toga, u nekim kontekstima izraz *sopstvo* se može zameniti izrazima kao što su *Jastvo* ili *više Ja* ili pak *Sopstvo* (sa velikim „S“). Postoje takode različita značenja koja su povezana sa nekada 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 drugačije. Tako, na primer, kod Frojda, „*osoba*“ (ili „*ličnost*“) sadrži „*id*“, „*ego*“ i „*super-ego*“. Moguća je takode diferencijacija između „*sopstva*“ i „*sebstva*“, kao što navodi S. Čuzulan u prevodu dela *Sopstvo kao Drugi Pola Rikera* (Riker 2004), gde „*sopstvo*“ (u značenju „*samog sebe*“ – *soi-meme*) označava pojačan oblik „*sebstva*“ (kao poimeničene povratne zamenice *le soi*). Međutim, ova diferencijacija je ovde samo naznačena s obzirom da nije deo uobičajene upotrebe.

¹⁹ Samoposmatranje (*introspekciju*) bi možda bolje bilo nazivati *samoispitivanjem*, s obzirom da se taj proces razlikuje od utisaka stečenih na osnovu posmatranja spoljašnjeg sveta i ponašanja drugih, pa i od spoljašnjeg posmatranja sebe, kao na primer, u ogledalu.

„imuniteta na grešku“ prilikom samoposmatranja, koja je otuda izvedena, empirijski je opovrgnuta²⁰.

Samosaznanje (saznanje sebe, ili saznanje sopstva) osobe „u prvom licu“ je posmatrano s obzirom na imunitet na „greške pogrešne identifikacije“. Kada kažem: „Ja mislim X“, ja mogu grešiti u vezi sa X, ali ne i u vezi sa onim „ja“ koje govori (Shoemaker 1984). U tom smislu je izgledalo da je referenca na sopstvo bila zagarantovana. Međutim, modernim shvatanjem da osoba može da pristupi „sebi“ samo na osnovu svesne refleksije, došlo je do osiromašenja „sopstva“. Moderan subjekt je u stvari postao objektivizovan i izgubio je svoju subjektivnost. Otuda nije ni mogao da se udubi u subjektivnost drugih. Moderno sopstvo je zapravo postalo formalni princip identifikacije koji, kao Kantov transcendentni indeks, prati svako smisleno životno iskustvo, ali je zapravo bez sadržaja, bez naracije, bez istorije – samodovoljno u pogledu reference, ali bez smisla.

²⁰ Pišući o tome da je uverenje o sopstvenom stanju *nesumnjivo*, Dekart verovatno nije hteo da kaže da je ono *nepogrešivo* i *nepopravljivo*. Sa druge strane, ako se „nesumnjivost“ odnosi na uverenja stečena samoposmatranjem, ona se ne odnosi na opšte saznanje, ili na uverenja dobijena na drugi način. Iz toga su izvedeni argumenti koji iz moguće pogrešivosti čulne percepcije i/ili sećanja zaključuju da je samoposmatranje podložno greškama kao i bilo koje drugo posmatranje. Najjači argument protiv te tvrdnje potiče od Vitgenštajna i pokazuje da nemogućnost greške logički čini da nema smisla govoriti ni o uspehu. U empirijskom domenu je, međutim, zaključeno da ljudi nemaju sposobnost da tačno prenesu tok svojih kognitivnih procesa. Protiv toga je izneto da se navedeni kognitivni procesi ne tiču samoposmatranja već se odnose na saznanje spoljašnjih stvari. Međutim, slabosti kognitivnih procesa kao takvih pokazane su istraživanjima koja su utvrdila da subjekti čak propuštaju da primete promene predmeta ukoliko im nešto odvlači pažnju. To obara i užu tezu o nepogrešivosti promišljenih sudova o saznanjima stečenim samoposmatranjem, ili svodenjem na potklasu mentalnih stanja koja proističu iz tekućih fenomena. Iskustvo pokazuje da postoje velike greške introspektivnih sudova koji se uzimaju za epistemološki najpouzdanije. Eksperimenti, na primer, pokazuju netačnost uobičajenih uverenja da je vizuelno iskustvo široko i stabilno polje sa marginalnim nejasnoćama dok, naprotiv, u njemu ima veoma malo onoga što je jasno i precizno (Kind 2005).

Da bi se sopstvo razumelo kao nešto više od formalnog principa, potrebna mu je svest o svom sopstvenom doživljaju i iskustvu. Ova, pak, svest podrazumeva svest o doživljaju i iskustvu drugih, a to predstavlja teorijski problem jer, od Dekarta do Kanta i Huserla, *doživljaj druge osobe* je nešto što postoji samo u svesti i umu subjekta. Svest o svesti drugih unosi podvajanje i nesigurnost u razumevanje dok su u isto vreme drugi objekti u svetu subjekta koji su 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“, ona kao takva izmiče objektivifikaciji. „Druga osoba“ se, dakle, opire saznajnoj perspektivi, kao što je ona objektivistička, 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 drugoga²¹.

Kada je reč o posmatranju i saznavanju sebe, onda treba imati u vidu da sopstvo ne mora da bude shvaćeno epistemološki – samoznanje se takođe može misliti kulturološki, kao vid samotumačenja koje se oslanja na kulturne koncepte i modele i čiji preobražaji odgovaraju promenama konceptata u filosofiji i psihologiji (Lyons 1988). Kulturni koncepti su povezani i sa nivoom civilizacijskog razvoja koji uključuje naučno znanje i tehnologiju, te se procesi u ovim domenima odražavaju i na samorazumevanje. No, pre nego što se otvore pitanja identiteta koja su povezana sa kulturom, pozabavimo se epistemološkim i psihološkim problemima identifikacije koji su neizbežni aspekti razumevanja identiteta.

Povezivanje procesa preobražaja sa svešću o tim procesima dovodi do razlikovanja nesvesnih psiholoških „identifikacija“ od sve-

²¹ Riker poredi dva odnosa od kojih jedan ostaje u krugu „identiteta-istosti“, gde „drugost drugoga od sebstva ne predstavlja ništa originalno: 'drugo' figurira (...) na listi antinoma 'istog', pored 'suprotnog', 'različitog', 'raznovrsnog', itd.“ Nasuprot tome, par „drugost i sopstvo“, što je i naslov ovog 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“ (Riker 2004: 10).

snog konstruisanja i ispoljavanja identiteta. Domet i opseg psiholoških poistovećivanja subjekta ne mora da bude izazvan ili ograničen spoljašnjim činiocima dok su, nasuprot tome, formalne identifikacije moguće samo na osnovu spoljašnje determinacije entiteta – imenovanjem, klasifikovanjem, merenjem i kvantifikovanjem. Između tih oblika identifikacija postoji napetost koja takode traži uravnoteženje institucionalno definisanog identiteta i fluidno shvaćenog identiteta kao dinamične mreže koja omogućava preobražaje, nesvesna mešanja i spajanja slojeva i segmenata, ali i svesna ispoljavanja i konstruisanja identiteta, s obzirom na različite unutrašnje aspekte ili spoljašnje kontekste. Stoga identifikovanje, kao psihološko traženje uzora može da bude podsticajno, ili pak razorno, a kao spoljašnje određivanje, može da bude kardinalno i/ili arbitrarno, u zavisnosti od toga da li je „politika identiteta“ takva da nazivi i klasifikacije pokazuju ili prikrivaju sisteme pravila i njima odgovarajuće vrednosti.

U pozadini pojma identiteta obično stoji jedna od sledećih (suprotstavljenih) pretpostavki: 1) epistemološka pretpostavka „kognitivnog konstruktivizma“ o saznanju kao krajnjem ishodištu iskuštva; ili 2) metafizička pretpostavka o entitetu kao ontološkom izvoru suštinske istosti koja traje uprkos procesu preobražavanja. U oba slučaja izgleda da odnos prema svetu i sadržajima svesti pretpostavlja „sopstvo“, bilo da se ono shvata kao metafora (u prvom slučaju) ili kao biće (u drugom). U svakom slučaju, osnovna karakteristika sopstva je, dakle, da ono na neki način nadilazi procese preobražaja, dok dinamika fluidnih „identiteta“ predstavlja proces identifikacija u kojima su različita „mala ja“ kontekstualna i korespondiraju mentalnim procesima subjekta.

Svest koju zahtevaju ovi procesi oslanja se na svest o sebi, odnosno, samosvest – nju su filosofi²² smatrali suštinom čoveka u odnosu na druga prirodna bića. Mada je filosofima uglavnom od najvećeg

²² 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, štaviše čak ni istoj duši u svako doba*“ (Hegel 1987: 173). Iz ovoga je 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.

značaja bila refleksivna dimenzija bića, izgleda da svest o sebi može da predstavlja i nešto više od refleksivnog saznanja unutrašnjih preobražaja, nešto što nije do kraja podložno analitičkom rezonovanju, a što omogućava razumevanje ličnog identiteta. Ukoliko je tako, to znači da je „sopstvo“ o kojem stičemo svest upravo ona „specifična razlika“ koja predstavlja identitet čoveka – suštinski potencijal njegove ličnosti koji može da izraste iz takozvane „ljudske prirode“.

Međutim, ideja preobražaja identiteta se ne odnosi samo na unutrašnjost i spoljašnjost čoveka, nego upravo na sve postojanje, od najpartikularnijih elementarnih čestica, do najobuhvatnijih sistema i pojava. Sve je stalno u procesu promene, te se problem identiteta tiče celine, kao i svih njenih delova. To znači da obuhvatnost „identiteta“ interferira sa protivrečnošću pojma „preobražaja“ uslođavajući razumevanje. Svest o *contradictio in adiecto* izraza „preobražaj identiteta“ pojavljuje se, međutim, samo ukoliko se on shvata striktno racionalno. Kada se uzmu u obzir i ostali aspekti svesti: osećaja, osećanja, intuicije, sećanja (...) ideja o tome da se sve u svetu neprestano menja i da pri tome ostaje „jedno te isto“, odnosno, „ono samo“, postaje shvatljivija. Čovek stari, drvetu s jeseni opada lišće, okruženje se menja u skladu s godišnjim dobima, ali mi 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 filozofe u različitim pravcima. Uglavnom je postojala vera u sposobnost ljudskog saznanja²³ da shvati protivrečnosti preobražaja identiteta bića, stvari i pojava.

²³ Kant je objašnjavao funkcionisanje saznanja, na osnovu „transcendentalnih šema uobrazilje“ čija je uloga da objasne „čiste pojmove razuma“: „Iz ovoga pak jasno je da šematizam razuma izveden na osnovu transcendentalne sinteze uobrazilje ne izlazi ni na šta drugo do na jedinstvo sve raznovrsnosti opažanja u unutrašnjem čulu, te na taj način indirektno na jedinstvo apercepcije (...) Dakle šemati čistih pojmova razuma jesu pravi i jedini uslovi pod kojima se tim pojmovima pribavlja odnos prema objektima, to jest *značenje* (...)“ (Kant 1976: 130). Neke Kantove ideje, poput one o saobraznosti sveta kategorijama razuma, utkane su u klasično poimanje razuma, reprezentacije, istorije i predstavljaju duh racionalnih sistema znakova čija značenja prelaze preko nesaznatljive prirode „stvari po sebi“. Neke Kantove ideje takođe predstavljaju osnov savremene kognitivne teorije.

Identitet i promena paradigmi

Sa pojavom teorije relativiteta i kvantne fizike nastala je potreba za napuštanjem logike neprotivrecnosti, te osobine racionalnog mišljenja, koja je kao aristotelovska nit tradicije još od antike bila upređena u filozofsko i naučno mišljenje. Suočeni sa neodređivošću identiteta „krajnje“ stvarnosti subatomske svete, naučnici su počeli da se oslanjaju na verovatnoću i statistiku. Mehanicistička i materijalistička paradigma moderne nauke počela je da se suočava sa svojim ograničenjima. Nova naučna otkrića nisu mogla da se jednostavno uklope u stare kategorijalne šeme, što je pojačalo međusobni pritisak. Sve više filozofa i naučnika počelo je da iznosi potrebu za stvaranjem novog pogleda na svet koji bi ponudio obuhvatnija rešenja. Međutim, prevazilaženje starih kategorija nauke i onoga šta bi trebalo da se pod njom podrazumeva nije okončano. Novi predlozi predstavljaju problem za uobičajene načine razumevanja, između ostalog i zato što nije lako prevazići principe racionalnosti koji potiču iz samog jezika, naročito kada ono što se nudi nije izvesnije od pretpostavki.

Zbog svog kritičkog odnosa prema modernističkom načinu mišljenja ova teorijska nastojanja svrstavaju se u „postmoderna“. To se odnosi i na nauku, iako ovaj pojam nije svojstven nauci, niti se njene pretpostavke podudaraju sa idejama filozofske postmoderne. Mogućnost da se ove ideje ipak dodiruju zasniva se na opštem „duhu vremena“ koji, prema Liotaru (Jean-Francois Lyotard), predstavlja „postmodernu situaciju“, odnosno „postmodernu stanje“, koje se odnosi na „znanje u najrazvijenijim društvima“. Po njegovim rečima, „(o)no označava stanje kulture nastalo posle preobražaja koje su pretrpela pravila kojima se nauka, književnost i umetnost povinuju počev od kraja 19. veka“ (Lyotard 1986: 247). Ova „postmoderna kultura“ zasniva se na globalnoj mešavini vrednosti i stilova života i moguće je, s jedne strane, videti je kao proizvoljnu i površnu, a s druge strane kao maštovitu i oslobađajuću.

Pozitivna ili negativna vrednovanja „postmoderne“ mogu predstavljati izraze političkih afirmacija ili odbijanja koji potiču iz spora oko strateške pretpostavke o društvenom sistemu. O tome Džejmson kaže sledeće:

„(P)ridati neku istorijsku originalnost kulturi postmodernizma isto je što i implicitno afirmisati neku strukturalnu različitost između onoga što se ponekad naziva potrošačkim društvom i momenta kapitalizma koji su mu prethodili i iz kojih je ono nastalo“ (Jameson 1986: 411).

Dilema oko toga da li je „postmodernizam“ logički nastavak nekih tendencija „visokog ili klasičnog modernizma“, ili otpor prema njima, postaje nebitna pošto on institucionalizuje opozicione tendencije modernizma i na taj način one dobijaju dominatorski položaj u društvu. Time, smatra Džejmson, postaje svejedno da li se „postmodernizam“ shvata kao kritika etabliranih načina modernističkog mišljenja ili kao suštinski antimodernističko stanovište.

Kulturološki gledano, antimodernizam je potekao iz poststrukturalističkog napada na ideologiju reprezentacije, hajdegerovskog i deridinskog „kraja zapadne metafizike“ i Fukoovog utopijskog zamišljanja sasvim novog načina mišljenja i postojanja u svetu. S druge strane, postoji zagovaranje postmodernizma praćeno veličanjem nove informativne tehnologije i afinitetom za političke teze o postindustrijskom društvu. Prema Džejmsonu, paradoksalno je što oba ova stanovišta – antimoderno i pro-postmoderno, imaju zajedničke težnje, da uklone protopolitičku strast srednje klase. To je nekada vodilo moderniste odbacivanju viktorijanskih tabua i porodičnog života i prilagođavanju sve većem pritisku desakralizujućeg kapitalizma. Postoji, naravno, i uslovljenost protivrečnostima kulturne politike modernizma, čije negacije zavise od opstanka onoga što se odbacuje ili prihvata, osim u slučajevima „istinske političke samosvesti“, dakle, „simboličkog odnosa s kapitalom“ (Ibid.: 415). Ova stanovišta, dopunjena još dvema mogućnostima – promoderno/antipostmoderno, odlikuju vidove shvatanja termina „postmoderno“ koji, po Džejmsonu, bez obzira na vrednovanje, ne mora da implicira jaz između modernog i postmodernog.

Na značenja i funkciju „postmoderne kulture“ i „postmodernog duha vremena“ povezanim sa preobražajem identiteta, vrat ćemo se opet, pošto prethodno razvijemo probleme kultura i kulturnih identiteta kao takvih, probleme koji zapravo pripadaju modernizmu nego duhu postmodernosti. Sa druge strane, tranziciju koja se nagove-

štava u nauci, od mehanicističke do jedne obuhvatne paradigme, kako god da bude nazvana, treba postaviti u kontekst globalne evolucije saznanja. Ona stoji nasuprot odbacivanju naracija koje je postmodernizam izbacio u prvi plan. I dok neki tvrde da je postmodernizam u stvari povratak na ideale visoke modernosti, drugi usvajaju sve više rasprostranjenu terminologiju postmodernosti. Mada je, u kontekstu preobražaja identiteta, sadržaj koji ga određuje mnogo značajniji od samog naziva, te identifikovanje, kao puko pripisivanje imena, izgleda arbitrarno, pošto ovde razliku ne čine nazivi i klasifikacije nego važeća pravila i vrednosti.

U svakom slučaju, problematiku mehanicističkog i materijalističkog odnosa prema svetu treba ispitati sa stanovišta tekućih globalnih procesa u kojima se odvijaju preobražaji identiteta. Naročito je važno pokazati zbog čega ovi modeli vrednosti dominiraju u društvu i dalje, uprkos tome što su ih značajni mislioci, počevši od Ničea krajem devetnaestog veka, oštro kritikovali. Oni se i dalje nalaze u temeljima moderne civilizacije tj. zapadnjačke kulture. S obzirom na potrebu za njenim globalnim prevladavanjem, problem je što oni perpetuiraju interpretacije klasične nauke kao konvencionalne standarde obrazovanja. Spram toga, predstavljanje novih naučnih teorija i hipoteza deluje revolucionarno jer, premda nastale na Zapadu, one su po duhu bliže drevnim pogledima na svet. Nasuprot tome, njihovo zanemarivanje i negiranje deluje kao onemogućavanje globalnih potencijala preobražaja.

Način oblikovanja moderne nauke uticao je na neprimereno poistovećivanje očekivanja od prirodnih i društvenih naučnih disciplina čime su zanemarena specifična svojstva njihovih identiteta. Naučno ispitivanje različitih domena stvarnosti (iz sveta prirode i sveta ljudi) treba međutim da ima u vidu njihove specifičnosti. Procese preobražaja entiteta (stvari, bića i pojava) u svetu prirode nauka je oduvek proučavala eksperimentalno, dok eksperimentalno proučavanje procesa u svetu ljudi nikada nije bilo lako izvodljivo, što iz tehničkih, što iz etičkih razloga. S obzirom da mogućnost eksperimentisanja odgovara mogućnosti stvaranja kontrolisanih uslova, odnosno, ponovljivosti posmatranih procesa, to je daleko primerenije primeniti eksperiment na prirodne, nego na društvene i humanističke pojave.

Zato je, s obzirom na pretpostavku ponovljivosti, traženje zakonitosti u cilju predvidivosti i kontrole ostvarivije u prirodnim, nego u društvenim naukama. Društvenim proučavanjima procesa u svetu ljudi uglavnom nedostaju saznanja na osnovu varijacija ponovljivosti.²⁴ Otuda su društvene nauke smatrane inferiornim u odnosu na egzaktne prirodne nauke. Još važniji razlog je taj što su prirodne nauke omogućavale tržišno isplativu eksploataciju, što je uzeto kao *uzor* naučnog razvoja i naučnog pristupa kao takvog, bez obzira što je takav pristup suprotan humanističkim vrednostima i vodi nehumanom odnosu prema svim procesima u stvarnosti, što se odražava na sve odnose čoveka prema svetu, prirodi, društvu, bližnjima i samom sebi.

Sledeći tako definisan uzor saznanja čovek moderne civilizacije otuđivan je od prirode i u principu i u praksi. S obzirom da struktura društvenih predstava ljudsku prirodu smatra negacijom prirode kao takve, to je kolektivni obrazac ljudskog „identiteta“ postavljen na suprotstavljanju 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 razbijanju individualnog identiteta čije delove je sada trebalo naučno pojmiti kako bi mogli da budu dovedeni u funkcionalno stanje.

²⁴ Eventualno eksperimentisanje sa procesima u svetu ljudi nije radeno otvoreno i javno iz etičkih razloga. Ipak postoje aluzije na takve eksperimente kao, na primer, u metafori o socijalističkim režimima kao „društvenim eksperimentima“. Eksperimenti koje su vršili psihijatri tražeći sredstva za kontrolu psihičkih poremećaja verovatno su doveli do iznalaženja toliko efikasnih farmakoloških sredstava da je prestala potreba za spoljašnjim nasiljem nad poremećenim pacijentima. U naše vreme postao je popularan medijski podržan oblik javnog eksperimenta ograničenog na grupu ljudi koji s entuzijazmom prihvataju učešće u uživo medijski emitovanim serijama takozvanog „Velikog brata“. Međutim, pitanje je da li bi korišćenje toga kao eksperimentalnih uslova za naučna istraživanja moglo dovesti do novih zaključaka i iz njih izvedenih razumevanja „ljudske prirode“ i njenog funkcionisanja.

Pretpostavka diskontinuiteta kao odvajanja od prirode bila je još u antičkoj filozofiji definisana kao kategorijalna metafizička opozicija *physis-nomos*, opozicija koja je postala uobličavajući princip iskustva civilizovanog čoveka. U modernosti je na osnovu tog čisto racionalnog odnosa prema svetu došlo do intenziviranja procesa mišljenja kao *razlikovanja* od prirode i suprotstavljanja njoj. Na osnovu toga, omogućeno je tehnološko usavršavanje načina za uspostavljanje dominacije nad prirodom. Mogućnost života u harmoniji sa prirodom potpuno je prestala da se uzima u obzir.

Dominatorski odnos prema prirodi učvršćen je kategorijama saznanja koje su ponavljanje cikličnih procesa prirode suprotstavljale nekim elementima procesa iz sveta društva koji su izgledali kao linearni i nepovratni. Međutim, s obzirom da su ishodi linearnih procesa samo donekle transparentni, što onemogućava potrebu da se produbi saznanje, kao i s obzirom na nepoželjne posledice nastale pridržavanjem dominatorskih principa, bilo je neophodno da dođe do njihovog preispitivanja. Pošto su naučna istraživanja „krajnje“ prirode stvarnosti postigla uvide o neizvesnosti saznanja osnovnih elemenata i procesa fizičkog sveta, predviđanje ovih procesa je, umesto na nužnost zakonitosti, počelo da se 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.

Modusi naučnih objašnjenja mogu da idu u raznim pravcima ali se konačno svode na pretpostavke koje se, ne samo zbog obuhvatnosti problema, već u principu, oslanjaju isključivo na funkcionalnu prihvatljivost teorijskih uverenja. Teorije se više ne mogu nereflektovano oslanjati na „činjenice“ s obzirom da se ispostavilo da činjenice po sebi ne postoje, 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. Recimo, koncept globalizacije, koji razvija svoja

značenja i smisao prilagodavajući se i konstruišući unutar različitih diskursa o svetu, pokazuje da ovaj koncept postaje sve više difuzan i maglovit u što je više diskursa uključen, ali da takođe sve više poprima kvalitet „realnosti“ odvijajući se kao „mehanizam samoostvarujućeg proročanstva“ (Bottici & Challand 2006: 315).

Kada je reč o ponovljivosti procesa u svetu ljudi, s obzirom na preobražaj identiteta, važan misaoni magnet predstavlja Ničeov filozofski pogled na ono što je suština stvarnosti ili njen identitet. On zaista predstavlja prekretnicu u dolaženju do kritičke svesti o modernosti. Pred vremenskim mišljenjem celine sveta Niče otkriva ideju „večnog vraćanja istog“, kao izraz i poslednji izlaz „volje za moć“. A volja za moć je 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“ (Heidegger 1980). Ovo Ničeovo tumačenje ponavljanja omogućava neposredan uvid u to da „isto“ ne mora da znači „identično“, već da je upravo preobražaj identiteta pravi smisao njegovog bitisanja. Ta bliska povezanost „postojanja“ i „preobražaja“ vidi se i iz etimologije pojmova „bivanja“, „bitisanja“, „bitka“, „bića“, zatim „bīti“ (tj. suštine koja je ono bitno), kao i u infinitivu glagola „biti“.

Filozofska razmišljanja o prirodi procesa i identiteta od početka su išla za tim da protumače kako to da se stvari koje smatramo istim istovremeno preobražavaju. Ta pitanja su u filozofiji bila označena kao „problemi identiteta“, a kroz odgovore na njih filozofi su stvarali poglede na svet koji su kontekstualizovali njegova svojstva ispoljena u značenjima i upotrebama pojmova kao što su: „isto“, „identitet“, „promena“, „različito“, „slično“ itd.

Identitet u istoriji filozofije

Istorija filozofije je svedočanstvo nastajanja jedne tradicije odbacivanja prethodne tradicije koja je poistovećena sa nereflektovanim pogledom na svet, primitivnim i zdravorazumskim. Zdravorazumski pogled znači uzimanje zdravo za gotovo da svet istovremeno ima osobine

stalnosti i promene, istosti i različitosti. Na neki način filozofsko odbacivanje ovog pogleda izgleda čudno s obzirom da on zapravo odgovara i posmatranju i mišljenju, jer logično je da ako se „nešto“ menja, „nešto“ nepromenljivo ostaje. Pokušavajući da identifikuju šta je to „suštinsko“ što ostaje stalno u promeni, filozofi su, međutim, stvarali teorije koje su se razilazile od zdravorazumskih, a međusobno su se suprotstavljale (Edwards 1972: 121). Heraklit je 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 nije zapravo stvarnost, nego iluzija. U svakom slučaju, upravo je usredsređenost na krajnja pitanja identiteta učinila da ove međusobno suprotne filozofije, koje su pritom toliko različite od našeg uobičajenog mišljenja, deluju tako privlačno da zasenjuju ostale.

U klasičnom periodu i srednjem veku, problemi identiteta takođe su bili osnov filozofskih pitanja. Tada su nastala dva ključna koncepta identiteta od kojih je, po jednom, identitet označavao *stalnost* u promeni, a po 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 da bude u stvari 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 *supstance*, *odnosa suštine i pojave* i *ličnog identiteta*.

Od početaka modernosti filozofi su se bavili identitetom uglavnom preko porekla i značenja ideje i pojma identiteta, kao i preko 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 nam je Lok ostavio u nasleđe ideju identiteta kao sećanja (Lok 1962). Hjum (David Hume) je došao do sličnog zaključka i u daljoj analizi ustanovio da ideja identiteta nastaje i iz sklonosti uma da pripisuje trajnost predmetima (Hume 1988). Hjumovo shvatanje identiteta u značenju

da je predmet „*isti sa samim sobom*“ predstavlja formulaciju jednog od osnovnih principa logike neprotivrečnosti i taj princip su preuzeli gotovo svi kasniji mislioci, od Dekarta do Kanta.

Problem identiteta, naravno, nije bio rešen samo tautološkim opisivanjem bića (entiteta). Bilo je potrebno da se istovremeno pojašni 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. Subjektivnost se više nije shvatala kao varljiva i relativna, nego je počeo da se prepoznaje univerzalni potencijal strukture subjekta – 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 Kantova filosofija revolucionarna, iako je ona takođe i klasična zbog nastojanja da dođe do vrhovnog principa objašnjenja. Kod Kanta je ovaj vrhovni princip *transcendentalan* u smislu da omogućava različita saznajna iskustva subjekta, ali nije *transcendentan*, u smislu da je onostran, ili mističan. O tome Delrieu 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 legitimishe 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 i Hegela koji su pojmlili svet kao sistem uma i njegovih identiteta i razlika.

Kantov pojam „predmetnosti predmeta“²⁵ 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 delu, svom pred-metu (Fichte 1974). Zatim je Šeling dokazivao transcendentelni identitet čoveka i sveta, delovanja i dela, slobodnodelatnog „Ja“ i aktivnopoimatračkog „Ja“ (Kangrga 2008a). Razlike se, kod Šelinga, javljaju u procesu suprotstavljanja idealne delatnosti produktivnoj. U vlastitom medijumu samorefleksije um ne može da uhvati sebe, osim posredstvom umetnosti, koja je otuda jedini medijum objektivnog identiteta (Schelling 1965).

Kao poslednji „filosof sistema“, nadovezujući se na prethodne filosofije idealizma, Hegel je dovršio spekulativnu mogućnost razvivši svoju filosofiju apsolutnog identiteta bića i znanja. Mada po njegovom mišljenju, potreba za filosofijom nastaje „kad iz života iščezne moć sjedinjenja i kad su suprotnosti izgubile svoj životni odnos i uzajamno delovanje, i zadobile samostalnost“²⁶, upravo zahvaljujući filosofiji njenu 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 2008a).

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:

²⁵ „Kantov pojam *predmetnosti* predmeta (Gegenständlichkeit des Gegenstandes) znači prvi, još uvijek tek spoznajnoteorijski proboj iz metafizike u spekulaciju, jer se naglašavanjem (spoznavalačko-spoznajnog) subjekta „iza“ pred-meta (zapravo: bitka kao puke danosti), filozofijski dopire do prve točke i samog početka u određenju *biti* (mogućnosti!) predmeta, koji time prestaje da se shvaća kao *puka danost* te postaje proizvod (spoznavalačkog) subjekta“ (Kangrga 2008b).

²⁶ G.F.W. Hegel (1801), *Razlika između Fichteova i Schellingova sistema filosofije* (navedeno prema Kangrga 2008b).

„(S)ve 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 приметiti 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 kojeg dolazi spekulativnost, Hegel poima preko filosofije samosvesti koja je „identitet identiteta i neidentiteta“. Na osnovu „dubinskog sadržaja logosa“ paradoksalnost stanovišta „površne logike predmetnosti“ iščezava (Milisavljević 2006). Tako identitet identiteta i razlike – identitet Sebe subjekta i „sebe“ predmeta – predstavlja dubinski smisao samosvesti čija struktura za površnu logiku predmetnosti postaje paradigma protivrečnosti koja pokreće filozofsko istraživanje.

S aspekta samosaznanja najupečatljiviji je čuveni Hegelov narativ iz *Fenomenologije duha* o dijalektičkom odnosu gospodara i roba na koji se moramo osvrnuti zbog njegove važnosti za problem mogućnosti saznanja drugog. Tu smo videli da je rob po definiciji objekt, predmet, deo svojine koju koristi gospodar. Problem je ovde u tome što gospodar nije gospodar po sebi, već je potrebno da mu rob prizna njegov status gospodara. Naime, samo rob u svojoj subjektivnosti može da prizna gospodara kao gospodara u tom odnosu. S druge strane, gospodar ne priznaje subjektivnost roba, nego ga svodi na puki objekt, tako da robu oduzima moć da izrazi pravi smisao priznanja koje je gospodaru potrebno. Tako potreba gospodara za priznanjem ostaje neostvarena. S druge strane, rob je za sebe sopstveni subjekt i nalazi ispunjenje u nekoj vrsti slobode, ne u društvenim odnosima u kojima je definisan kao objekt, nego u svom radu koji redefiniše kao svoj. Tako na obe strane postoji subjekt kojeg nije moguće saopštiti drugome iz sopstvene pozicije subjekta, nego mu se može pristupiti samo iz perspektive treće osobe. Otuda su ovi odnosi spoljašnji i bez saosećanja.

Ovaj problem, koji je Hegel dramatično izrazio, predstavlja psihološki i filozofski motiv za traženje rešenja. On je nametnuo zadatak da se odredi perspektiva druge osobe, koju je moguće prepoznati i priznati kao takvu. To se pojavljuje kao filozofska aporija upravo

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 transcendentnoj sferi sopstva (Huserl); iz perspektive „objektivnog posmatranja“, drugi izgleda kao objekt o kojem teoretišemo kao o različitom od svih drugih objekata, a stvaramo pretpostavku o njegovoj mentalnoj unutrašnjosti.

Mogućnost da se Hegelova *Fenomenologija duha* interpretira kao integracija filosofije svesti i samosvesti sa teorijom apsoluta zasnivala 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 bila 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, kao takva, ne bi potonula u prerefleksivni identitet“, može da bude shvaćeno kao otklon od spekulativnog i spust na talase dijalektičkih održavanja struktura u kojima se „identitet ‘Ja’“ sa samim sobom takođe *razlikuje* od sebe samoga“. Hegel je, naravno, potpuno svestan spekulativne dimenzije koju refleksija napušta i otuda je stalno ima u vidu čuvajući nit vodilju svoje filosofije duha koji objašnjava pojavljivanja suštine.²⁷

²⁷ „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’ (...). (P)ojedinačna samosvest još nema uvid o ovom identitetu. Stoga je oblik prirodne ili ‘istinske’ običajnosti, koji je karakterističan za Grčku, potrebno nadmašiti refleksivnim osvedočenjem o ovom identitetu koji *pretpostavlja podvajanje između supstance i subjekta i povrata ili refleksiju tog podvajanja*.“ (kurziv J. Đ.). Dijalektika pojedinačne samosvesti ovu dovodi do uvida o identitetu sa opštom svesti o dužnosti i o izvesnosti samoidentičnosti u ovom otuđenom dvojstvu. Tako pojam duha predstavlja eksplikaciju unutrašnje strukture

Hegelovo postavljanje ontološkog statusa principa identiteta, preobraženo je u refleksiju u novohegelovskom, kao i Lajbnicovom (Leibnitz 1980) odnosu prema problemu identiteta, koja se izrazila u pitanju: „da li se princip identiteta odnosi na relaciju ili na svojstvo predmeta?“²⁸, kao i u pitanju „da li dva predmeta mogu biti identična po svemu osim po broju?“, koje je poznato kao „problem identiteta neznatnih razlika“²⁸, nastavljeno je u dvadesetom veku u analitičkoj filosofiji. S Fregeom²⁹ analitički filosofi počinju da interpretiraju pitanja identiteta kao pitanja o identitetu značenja. Za njih, identitet više ne označava relacije između predmeta, već između imena, ili oznaka predmeta.

Analitičarsko svodenje „stvarnosti“ na relacije između značenja i označitelja, postalo je shvatanje identiteta koje se variralo u

samosvesti. „(D)uh je upravo suštastvo koje je samosvest – ili samosvesno suštastvo, koje je sva istina, i koje svu stvarnost zna kao sebe samo“ (Milišavljević 2006: 8–10).

²⁸ Lajbnicova monadološka metafizika nije dopuštala mogućnost da u prirodi postoje dva potpuno ista bića koja ne bi imala bar neku unutrašnju ili kvalitativnu razliku. Lajbnic ipak nije odredio pozitivne uslove koje dve stvari treba da zadovolje da bi se smatrale identičnim. To su učinili analitički filosofi obrćući njegovu negativnu formulaciju: „ako bi jedna stvar imala osobinu koju druga nema, one ne bi bile identične“. Međutim, pri formulaciji: „dve stvari su identične samo ako sve osobine jedne jesu i osobine druge i obrnuto“, može se desiti da one imaju sve osobine zajedničke a da ipak ne budu identične. Primer toga je slučaj da se dve stvari razlikuju samo po broju, osim ako se, kao što je smatrao Lajbnic, prostorni odnosi uzmu za unutrašnje osobine stvari. Analitičari su tezu da su „stvari identične ako bilo gde mogu biti međusobno zamenjene bez promene istinske vrednosti“, nazvali „Lajbnicov zakon“ i primenjivali su ga na identitet značenja uzimajući u obzir Lajbnicovo razlikovanje „kontingentnih“ iskaza od „identičnih“, čija negacija vodi do protivrečnosti (Edwards 1972: 122).

²⁹ Fregeov (Gottlob Frege 1848–1925) doprinos filozofskoj logici uvođenjem kvantifikatora učinio ga je utemeljivačem moderne filosofije matematike i matematičke logike. Krucijalan korak koji je napravio za analitičku filosofiju bio je u tome što je *uveo određivanje istinite vrednosti preko značenja iskaza*. Po njegovom shvatanju, *značenje* rečenice ne podrazumeva *misao* koju rečenica izražava (koja prenosi smisao), jer dok se izražena *misao* može menjati, *značenje* celine ne može, sve dok značenje delova ostaje stalno (Dummet 1957).

drugim tokovima filozofskog mišljenja, preko strukturalizma, do „poststrukturalističke“ tj. „postmoderne“ „dekonstrukcije stvarnosti“. Otuda se izvedena „desupstancijalizacija stvarnosti“ i njeno svodenje na jezik zasnivala na takozvanom „lingvističkom obrtu“ usmerenom na filozofiju i na humanističke discipline uopšte.

U dvadesetom veku jezik je postao centralna tema, a lingvistika je dobila uloge na mnogo različitih strana koje zbog protivrečnosti nije bilo moguće međusobno povezati. Od raznih pravaca najviše uticaja imale su strukturalističke, transformacionističke i formalističke teorije. Sve u svemu, ne samo da su lingvisti, poput Čomskog, postali poznati daleko van svoje oblasti, već je sam jezik zavladao drugim disciplinama. Od De Sossira (Ferdinand de Saussure) (Sosir 1989; 2004) i formalista razvila se oblast strukturalizma kojem je Levi-Stros (Claude Levi-Strauss) utro put. Teorijama izvedenim na osnovu proučavanja jezika pokušavao se objasniti čitav spektar različitih pojava poput: srodstva, mitologije, mode (Barthes), Nesvesnog (Lakan). Lingvistički izrazi, kao: „paradigma“, „sintagma“, „metafora“, „metonimija“, počeli su da se koriste sve više izvan domena lingvistike. Takođe su uticajne filozofske teorije postavile jezik na počasno mesto, ne samo zato što je jezik shvaćen kao filozofski problem, već i na osnovu ideje da je filozofsko razumevanje koje se kreće u medijumu jezika suštinski povezano s lingvistikom. To se odnosilo, ne samo na logički pozitivizam i anglosaksonske „lingvističke analize“, nego i na Hajdegerovu filozofiju, mada na sasvim različit način.

Tradicionalno-moderni pogled na svet, kojem se prilagodilo zdravorazumsko shvatanje da su reči oznake za stvari, De Sosir je preokrenuo stavom da jezik konstituiše stvarnost i da razlike između značenja strukturiraju naše opažanje, odnosno, da mi ne bismo prepoznali stvari, kao ono što one jesu, bez poznavanja njihovih značenja. On je zaključio da je sve što znamo o stvarnosti uslovljeno jezikom. Zatim je u duhu desosirovske lingvistike došlo do konceptualizacije humanističkih disciplina koje je strukturalizam video kao sisteme s „gramatičkim pravilima“, a njihov „tekst“ kao strukturisane mreže znakova koji nisu određeni onim šta označavaju ili na šta referišu, već odnosima s drugim znacima.

Razvoj strukturalizma i poststrukturalizma od polovine XX veka u Francuskoj, izgradio je interdisciplinarni oblik teorije u hu-

manističkim disciplinama. Obično se strukturalizam povezuje s Levi-Strosovima proučavanjima mita, kulture i jezika koja su svuda videla opozicione binarne strukture, kao što je ona primarna između kulture i prirode. Strukturalistički *credo* bio je mogućnost naučnog pronalaska strukturisanog sistema različitih oblika kulture, mita i jezika. Vera u nauku, kao i ambicija strukturalizma da postane „nauka nad naukama“, dovela kod je Altisera (Louis Althusser) do povezivanja strukturalizma s marksističkom teorijom kapitalizma.

Pod uticajem strukturalizma, svest o ulozi jezika kao strukturalnog činioca dolazi u fokus humanističkih disciplina izazivajući sedamdesetih godina „lingvistički obrt“³⁰ (Judith Butler, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Jacques Derrida). Nasuprot aistorijskom, naučno-objektivističkom modelu mišljenja strukturalizma³¹, poststrukturalizma

³⁰ Lingvistički obrt je promena u zapadnoj filosofiji XX veka, a samim tim i u drugim humanističkim disciplinama u pogledu odnosa prema jeziku. Pratećom lingvističkog obrta smatraju se Vitgenštajnovi (Ludvig Wittgenstein) ideje da filosofski problemi potiču iz nerazumevanja logike jezika, iz ranije faze njegovog rada, kao i iz zapažanja o jezičkim igrama, iz kasnije faze. Nakon Rortijeve antologije (Rorty 1967) sa nazivom „lingvistički obrt“ počeli su da se povezuju različiti intelektualni pokreti. Činjenica da jezik nije transparentan medijum mišljenja isticana je u različitim oblicima filosofije jezika (koja je potekla od Hamana (Johann Georg Hamann) i Humbolta (Wilhelm von Humboldt), a ne od analitičke filosofije). Sedamdesetih godina humanističke discipline su istakle strukturalistički uticaj jezika, tako da su tradicije strukturalizma i poststrukturalizma imale odlučujući uticaj za „lingvistički obrt“. Obrt se sastojao u tome što je prihvaćeno shvatanje da jezik „konstituiše“ stvarnost iako ono protivreči zdravom razumu i većini zapadne filosofije, koja je reči smatrala funkcionalnim oznakama stvari (slično platonističkom shvatanju da pre svega postoji „stvarnost“ stolice koju prati značenje stolice, na šta se reč „stolica“ odnosi). De Sosir, osnivač strukturalizma, pokazao je da su zvukovne razlike jezika povezane sa razlikama značenja koja strukturališu našu percepciju, tako da mi ne bismo ni mogli da prepoznamo običnu stolicu kao stolicu, ukoliko ne bismo poznavali značenje stolice (spram značenja fotelje). Otuda je izveden zaključak da je sve što možemo znati o stvarnosti uslovljeno jezikom.

³¹ Strukturalistička otkrivanja sistema binarnih opozicija strukturališu sistem teksta ocrtavajući polarnost sinhronijskih (jezik i njegov socijalni sistem) i dijahronijskih odnosa (govor koji srećemo kao specifičan i u posebnom vremenu).

ralizam se okrenuo istoriji, politici, aktivnosti i kreativnosti subjekta (Roland Barthes, Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Paul Virilio).

Deridino odbacivanje strukturalističke teorije jezika i isticanje nestabilnosti i ekscesivnosti jezičkih značenja, kao i načina generisanja heterogenosti i razlika, dovelo je do poststrukturalističkog preokreta.³² Derida je takođe doveo u pitanje binarnu opoziciju „prirode“ i „kulture“ na kojoj su iskonstruisani mnogi teorijski sistemi poput Frojdove (Sigmund Freud) psihoanalize, ili strukturalne antropologije Levi-Strosa (Claude Levi-Straus). Otvarajući humanističke discipline umesto ka naučnim oblicima diskursa, više ka filosofiji i literaturi, Derida je glorifikaciju nauka o čoveku podredio interesovanju za filosofiju i interdisciplinarnost humanističkih nauka. Njegova dekonstrukcija je odvojila filofske od zatvorenih naučnih sistema, pokazujući da njihova osnovna verovanja afirmišu jednu od strana binarne opozicije – prirodu ili kulturu. Tako je opisivanje već konstruisane prirode društva i kulture, koje je ranije proizvodila kulturna antropologija, bilo suočeno s pristupom poststrukturalizma koji je zatim bio prenet u mnoge humanističke discipline.

(Ne)mogućnost (de)konstrukcije identiteta

Suprotstavljanje pozitivizmu koje je ispoljila kritička teorija društva – tezom da su filofske teorije i koncepti izraz socijalnih struktura iz kojih su nastale, a ne puki odrazi objektivnih činjenica – počivalo je, kao i pozitivizam, na materijalističkom shvatanju sveta. Činilo se da je to stanovište u skladu sa uobičajenim zdravorazumskim pogledom na svet, nasuprot spekulativnom idealističkom mišljenju, koje, međutim, kao da je takođe sadržano u uobičajenom pogledu na svet i u strukturi društvenih predstava. Tako, uprkos očiglednoj stalnosti promena, kao da neka vrsta „kolektivnog uma“, utisnutog u zdravorazumsko shvatanje sveta, entitetima pripisuje izvesnu postojanu istost njihove unutrašnje suštine, odnosno, identitet.

³² Ovaj preokret je iniciran 21. oktobra 1966. godine, na konferenciji *Critical Languages and the Sciences of Man*, na Univerzitetu Džons Hopkins. Derida je tada izložio tekst „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences.“ (Derrida 1966).

To objašnjava težnju da se zdravorazumska ideja identiteta sačuva od materijalizma koji je implicitan u nauci. Budući da se materijalizam ispoljava kroz moć naučnih analiza, koje ne ostavljaju prostor za nezavisno delovanje učesnika u svetu, ispada da je nemoguće da se unutar takvog naučnog pogleda na svet opiše dublji smisao sopstva tj. ličnog identiteta. Na isti način je nemoguće da se temeljna materijalistička naučna načela promene upotrebom metodologije koja je u takvoj nauci uobičajena. Zato ne treba da čudi što je promena otpočela na drugoj strani.

Materijalistički racionalizam modernog doba, oteľovľjen u tehnologiji, pokolebao je, naime, navedeno uobičajeno shvatanje da je tokom promena pojavnih oblika stvari, njihove forme, moguće opstajanje njihovog unutrašnjeg sadržaja i smisla, tj. njihove suštine. Zbog toga su tehnološki preobražaji modernog sveta obeleženi krizama identiteta, iščezavanjem sadržaja pri održavanju prividno identičnih formi, kao i savršenim imitacijama, ne samo formi, nego i sadržaja, odnosno, onoga što se kao takvo predstavlja u tehnološki izmenjenoj stvarnosti. Otuda je najupečatljiviji izraz ove „realnosti nestajanja realnosti“, takođe i najprimereniji – Bodrijarovo shvatanje simulakruma, s obzirom da je „simulacija stvarnosti“ sve više postajala „stvarnost“ njene tehnološke „reprezentacije“.

Zamena realnosti iluzijom bila je motiv za neke filozofe da se upuste u dekonstrukciju struktura koje su ranije bile neupitno građene na takvoj vrsti „realnosti“. Bio je to nastavak ničeanske dekonstrukcije koja je pokrenula tezu o otvorenosti svakog teksta za beskrajno mnogo tumačenja. Ona je omogućila alternativne interpretacije, stavljanje u zagrade namera autora i ispitivanje skrivenih značenja samog teksta. Zato je dekonstrukcija opisivana kao „osveta jezika filozofiji“. Njeno poreklo se može naći u fenomenologiji Huserla (Edmund Husserl) i Merlo-Pontija (Maurice Merleau-Ponty) koji su pokušali da oslobode intencionalnost svesti. Vitgenštajn (Ludwig Wittgenstein) je mislio slično i verovatno da ga je usredsređenost na epistemologiju poštedela optužbi za relativizam koje su inače 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 šezdesetih i sedamdesetih godina kada su mnoge kulturne

i društvene institucije dospеле u krizu. Politika je bila shvaćena kao prostor ideoloških obmana, manipulacija, laži i propagande imidža. „Politike identiteta“ su postale sveprisutne i obuhvatale su nova pisanja istorije koja je trebalo da sakriju grehe i istaknu projektovane identitete pojačavajući tako potrebu za bavljenjem problemima identiteta.

Međutim, uprkos poststrukturalističkoj i političkoj „dekonstrukciji identiteta“, u svakodnevnoj upotrebi je ostalo uobičajeno shvatanje o „postojanju identiteta“. To je dovoljan razlog za pokušaj da se problem identiteta reintegriše u opšti pogled na svet, s obzirom da se samo na osnovu „identifikacije identiteta“ može povezati prihvatanje praktičnih „činjenica života“ koje podrazumevaju procese promena i delatnosti, sa prihvatanjem „postojane suštine“ stvari i bića. To možda izgleda kao protivrečnost za razum, ali istovremeno predstavlja uobičajenu konstantu svesti, bilo da se ona shvata kao „zdravorazumska“ ili, pak, kao odjek nekog zaboravljenog „nesaznatljivog znanja“, drevne preteče platonizma koja kroz kolektivno nesvesno prožima opšti pogled na svet.

Protivrečnost za razum počiva na „logici neprotivrečnosti“ prema kojoj nešto ili jeste ili nije. Tako ne izgleda logično da neka stvar ili biće istovremeno i jeste i nije ono samo. Ali ako se identitet zamisli slojevito, sa više nivoa koji kontinualno postoje, onda se vidi logičnost ideje da se na primer spoljni slojevi menjaju, a da dubinski traju. Sama mogućnost postavljanja svesti na različite slojeve identiteta odgovara različitim linijama razgraničenja koje ograničavaju opseg identiteta počevši od fizičkog nivoa, preko nivoa: razuma, ega, psihe, organizma, okruženja do celog sveta i univerzuma (Vilber 2002: 19).

Pritom je veoma bitno što potreba za preobražajem identiteta može da pokrene ljude. Naravno, uslov za to je da svako ponosob iznutra bude spreman da otkrije i „sazna sebe“. Potrebna je lična motivacija za udubljanje u izazove koje donosi život, a spekulacija upućuje umu, a što se izražava kroz filozofiju, nauku, razne oblike humanističkog mišljenja, umetnost, imaginaciju i mistiku. Zato, da bi se ova potreba za preobražajem identiteta, čije se fragmentovano prisustvo može osetiti na mnogo strana, proširila toliko da može da pokrene evoluciju čovečanstva, između ostalog, treba dovesti u vezu različite pristupe problemu identiteta koji odgovaraju različitim domenima i opsezima, sa opštim pogledom na svet.

Zbog neuviđanja relativnosti različitih nivoa stvarnosti u odnosu prema celini dolazi do „fragmentacije stvarnosti“. Nasuprot ovom učinku pogrešne strukturacije modernizma koji je izražen odbacivanjem „narativa“, posebno „velikih priča“, sve više izgleda da zapravo treba otkriti mogućnosti zajedničkog „pričanja priča“. To je ideja traženja takvog smislenog „opisa sveta“ koji bi imao opšte značenje i značaj, mađa je problem kako postići da se takva jedna globalna priča dovoljno ozbiljno shvati i prihvati, umesto da se olako skrajne kao isprazno „opšte mesto“ da bi se ostalo pri starom. Ovo je posebno važno s obzirom da konstrukcija opšte globalne slike danas predstavlja suštinski ljudski zadatak. On se sastoji u povezivanju svih različitih shvatanja sveta i u njihovom objedinjenju koje treba da bude delotvorno ali fleksibilno da se ne pretvori u krutost. To podrazumeva tolerantnost za sve raznolikosti identiteta, uz uvažavanje univerzalnosti ljudske vrste, dakle, dubinske istosti kao elementarne vrednosti identiteta čoveka. Konstruisanje ove zajedničke priče, pravi je ispit za ono što se veruje da demokratija treba da znači. Ono 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.

Ovaj poduhvat nalaženja celine kroz objedinjavanje različitih shvatanja identiteta, u svakom slučaju predstavlja ideal „bez koga filozofija mora usahnuti zbog nedostatka intrinzičnog interesa“³³. On zahteva prethodno nijansiranje brojnih dimenzija značenja, na osnovu kojih bi se iskristalisala ona značenja koja su duhovno bitna za preobražaj. Bez istančanog objedinjavanja različitih aspekata i dimenzija značenja, utemeljenog na autoritetu usaglašenog mišljenja i iskustva, nemoguće je izbeći dominaciju koju inače svaka podela stvara.

To se svakako odnosi i na kategorijalnu podelu stvarnosti. Nakon istorijskog iskustva strukturalističkog i poststrukturalističkog mišljenja postalo je potpuno jasno da klasifikacije nisu bezazlene. U

³³ „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).

pogledu problema identiteta, pojava izmicanja značenja ukazuje na to da se u velikoj meri njihova kontingencija zasniva na klasifikacijama. Klasifikacije su naravno povezane sa nekim (spoljašnjim i unutrašnjim) silama koje dejstvuju u svetu. Zato je shvatanje veza sa silama koje determinišu identitete nužan uslov koji treba da bude zadovoljen da bi se uticalo na njihov preobražaj. U tom pravcu je, doduše, 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“ (videti: Comel 1990; Harrell 2005).

Ukoliko bi, pak, konstruisanje objedinjenih značenja identiteta moglo nekako da se sprovede, ono bi trebalo da predstavlja epistemološku osnovu duhovnog preobražaja koji se čini neophodnim u složenim previranjima opasnosti globalizacije. Pri tome, naravno, traženje konvergencije zdravorazumskog mišljenja, višemilenijumskog filozofskog rada i brojnih savremenih uvida i naučnih otkrića u različitim oblastima saznanja, ne bi trebalo da služi samo tome reaktualizaciji stalne dileme: 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 oni nisu umanjili univerzalnost njegove praktične primenljivosti. U istom smislu traženje konvergencije značenja koja potvrđuje iskustvo treba da smanji opasnost od iskrivljavanja stvarnosti. Zato treba krenuti putem koji obilazi opasno ludilo civilizacije, o kojem je pisao Fuko, koje je ugrađeno u kategorije prisutne u dominirajućem diskursu koji se proteže i na naučni i na običan život.

Stanovište običnog života – uobičajeno omalovažavano u akademskom svetu zbog neizbežnih pojednostavljenja prisutnih u „prirodnom stavu“ „zdravorazumske logike“ – izbegava razum koji se zapetljava u protivrečnosti i drži se principa da „primenljivost čini činjenice“. Treba, međutim, imati u vidu da činjenica šta će se smatrati primenljivim i na koji način, u stvari zavisi od pogleda na svet. To je postalo jasno nakon iskustva „činjenica“ koje je naučni pozitivizam tvrdo zastupao sve dok se pokušaji doslednog sagledavanja stvarno-

sti na osnovu takvih činjenica nisu nerazmrsivo zapetljali. Nisu tu u prvom planu bile protivrečnosti svojstvene refleksivnoj prirodi znanja i njegovoj neizbežnoj upletenosti sa činjenicama. Saznanje je 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 su različitosti problem za konstruisanje stabilnog zdanja naučne teorije sem ukoliko pretpostavka o jedinstvenosti tog zdanja ne nađe način da zauzme sveobuhvatno stanovište.

U filosofiji nauke postala je čuvena knjiga *Struktura naučnih revolucija*, kojom je Kun (Thomas Khun) u naučno mišljenje Zapada uveo ideju da je moguće preispitivanje onoga što se u nauci smatra „činjenicama“.³⁴ Ideja da usklađivanje protivrečnosti možda iziskuje promenu paradigme, predstavlja pokretač preobražaja u filosofiji nauke koji uvodi mogućnost epistemološki drugačijih stanovišta. Kunoova teorija je promenila vladajući koncept o modernom naučnom progresu kao linearnom akumulisanju znanja zasnovanog isključivo na racionalno izabranim eksperimentalnim okvirima. Ona je omogućila razumevanje da je paradigma ta koja određuje koje će se vrste eksperimenata izvoditi, na osnovu kojih metoda, tipova pitanja koja se postavljaju i problema koji se smatraju važnim.

Međutim, iako univerzalnost nauke predstavlja temeljno polazište, zbog kojeg izraz „u nauci Zapada“ može da izaziva nelagodnost, zamke kategorizacija, nastalih na osnovu diskursa moći, pokazuju se na mnogo strana. Tako je još pedeset godina pre Kunove teorije iznetta gotovo ista ideja za koju tadašnji „duh vremena“ još nije bio spreman.

³⁴ *Struktura naučnih revolucija* je 1962. godine inaugurisala koncept promene ili „pomeranja“ paradigme (*paradigm shifts*) koji je revolucionisao fundamentalne ideje o naučnim teorijama i istraživanjima. S prirodnih nauka, ovaj koncept se proširio na društvene, naročito sociologiju, ekonomske i političke nauke. „Paradigme“ su osnovni koncepti pogleda na svet koji definišu okvire naučnih teorija i istraživanja. Obično naučnici pokušavaju da prošire domen preovlađujućih paradigme „pročišćavanjem“ teorija i preciziranjem merila istraživanja. Međutim, vremenom se generišu i akumuliraju nerešive teorijske i eksperimentalne nepravilnosti koje ukazuju na krizu paradigme. Ova kriza se, prema mišljenju Kuna, rešava „intelektualnom revolucijom“, koja vodi svrgavanju stare i uvođenju nove naučne paradigme.

Reč je o teoriji koju je 1912. godine izneo Uspenski (Pëtr Damjanovič Ouspensky), ali koja je prošla nezapaženo u krugovima nauke. To možda i ne treba da čudi ako se ima u vidu tadašnja međusobna izolovanost zapadnih i istočnih civilizacijskih krugova. Takođe, ideje Uspenskog su odudarale od tada modernih zapadnih naučnih shvatanja. S druge strane, u tadašnjem Istočnom bloku nauka nije imala društveni status kakav je imala na Zapadu. Ni tadašnji kontekst sovjetskog komunizma, u okviru kojeg je jedino citiranje marksizma imalo snagu naučnog dokaza, nije mogao da bude podloga za promovisanje filosofije Uspenskog. Zato su njegove vizionarske ideje ostale da čekaju duh nekog drugačijeg vremena koje će biti u stanju da ih integriše. Potrebno je osmisliti mogućnost da sa ubrzanim razvojem globalnih procesa pristiže i ovaj duh koji nadahnjuje istančaniji senzibilitet za svet i ideje o njemu, što i nauka sve više ističe. Ako ovaj duh može da usmeri globalne procese ka evoluciji čovečanstva on će to između ostalog činiti i kroz usklađivanje različitih sfera istraživanja sveta sa razvojem samosvesti o identitetu sopstva.

Pored tvrdnje da naučni sistemi uglavnom postoje na osnovu okretanja glave naučnika od bujice novih činjenica, čije bi prikupljanje preplavilo stare činjenice na osnovu kojih su izgrađeni postojeći naučni sistemi (Ouspensky 1990: 11), Uspenski je neposredno povezo sa saznanje sa pitanjem identiteta. Saznanje, naime, polazi od „jedine očite činjenice“, a to je suprotnost „ja“ i „ne-ja“, suprotnost svesti i sveta iz koje proističe podela na subjektivno i objektivno. „Običnoj svesti“, koju zovemo i zdravorazumskom, podela na subjektivno i objektivno nije problematična jer obična svest neposredno doživljava subjektivni svet kao nešto unutrašnje sa čim je jedno, dok objektivni svet predstavlja kao nešto različito i izvan sebe. Razmišljajući o ovom shvatanju obične svesti, filosofija je utvrdila da mi zapravo znamo samo vlastite čulne utiske, predstave i pojmove, a da objektivni svet u stvari projektujemo izvan sebe.

Uvidanje da znanje i o subjektivnom i o objektivnom svetu može da bude i istinito i lažno, vodi do toga da stvari i pojave određujemo relativno – njihovim međusobnim poređenjem. Pritom podrazumevamo da su zakoni izvan nas, iako za proveru njihove ispravnosti nemamo drugih sredstava osim čula koja su unutar nas. Tako je Uspenski krajnje jednostavno izneo srž čitave istorije filosofije. Kantova

namera je bila da preko kritika moći uma reši ove probleme. Međutim, s obzirom da su, uprkos brojnim filozofskim sistemima koji su se bavili objašnjavanjem Kantovog dela, njegove glavne postavke ostale nerešene, viđenje onoga što i dalje ne znamo, koje daje Uspenski, odnosi se na problematičan način pridavanja svetu svojstava protežnosti, tj. prostora i vremena koja pozitivističke nauke podrazumevaju. Na ove složene probleme cela istorija mišljenja je varirala odgovore oblikujući različita metafizička rešenja, ali ne odmičući daleko od paradoksa koje proizvodi odnos bića i znanja.

Paradoksi identiteta

Pojam identiteta je paradoksalan jer nas čini delom nečega što je izvan nas samih (na primer, pripadnikom nacije, građaninom, roditeljem, filozofom) a istovremeno nečim odvojivim od toga (jedinственom individuum označenom vlastitim imenom i ličnošću koja nosi smisao sopstvene subjektivnosti). Lični doživljaj identiteta navodi nas da verujemo u „sebe“ kao u nešto suštinski nepromenljivo, sa koordinatama postojanja postavljenim rođenjem, koje i same obuhvataju neprekidne procese promena. Ukoliko se desi da se psihološki pogubimo, ili da sumnjamo u sebe, uveravaju nas da patimo od „krize“ ili „poremećaja identiteta“, ili čak „podeljene ličnosti“. Takva iskustva nas na bolan način čine svesnim da stalna javna i objektivna činjenica ličnog identiteta (ne)podrazumeva jednako stalan privatni osećaj kontinuiteta.

Pojmovi „ličnosti“ i „sopstva“ mogu se smatrati za komplementarne komponente identiteta. Ličnost bi u tom slučaju bila društveno određena a sopstvo neposredno doživljeno. Dvojni koncept identiteta na osnovu tako shvaćene ličnosti i sopstva liči na onaj koji je dao Her (Harre 1983) koji je odredio osobu kao „socijalno definisano, javno vidljivo biće obdareno svim vrstama moći i sposobnostima za javno smisljeno delanje“ (Ibid.: 26). Nasuprot tome, za Hera, sopstvo označava privatne doživljaje bića i izvor opažanja, konstantno tekuće fenomenološko središte postojanja. Individua može o osobi i sopstvu u grubim crtama misliti kao da odgovaraju „sebi kao objektu“ i „sebi kao subjektu“.

Međutim, svest o hegelijanskoj mudrosti da svaka apstrakcija iskustva koja se shvati kao fundamentalna dolazi u protivrečnost sa sobom, ne dozvoljava ovoj kategorizaciji hipostaziranje ličnosti i sopstva. To su samo komplementarne analitičke distinkcije koje ne postoje izolovano jer ni društveno definisana ličnost, ni sopstvo kao izvor doživljaja, ne postoje sami za sebe. One se međusobno nadopunjavaju izražavajući različite poglede na identitet koji nije moguće redukovati, ni na socijalne, ni na psihološke komponente. Obe ove strane identiteta postoje u dijalektičkom procesu u kojem iskustvo sopstva utiče na društveno biće individue, tj. na ličnost i ispunjava je i obrnuto. Međutim, između ovako shvaćenih kategorija ličnosti i sopstva postoji napetost i često razdvajanje. Koren toga je praktična nemogućnost da se jasno odrede njihove granice, tako da je kriza identiteta, posebno kao unutrašnjeg iskustva, ličnosti, normalna pojava. S obzirom na stalne procese promena, spoljašnjih okolnosti, kao i unutrašnjih doživljaja subjekta, koji dovode do protivrečnosti, krizu identiteta je zaista teško rešiti.

U nauci, kao i u svakodnevnom životu, čovek pokazuje sklonost ka izbegavanju protivrečnosti. Na taj način, izbegavaju se zamršenosti koje postoje u tajanstvenom odnosu neuhvatljivih procesa unutrašnje i spoljašnje stvarnosti. Možda paradoksi nastaju zato što se apstrakcije brkaju sa konkretnom stvarnošću, ali ljudi posežu za apstrakcijama da bi pojednostavili konkretnu stvarnost. Imenovanje entiteta (bića, stvari i pojava) treba da olakša svakodnevnu ljudsku praksu, a posledica toga je da entiteti poprimaju status postojanosti iako su očito prolazni i samo privremeno sa sobom isti. Da li su oni u stvari ikada isti ili su uvek samo približni, slični, te dakle stalno različiti i u neprekidnom toku procesa sopstvenih preobražaja?

Vajthed (Alfred North Whitehead) je dokazivao da doktrina o materiji potiče od grčkog uticaja na nauku čija posledica je pogrešna koncepcija metafizičkog statusa entiteta – apstrakcijom pretvorenog u supstrat faktora činjenice, a ne shvaćenog kao sam faktor (Vajthed 1989: 40). Ovo gledište spada u takozvane „filosofije procesa“, koje se dakle ne javljaju samo na Istoku, već i u strujama zapadnog mišljenja posredstvom filozofija, poput drevne Heraklitove, koju znamo samo iz fragmenata, ili Vajthedove, koja je jedno od poslednjih sistematičnih razmišljanja dvadesetog veka. Ovakve ideje različitim putevima biva-

ju unete u tekuće procese shvatanja sveta utičući na mogućnost preobražaja neodrživih stanovišta. One imaju odjeka u zapadnoj kulturi, čija uloga u globalnom poretku sveta može da bude traženje saglasja sa pogledima drugih kultura, umesto da ostane njihovo potiskivanje do uništenja. Samo prihvatanje odgovarajućih ideja može utrti puteve globalnog preobražaja koji je u skladu sa evolucijom kolektiva čovečanstva i odupire se da bude zatrpan od strane entropijskih sila.

Za naše uobičajeno pojmovno razumevanje stalnost procesa promena predstavlja dakako problem, s obzirom da je zbog njih „stvarnost“ teško uhvatljiva u nedvosmislene i jasne pojmovne mreže. Njenu suštinu je možda lakše opisati metaforama, ili pomoću intuitivnih poetskih slika, poput onih o nevidljivim dimenzijama makro i mikro kosmosa, pa čak i posredstvom apstraktne spekulacije za koju smatramo da je izomorfna sa onom dimenzijom stvarnosti koja je izvan granica „običnih činjenica života“ (Crump 1990). Ove obične činjenice života postale su predmet istraživanja kulturne antropologije kao saznanja o čoveku koja „stoje na zemlji“. Ona dodiruju problematiku identiteta unutar konkretnih konteksta postojanja i u zavisnosti od domena, tipova, stanja i intenziteta procesa kroz koje prolaze. Pri tome je suštinski važna *svest o izboru* pogleda na svet, kao i o odnosu prema kulturnoj uslovljenosti koja određuje procese nastajanja, trajanja i preobražaja.

Već je bilo pomenuto da, u prožimanju sa praktičnim problemima života, uobičajeno shvatanje identiteta podrazumeva „esencijalističku“ pretpostavku. Ona je filozofski bila izražena spekulacijom o odnosu „suštine“ i „pojave“. Kroz te kategorije viđen, identitet pretpostavlja postojanje pojmovno neiskazive i nesaznatljive *suštine* bića sa kojom je to biće (*u suštini*) „identično“. Ipak, kada se iz sfere pojma spustimo u svet realnih bića, verujemo u saznatljivost njihovog (id)entiteta i na osnovu tog uverenja funkcionišemo. Ako se upustimo u analizu, vidimo da zavisno od konteksta i/ili aspekta posmatranja, pretpostavljeni (id)entitet obeležavaju različite osobine. Ove osobine označavaju, bilo *specifičnu razliku* pretpostavljenog (id)entiteta u odnosu na druge, bilo *zajednički imenitelj* preko kojeg se identifikuju određeni sastavni elementi pretpostavljenog (id)entiteta.

Vidimo dakle da za zdrav razum problem s identitetom počinje već na nivou pojma, jer apstraktna opštost pojma kao takvog sažima u jedinstvenu celinu različite osobine stvari, tako da one u pojmu mogu da postoje istovremeno dok se u neposredno datoj stvarnosti mogu suprotstavljati. Mišljenje suprotnosti, kao komplementarnih i neophodnih činilaca celine, nije svojstveno logici neprotivrečnosti na kojoj je izgrađena moderna nauka. Međutim, mišljenje suprotnosti ne odgovara (takođe ni principima dijalektičkog mišljenja jer u njemu „jedinstvo suprotnosti“ predstavlja zapravo samo deo kretanja koje, u cilju progressa, teži ukidanju svojih prethodnih faza. Tako za (moderno racionalno) mišljenje, ne samo kada se oslanja na logiku neprotivrečnosti, nego i kada koristi dijalektiku, identitet bilo kog entiteta predstavlja problem već u pojmu. Budući da su pojmovi elementi saznanja onoga što jeste, mi smo kao subjekti saznanja, suočeni sa problemom predstavljanja (reprezentacije) nekog (id)entiteta, čak i kada, kao fenomenolozi, „stavimo u zagrade“ i odustanemo od potrebe da razumemo „stvarnost“ postojanja.

Paradoksi identiteta predstavljaju izazov za mišljenje jer sam koncept identiteta, izražen u okviru epistemološke subjekt/objekt dihotomije, dovodi do stvaranja takozvanih „čudnih petlji“, čvorova u koje upada mišljenje koje pokušava da se njima bavi. Tako se mišljenje zapetljava u lavirintu čije granice stalno izmiču pri pokušaju pojmovnog određenja. To nije slučaj samo sa problemom ličnog identiteta, koji je u modernom mišljenju išao u pravcu napuštanja ideje sopstva u korist koncepta ega i prihvatanja identiteta kao identičnosti. Ovaj problem se javlja u slučaju svake vrste identiteta koji nije samo formalne prirode. Pokušavajući da se iz svojih aporija ispetlja, mišljenje uvek domišlja neka rešenja koja, naravno, odgovaraju duhu vremena u kojem nastaju. Gomilajući ambivalencije moderna filozofija je morala biti suočena sa „vremenom izgubljenog duha“, sludenim u istovremenoj potrebi za pronalazanjem identiteta i odustajanjem od njega.

Budući da su se problemi identiteta raspršili u elemente smisla reflektovane u fragmentima razbijene celine, očigledno sada predstoji zadatak da se potraži način njihovog objedinjenja. Međutim, put izlaska iz ovog lavirinta, koji pre svega postoji na mentalnom planu, nastoje da obesmisle izazovi sveprožimajućih igara moći u čiju funkciju

se redovno uprežu ideje koje sa sobom povlače postmoderne teorije. One su naglasile potrebu za razgrađivanjem „velikih priča“, ali njihova težnja za dekonstrukcijom utrnula je i plamen filozofskih traganja. Zato su problemi identiteta pomereni u druge oblasti. Međutim, bavljenja problemima identiteta uglavnom su postala ili krajnje apstraktna i disciplinarno zatvorena, ili psihološki banalizovana popularizacijom. To može da oslobodi antropološki „teren“, uz svest o prethodnim zabudama i propustima, dajući mu priliku da ponovo zasvetli, ne doktrinom superiornosti, nego obećavajućom mogućnošću usklađujućeg povezivanja različitih pristupa koji mogu da konvergiraju ka nauci o čoveku.

Globalno uvažavanje univerzalnih ljudskih vrednosti i omogućavanje da se neki opšti principi prepoznaju kao zajednički za sve ljude, omogućilo bi da dođe do izražaja značaj različitih značenja iskustava u raznim aspektima života, koja se iskazuju kroz različite kulture, koje su posredovane ličnim doživljajima. Time bi se stvorila mogućnost da se lično iskustvo zaista prepozna kao suštinski činilac univerzalno ljudskog koji može i treba da pruži svoj poseban doprinos globalnoj svesti čovečanstva.

Budući da svako vreme, na ovaj ili onaj način, neposredno ili posrednim putem, nalazi sebi svojstvene odgovore na pitanja identiteta, to se odnosi i na ovo, naše vreme. Utoliko se i savremeni čovek oseća pozvan da traži odgovore na suštinska pitanja koja vode ka samosvesnoj spoznaji sopstvenog identiteta. Traženje odgovora na pitanja identiteta može prolaziti kroz široki spektar istraživanja, od ličnih i svakodnevnih, preko psiholoških, sociokulturnih, antropoloških, do krajnje religioznih i filozofskih tema koje se, s jedne strane, bave problemima vrednosti, morala i etike, a s druge strane, onom vrstom filozofskih zagonetki koje predočavaju epistemološke dileme.

Pitanje odnosa bića i znanja stalan je pratilac ljudske potrebe da shvati, da sebi objašni svet i svoje saznanje o njemu. Ova potreba za razumevanjem se u krajnjoj liniji tiče odnosa pojmova (ili predstava) i stvarnosti. Amplitude u odgovorima i rešenjima manifestuju se u problematizaciji ovog odnosa kao „esencijalističkog“ ili „konstruktivističkog“ shvatanja identiteta. To nije neka radikalna novina, nego principijelna ontološka dilema o prirodi odnosa bića i znanja. Ona

sačinjava istorijsku dinamiku celokupne filosofije, pa i poststrukturalističkog relativizovanja identiteta i značenja. Sa stanovišta saznanja je, dakle, problem odnosa reprezentacije stvarnosti i stvarnosti reprezentacije uvek interesantan. Taj odnos predstavljanja (predstave, slike, izraza) stvarnosti i stvarnosti predstavljanja (predstave, slike, izraza) bitna je tema istraživanja identiteta koja će ovde biti više razmatrana u okviru drugačije kategorijalne šeme.

Zapravo, ako se zauzme dovoljno obuhvatna perspektiva, sve teorije se mogu shvatiti kao blokovi saznanja koje bi trebalo ugraditi u opšte zdanje ljudskog znanja. U tom smislu, i kada različita saznanja, dobijena na osnovu različitih pristupa, izgledaju kao međusobno nepoveziva, o njima bi trebalo misliti kao o fragmentima neke još uvek nesagledane ali sagledive celine. Nadajući se da će do tog povezivanja nekada doći neki ljudi su oduvek nastojali da shvate smisao celine, prateći promene i preobražaje, ne samo u spoljašnjoj *stvarnosti sveta* (što odgovara identitetu okruženja), nego i unutar samih *sebe* (što odgovara identitetu njihovog sopstvenog bića). U svakom slučaju, i kada reflektuju o procesima u svetu, problemi identiteta iziskuju svest o intencionalnim predstavama stvarnosti, kao onoga što svet *jeste* u svim vidovima značenja tog pojma – kako unutrašnjim, psihološkim i saznajnim procesima, tako i spoljašnjim procesima manifestovanim kroz *krize* i razne tranzicije identiteta.

Razlomak identiteta

Ako se o identitetu moderne civilizacije ili kulture razmišlja kao o hipotetičkom identitetu, ili o bilo kojem identitetu uopšte, onda se tražnje za njim može predstaviti nastojanjem da se pronađe njegova suštinska autentičnost. U tom smislu, traži se odgovor na pitanje: u čemu se sastoji autentičnost identiteta moderne civilizacije? S obzirom da je, po samorazumevanju, najvažnija karakteristika moderne civilizacije njena instrumentalna racionalnost – to je dakle ona specifična razlika, *differentia specifica*, koja označava autentičnost ili suštinu modernog identiteta. Međutim, dalji sled ovog razmišljanja donosi protivrečnosti koje u sebi sadrže neka objašnjenja koja su neophodna za razumevanje krize identiteta modernog doba i njegovog načina mišljenja.

Očigledno je da je pragmatičan racionalni pogled na svet i njemu odgovarajući odnos prema svetu doprineo fantastičnom razvoju tehnologije. Tehnološki progres je doprineo olakšavanju uslova života i rada za sve mnogobrojniju populaciju a naročito za stanovnike modernizovanih zemalja. Međutim, uporedo sa ovim napretkom tehnologije, mada različitim putevima i tempom, napreduje i svest o stranputicama i opasnostima koje taj „napredak“ nosi. U osnovi, to je svest o odgovornosti čoveka, svest o opasnostima slobode izbora koja je inherentna ljudskom identitetu. To je opasnost zloupotrebe slobode, ili neodgovornosti, kao izraza pogrešnih izbora, umesto preuzimanja odgovornosti koja odgovara raspoloživoj moći. A posredstvom tehnologije, moderna civilizacija je osvojila ogromne moći. To se naročito dramatično pokazalo u odnosu na moć da se utiče na tokove globalnih procesa što je omogućilo globalno širenje modernog zapadnog pogleda na svet, ali i izaziva otpor i protivljenja takvom pogledu.

Mada aktuelna srazmera između prihvatanja i protivljenja nije lako izmerljiva, ipak, razvoj globalnih procesa sve više vodi ka tome da moderni pogled na svet postaje zajednički imenitelj sve većeg obima čovečanstva. To na društvenom planu stvara novi oblik aporetičnog odnosa svesti i stvarnosti, jer, globalizujuća civilizacija sebe *apriori* vidi kao racionalnu ali, šireći modernizaciju, ono što je inicijalno bila njena specifična razlika, ona *aposteriori* pretvara u zajednički imenitelj globalizovanog čovečanstva. To vodi gubljenju identiteta s obzirom da nestanak specifičnih razlika obesmišljava zajednički imenitelj. U političkoj sferi to se doživljava kao globalna opasnost od iščezavanja posebnih identiteta u slabo diferenciranoj uniformnosti globalne potrošačke kulture. To navodi na razmišljanje „o kraju istorije“, jer uniformnost vodi utapanju u opštu bezličnost, nalik na tamu u kojoj je sve crno.

Potreba za življenjem drugih dimenzija bića, osim racionalnog, iznedrila je personalistički orijentisane filozofije koje su hipertrofiranoj racionalnosti sistema suprotstavljali dubinu ličnosti i subjektivnog doživljaja. Iz toga je nastala i potreba za postmodernom objavom „kraja velikih priča“ i svih metanarativnih sistema. Pitanje je međutim, zašto ovaj inicijalni impuls nije uspeo da se održi u pravcu samoostvarenja?

Naravno da je razumno priznati da nam je racionalnost bitna – kao sredstvo, razum je važan saveznik u uređivanju sveta. Samo kad postane sam sebi svrha, *ratio* proizvodi aporije – problematične sukobe koji su nerešivi za njega. Na to upozorava i stara hjumovska opaska upućena razumu koji negira čula – „tvoja pobjeda je tvoj poraz“. Hjum je skrenuo pažnju na čula, ali bi se isto moglo reći za osećanja, kao i za različite senzibilitete i percepcije sveta. Tako, svaka samodovoljna „pobjeda“ predstavlja zapravo poraz ukoliko zaboravlja da se svrha i smisao nalaze u pronalaženju sklada celine u kojem sve ima svoje mesto i gde ima mesta za sve.

Upravo zato je toliko bitno obratiti pažnju na doživljeno iskustvo. Razum je važan, jer nam sposobnost razmišljanja obezbeđuje sredstva za rešavanje problema, ali kada probleme treba sagledati u celini, onda je jednako važno staviti ga u funkciju svesti kao sveobuhvatnijeg pojma. Po sebi, razum je besadržajan i zato je uglavnom samo u stanju da potvrdi svoje polazne pretpostavke. Da li se, pak, neke od tih polaznih pretpostavki mogu smatrati razumnim i opravdanim, zavisi od onoga što prevazilazi razum i predstavlja hermeneutičku i intuitivnu sposobnost uživanja u dati kontekst. Otuda se „male“ i „velike priče“, „naracije“ i „metanaracije“, koje je postmodernizam hteo da izbegne, opet vraćaju da popune praznine koje su ostale da zjape njihovim isključenjem.

U današnjem globalnom svetu mogućnost za povratak naracija i tekako postoji. Društveni kontekst, koji postavlja izazov globalnom prepoznavanju i poštovanju različitosti identiteta, jeste pravi kontekst za to. Tradicionalno su u svakoj kulturi društvene norme odgovarale društvenom uređenju koje je za dato društvo bilo „racionalno“. Individue ili grupe koje su odstupale od opštevažećih normi morale su da se suoče s krizom identiteta. U modernom svetu instrumentalna racionalnost jeste opštevažeća norma koja sada dolazi u priliku da reguliše i određuje nekada međusobno veoma različita tradicionalna društva. Mada se u istorijskom kontekstu modernosti ova „racionalnost“ pokazala višestruko problematičnom, i to bi trebalo da danas svima postane jasno zbog posledica po okruženje, njen uticaj i dalje traje preko globalnog širenja modernizacije. Tako, budući norma, ona isključuje alternativu a sve što odstupa od nje primorano je na krizu identiteta. Putevi prevladavanja ove krize su ono što nas posebno interesuje kada govorimo o preobražaju identiteta.

Na neki način, modernizacija predstavlja „veliku priču“ razvijenog društva protiv koje je unutrašnju pobunu predstavljao postmodernizam. Poznata su reaganja na dramatične posledice moderne racionalnosti. Međutim, kritika „logocentričnog“ shvatanja sveta nije bila uzeta u obzir konstruktivno, nego je širenje moći modernizacije nastavljeno u istom duhu, što znači da interaktivna razmena kulturno različitih pristupa i mogućnosti pogleda na svet nije integrisana kao vrednost. Naprotiv, nauštrb širenja humanih i duhovnih vrednosti i dalje se osnažuje globalizacija kulture tehnološkog progressa koja nastoji da usavrši načine asimilacije preostalih marginalnih kultura. Ove marginalne, tehnološki nerazvijene kulture, podstiču se sve više na identifikaciju sa materijalnom vrstom „napretka“ kako bi uzele učešća u globalnoj civilizaciji a kao uzor vrednosti i motiv identifikacije nudi im se perspektiva životnog standarda razvijenog potrošačkog društva.

Postajući zajednički imenitelj svih posebnih društava, racionalnost, koja je nekada predstavljala specifičnu razliku moderne civilizacije, metastazira na račun različitosti autentičnih kultura. Takvom dominatorskom projekcijom globalnih promena vrši se specifičan uticaj na dalji preobražaj identiteta tradicionalnih kultura, koje su već i tokom epohe modernosti gubile svoju specifičnu težinu. Globalna tranzicija deluje preteće po opstanak različitosti koje se, inače, u oblasti kulture stalno proklamuju. U stvari, nameće se opšta identifikacija sa zapadnim vrednostima, a različite mogućnosti se sve više svode na „egzotična“ tržišna dobra i turističke suvenire. Na taj način, obezličeno „lukavstvo istorijskog uma“ utvrđuje materijalistički pogled na svet potrošačke kulture kao obrazac uniformizovanja vrednosti od čije se univerzalnosti odustalo u duhu postmodernog širenja ideologije različitosti. Različitosti su, međutim, postale prividne i prisutne samo na površini, ali ne zato što je počela da se uviđa dubinska istost ljudske vrste, što bi mogao biti smisao antropološkog mišljenja, nego da bi se što više uklopile u globalnu manipulaciju „postmodernim“ odricanjem dubinskog značenja i smisla.

Pretvarajući sve delove sveta u svoje političke, ekonomske i kulturne replike, materijalistički princip se zapleo u sopstvenu mrežu. Namećući, kao uzor promena, materijalističke vrednosti, ovaj princip navodi na to da se entiteti, koji su u procesu preobražaja, kad-tad suoče sa iskrivljenošću ideološke slike stvarnosti koju proizvodi njima

odgovarajući pogled na svet i da se zapitaju o smislu globalizacije. Na to ukazuju i oni tokovi, u bujici savremenih teorija, koji ukazuju na neshvaćenost ideje dekonstrukcije nastale iz poststrukturalizma. Nera-
zumevanje postmoderne filosofije ispoljava se, prema tom shvatanju, u tome što se ona isključivo povezuje sa relativizacijom i fragmentacijom sveta, a zaboravlja se njena težnja da iznova osvetli aporetičnost mišljenja kao takvog. To može da bude razlog zbog kojeg se, uprkos uticajima na mnoge aspekte života, ova vrsta filozofije, uostalom kao i mnoge druge, smatra neoperativnom.

Glavni doprinos postmodernog mišljenja jeste ukazivanje na neispravnost jednoznačnog određivanja sveta i pokazivanje primera teorijskih mogućnosti otpora redukovanju smisla na dogmatske koordinate mišljenja. Time se podstiče prevrednovanje marginalizovanih značenja koja se, tek u drugačijem pristupu, mogu sagledati kao elementi drugačije određenih celina (Milić 1998). Mada je filozofska postmoderna ostala zatvorena u okvir spekulativnih dekonstrukcija, ona je svakako doprinela tome da se mišljenje, koje je takođe bilo privučeno potrebom da rešava aktuelne probleme globalne transformacije, više fokusira na probleme, nego na određene oblasti istraživanja. Spram zamršenosti postmodernih koncepata, konkretna istraživanja sveta izgledaju kao neposredniji izazov. Pored toga, potreba za dekonstrukcijom iziskuje uravnoteženje. Potrebna joj je dopuna, neka vrsta komplementarnog pristupa, bližeg praksi. U tom smislu treba shvatiti teorijske pokušaje da se dođe do konstruktivnih preobražaja moderne paradigme. Tome ide u prilog činjenica da se, s obzirom na okolnosti, teško u potpunosti može shvatiti šta bi odbacivanje te paradigme moglo i trebalo da znači.

Diskurs „identiteta“

S obzirom na distanciranost filozofije, kao akademske discipline, prema praktičnim problemima identiteta, kritičko mišljenje o društvu je, zajedno sa antropologijom, dopunjavalo proučavanje čoveka u kontekstu kulture. Interdisciplinarna priroda široko shvaćenog problema identiteta učinila je da on postane domen antropološke sinteze. Ipak, time pitanja identiteta ne samo da nisu rešena, nego se iznalaženje

rešenja pokazalo kao još složenije. Mnoštvo diskurzivnih istraživanja, od frankfurtovaca do poststrukturalista, podvrgnulo je kritici koncept identiteta i dekonstruišući ga pokušavalo da prevaziđe njegovu paradoksalnu prirodu kroz različite oblasti saznanja. Identitet je doveden u pitanje kao integralna, izvorna ili jedinstvena pojava. Filozofska kritika je krenula od samo(p)održavajućeg subjekta, kao središnje kategorije zapadne paradigme, do psihoanalitičkog preispitivanja nesvesnih procesa unutar subjekta, što je vodilo usmeravanju istraživanja i na kritiku kulture i feminizam.

Razne varijante postmodernizma istakle su beskrajnu promenljivost izražavanja identiteta (sopstva), nameštajući okvir antiesencijalističke kritike etničkih, rasnih i nacionalnih koncepcija kulturnog identiteta i politike „smeštanja kulture“ (Baba 2004). To je uključivalo različite opcije relativizovanja identiteta sve do odbacivanja same te kategorije. U tekstu „S one strane identiteta“ ispitivanje značenja identiteta vrhuni predlogom za njegovim odbacivanjem kao rešenjem – zato što „identitet ima tendenciju da znači previše toga (ako se uzme u jakom smislu), ili premalo toga (ako se uzme u slabom smislu), ili uopšte ništa (jer je protivrečan)“ – zato treba potražiti druge termine koji su „manje opterećeni postvarujućim konotacijama ‘identiteta’“ (Brubaker & Cooper 2000: 1).

Autori ovog teksta, Brubejker i Kuper, koji se zalažu za odbacivanje kategorije identiteta, odbacuju i konstruktivističko rešenje koje predstavlja pokušaj ublažavanja pojma identiteta radi njegovog oslobađanja od optužbe za esencijalizam. Konstruktivističko insistiranje na tome da su identiteti konstruisani, fluidni i mnogostruki, smatraju pomenuti autori, uticalo je na nestanak razloga zbog kojeg bi se uopšte govorilo o „identitetima“. Ne samo da je konstruktivističko poimanje loše opremljeno za ispitivanje „tvrde“ dinamike esencijalističkih tvrdnji savremene politike identiteta, nego „meki“ konstruktivizam u stvari briše analitičku vrednost samog ovog termina omogućavanjem proliferacije navodnih „identiteta“.

„Ako je identitet svuda, on nije nigde. Ako je fluidan, kako ćemo razumeti na koje načine samorazumevanje može otvrdnuti, očvrstnuti ili kristalizovati? Ako je konstruisan, kako ćemo razumeti nekada snažnu potrebu za spoljašnjim identi-

fikacijama? Ako je mnogostruk, kako razumeti užasnu singularnost za kojom obično teže – a nekad i ostvare – političari koji tragaju za transformacijom pukih kategorija u unitarne i ekskluzivne grupe? Kako razumeti snagu i patos politike identiteta? Identitet je ključan pojam u žargonima idioma savremene politike i socijalne analize i oni to moraju uzeti u obzir. Ali to nas ne primorava da uzmemo 'identitet' kao kategoriju analize, niti da konceptualizujemo 'identitet', kao nešto što svi ljudi imaju, traže, konstruišu ili pokušavaju da postignu. Konceptualizovanje svih sklonosti i veza, svih oblika pripadanja, svih doživljaja zajedništva, spojenosti i kohezije, svih samorazumevanja i samoidentifikacija u idiomu 'identitet' opterećuje nas tupim, dosadnim, nerazlučujućim rečnikom" (Brubaker & Cooper 2000: 1).

Ideja da se problemi identiteta koji, kao što smo i pre videli, postoje već u samome pojmu, „reše“ njegovim odbacivanjem može izgledati ključna. Ali to može da bude i odlaganje problema, a ne zadovoljavajuće rešenje. Da li zato što „identitet“ označava nešto što je, ma kako izgledalo neuhvatljivo i neodređeno, ipak toliko važno da se ne može odstraniti? Jer, zašto inače ovaj pojam nije prevaziđen i umesto njega nije ponuđen neki sasvim drugačiji koncept? Odbacivanje identiteta takođe doprinosi njegovom generisanju, tako što se hipostaziranjem njegovog nepostojanja, on vraća. Mišljenje obznanjuje protivrečnost hipostaziranih dihotomija identiteta i razlika, ekstrema koje stvarnost ignoriše dok postoji između „biti i ne biti“, između apsolutnog identiteta i apsolutne razlike, između večnosti i ništavila. Derida je zato verovao u mišljenje na granici, „u intervalu inverzije“, koje omogućava da od starog nastane novi koncept, koji više neće moći da bude uključen u prethodni režim. Međutim, čini se da identitet deluje bez obzira na koncept, čak i kada je „izbrisan“ (Hall 1996), ili „u intervalu“ između preobražaja i mada se možda više ne može misliti na stari način, bez njega ipak nije moguće misliti ključne probleme.

Fuko (Michel Foucault) je, na primer, naročito u prvoj fazi svog mišljenja, dok je bio motivisan kritikom humanizma i filozofijom svesti, kao i negativnim čitanjem psihoanalize, odbacivao ideju da ljudi u svojoj unutrašnjoj suštini unutar sebe imaju ikakav „pravi“ identitet. Napadajući „veliki mit o interiornosti“, on je identitet shva-

tao samo kao način da subjekt govori o sebi. Tvrdio je da je subjekt posledica određenog *diskursa*, tj. „diskurzivnog formiranja“ kojim je uslovljen, ali da on ne postoji, niti ima transcendentalni kontinuitet tj. identitet.

Fukoova rekonfiguracija identiteta i sopstva bila je pokušaj radikalnog napuštanja tradicionalne filosofije. A tradicionalna filosofija, kako je izražena na primer kod Kanta, oblikovala je većinu kategorija modernog pogleda na svet na osnovu shvatanja singularne, apriorne, jedinstvene i trajne stvarnosti identiteta. Na individualnom planu, osoba može da menja svoje mišljenje i ponašanje, svoju osobnost, ali njen identitet, koji označava njenu dušu i sopstvo, ostaje u suštini isti tokom celog njenog života, kao i nakon smrti koja predstavlja konačno oslobođenje od pojavnog sveta. Dakle, ovo klasično dualističko poimanje sopstva i identiteta oblikovalo je takođe mnoge kolektivne kategorije, poput „ljudskih prava“, „vlasništva“ i „slobode“. Prosvetitelji i mislioci prirodnog prava smatrali su ove kategorije urođenim i svojstvenim ljudskom postojanju. Zahvaljujući njima sloboda je bila shvaćena kao nešto što se može imati, za šta se može boriti i što se može izgubiti, dok je otpor smatran težnjom da održi ono što s pravom pripada subjektu.

Nasuprot tome, ideju da su predmeti diskursa u principu proizvedeni diskursom, Fuko je preneo na shvatanje identiteta koje se odražava na sve ostale kategorije mišljenja. Tako su, prema Fukou, identiteti proizvedeni u diskursima proizašlim iz govora o oslobođenju ili dominaciji sopstva. Sopstvo, prema tom stanovištu, nastaje u složenoj mreži diskursa na skali od medicinskih do psiholoških i socioloških. Oni nastaju razvijanjem metoda društvene kontrole koja postoji i danas i utiče na stvaranje ljudske psihe. Otuda predmet Fukoovog rada obuhvata seksualne devijantnosti, kriminal, delikvenciju i rodne uloge. Za Fukoa, to su sve vidovi „identiteta“ proizvedeni u diskursima moći. S druge strane, ako je tačno, kao što Fuko tvrdi, da u stvari nema identiteta, onda se postavlja pitanje kako to „ljudi“ mogu da „imaju moć“?³⁵

³⁵ Zapravo je Fukoovo shvatanje moći evoluiralo od proučavanja načina na koje moć države i diskursa vezuje ljude („rani“ Fuko), do tačke u kojoj je moć shvaćena kao tehnika ili aktivnost u kojoj se angažuju pojedinci („kasni“

Nesumnjiva je uverljivost ideje da identiteti nisu fiksirani, da se razlike u moći menjaju u različitim situacijama, da naš život, naša sudbina i moć nisu determinisani sa nekoliko deskriptivnih „činjenica“ o nama kao što su „rod“, „klasa“, „etnicitet“, „životno doba“... Relativnost koju opisuje ova ideja rasvetljava individualne izbore ponašanja i uklapa se u ličniji model sveta. Međutim, ona se takođe uklapa u jedan univerzalan opis sveta fundamentalnih naučnih teorija koje ukazuju da na dubljem nivou stvarnosti, iza reči i stvari, postoje vibracije koje čine opštu potku života u kojoj ništa nije fiksirano a preko koje je sve povezano. Otuda ni ljudi nisu definitivno ograničeni svojim ulogama u društvu, nego ih mogu menjati menjajući svoje identifikacije, svoja ponašanja i odluke i razmenjujući „identitete“ u potrazi za onim koji im najviše odgovara, možda zato što je njihov sopstveni. Ove promene korespondiraju promenama njihove lične ili društvene potke i one pripremaju univerzalnu potku za jedan opštiji preobražaj. Stanovište nalik na ovo prikazuje neonaučna „hipoteza polja“ (McTaggart 2002) koja povezuje nauku sa duhovnošću i shvatanjem sveopšte povezanosti. Ova doktrina „polja“ asocira na drevne koncepte, Istoka i Zapada, po kojima je identitet svega što postoji na fizičkom planu energijski deo celine. Dinamika te celine, koju indoevropski jezici skrivaju upotrebljavajući imena, koja stvaraju privid statičnih identiteta, izražena je u jeziku Hopi Indijanaca tako što se umesto imenica uvek koriste glagoli koji kroz radnje označavaju procesualnu prirodu stvarnosti (Vorf 1979).

Fuko koji od sredine sedamdesetih, do smrti 1984. ideju moći kao „stvari“ zamenjuje idejom primene tehnike). Fukoove ideje o moći razumljivije su kada se porede sa suprotnim idejama. Prema starim modelima, moć se vezivala za stabilne ideje identiteta. Ona je shvaćena kao nešto što drže dominantne društvene grupe (u staroj verziji feminizma, to su muškarci, a kod marksista, vlasnici sredstava za proizvodnju). Fuko to dekonstruiše pokazujući da se moć ne može posedovati kao „stvar“. Moć zato niko ne može „držati“, jer ona nije vezana za specifične identitete (pojedinaca ili grupa). Moć predstavlja nešto što se koristi. Tek kada je u određenim situacijama uspostavi određena grupa ljudi, ona izaziva otpor kod drugih. Ovo shvatanje, koje je impliciralo da „nema identiteta“, razvijalo se kroz feminističku ideju da nema dominantnih grupa, ni njihovog identiteta. Otuda ni žene nisu jedinstvena grupa. Postoje bogate i siromašne žene i one nemaju iste probleme. Međutim, prema nekim mišljenjima feminističke kritike, to je u stvari ubijalo feminizam (i marksizam), a podržavalo dominaciju. Prema drugim uverenjima, to je podstaklo feminističke teorije da postanu realističnije, zanimljivije i kompleksnije (McNay 1992).

Na prvi pogled slična ovim shvatanjima dinamike identiteta jeste mogućnost koju su istakli poststrukturalisti koji su nepostojanost identiteta razumeli kao njegovo nepostojanje. Tako Derida smatra da već to što smo pokrenuti na ispitivanje identiteta treba shvatiti kao pokazatelj njegovog nepostojanja. Prema njegovom mišljenju, da identitet, kao takav, neupitno postoji, ne bi bilo potrebe da tragamo za njim. Međutim, ova težnja za sigurnošću, kao neupitnošću postojanja, vodi kontrakciji mogućnosti da se postojanje shvati kao dijalektičko kretanje i dinamičan odnos komplementarnosti. Otuda Deridino izvođenje nepostojanja identiteta iz nepripadanja ne govori o onom vidu ličnog identiteta čoveka koji je istovremeno i univerzalno ljudski, te se ne može svesti na identifikaciju – političku, ili bilo koju drugu kolektivnu ili personalnu identifikaciju – kao što to Derida čini:

„Političke posledice ne-pripadanja povlače za sobom nepostojanje identiteta. Postoji identifikacija, računa se na pripadnost, ali to samo po sebi podrazumeva da pripadanje ne postoji, da ljudi koji žele da budu ovo ili ono – Francuzi, Evropljani itd., – u stvari, da oni to nisu. I trebalo bi da oni to znaju! Eto zašto niko nikada ne pripada porodici – i zašto porodica u sebi nosi dramatiku, jer ona (porodica, nacija, ljudski rod) nema sopstveni identitet. Ona nikada nije država“ (Derida 2005: 17).

Deridin put teorijski konvergira savremenim oblicima „političke identiteta“ u čijem središtu više nije subjekt, ni identitet autora, kao centralni pokretač društvene prakse. Subjekt saznanja je sada „rekonceptualizovan“, „decentriran“ i podređen „subjektifikaciji“ u odnosu na diskurzivne prakse. Za Hola (Stuart Hall), proces identifikacije je u prednosti u odnosu na pojam identiteta. Identifikacija izvodi značenja iz diskurzivnog i psihoanalitičkog repertoara, bez ograničavanja na njih. To nisu značenja identiteta, smatra Hol, nego nov repertoar značenja koja esencijalistički pojam identiteta pretvaraju u „strateški“ i „pozicioni“ pojam (Hall 1996).

Tako identifikacija predstavlja složeno semantičko polje diskursa koje se konstruiše na prepoznavanju zajedničkog porekla ili svojstava sa drugom osobom, grupom, ili idealom solidarnosti po prirodi i pripadništvu koji se na tim temeljima uspostavlja. Nasuprot naturalističkom, zdravorazumskom jeziku esencijalizovanih identite-

ta, diskurzivni pristup uvodi identifikaciju kao konstrukciju koju smatra za „nikad završen proces u procesu“. Identifikacija nije određena u smislu da se može zadobiti ili izgubiti, održavati ili napustiti. Ona počiva na slučajnosti, mada nije lišena uslovljenosti postojanja koje uključuju materijalne i simboličke resurse. Identifikacija takode nije proces podvođenja, nego artikulacije, obuhvatanja i suturacije³⁶. U njoj uvek postoji neki nedostatak, ili neki višak, te nikada nije potpuno odgovarajuća. Kao i sve ostale prakse označavanja, ona je subjekt igre razlika. Identifikacija predstavlja diskurzivni rad označavanja simboličkih granica tako da je za konstituisanje i konsolidovanje njenog procesa potrebno da nešto ostane izvan.

U psihoanalitičkoj upotrebi identifikacija takode ima veliku semantičku priču. Frojd je naziva prvom emocionalnom vezom sa drugom osobom i izvodi ambivalentnost procesa identifikacije iz konteksta Edipovog kompleksa (s obzirom da se na roditeljske figure gleda kao na objekte ljubavi i frustracije). Identifikacija je „oblikovanje prema drugom“ koje kompenzuje gubitak libidinalnog zadovoljstva iz primarne faze narcizma. S obzirom da se zasniva na fantaziji, projekciji i idealizaciji, njeni predmeti su najčešće ili obožavani ili omraženi. Zbog toga je identifikacija obično potisnuta u nesvesno jer može da vodi u stanje „van sebe“. Ukazujući na razliku između „biti“ i „imati“ drugog, Frojd izvodi identifikaciju iz oralne faze libidinalne organizacije u kojoj se objekt želje asimiluje jelom, a time se istovremeno i poništava. Sve u svemu, teorija identifikacije nije nikakav dosledan, niti koherentan sistem. Postoje različiti, sukobljeni i dezorganizujući zahtevi super ega. Slično je i sa ego-idealom koji je sačinjen od identifikacija sa kulturnim idealima koji međusobno nisu nužno u skladu.

Došlo se dakle do toga da su autori počeli da izjednačavaju identifikaciju sa identitetom. Prema Deridinom shvatanju, na primer, identitet je jedino moguće posredstvom institucija, jer samo institucija (ustanova čiji je paradigmatički primer država) obezbeđuje „usidrenje“ izmičućih značenja reči. Ustanova (institucija) je, dakle, prema Deridi, tu da ustanovi identitet, da osigura ustanovljenje značenja, kao takvog, tj. da obezbedi značenje identiteta. Međutim, iako medijum diskursa vodi u poststrukturalističko razmišljanje, ipak ostaje nelagodnost zbog prenebregavanja toga da institucionalno identifikova-

³⁶ Videti fusnotu 80.

nje ne uzima u obzir unutrašnji, sudbinski smisao koji identitet ima u životu individua i kolektiva i pretvara ga u puku formalnost. „Identitet“ shvaćen na ovaj način, u suštini je besadržajan upravo zato što je potpuno otuđen od onog iskonski intuitivnog ljudskog traganja za „autentičnošću“ i „suštinom“ sopstvenog postojanja, a to podrazumeva simboliku i doživljaj „sebe“ koje je u osnovi bića. Utoliko identitet nije moguće prosto zameniti identifikacijom. To nije pokušavao da učini čak ni moderni racionalizam.

Postmodernizam je išao dalje u pokušaju da konceptu identiteta odrekne stabilno „sopstvo“ čije jezgro odoleva vremenskim promenama u procesu samoidentiteta. Preneseno na teren kulturnog identiteta, to je značilo odricanje da zaista postoji ikakvo „kolektivno sopstvo“, već da su sopstva uopšte površna i veštački nametnuta, i da su ljudima zajednička samo zbog zajedničke istorije, ili predaka, koji služe da im se stabilizuje kultura pripadnost.

Ovaj poststrukturalistički diskurs „identiteta“, koji je sveo identitet na identifikaciju, vodi dramatičnom poništavanju cele istorijske potrage za identitetom. Makar ova potraga bila „samo“ simbolična, pa čak i uzaludna, ipak nijedan smrtnik ne može da o tome kompetentno sudi. U krajnjoj liniji, sva ljudska stanovišta samo su uverenja koja počivaju na veri, a „kakva je vera – takav je i život“. Samo postojanje svesti o tome da se na različitim nivoima i u različitim oblicima, kroz istoriju uvek odvijala potraga za identitetom, pružajući subjektima utehu duševnog ispunjenja, može da joj omogući poštovanje i priznavanje smisla njenog postojanja. Prelamajući se kroz različite aspekte bića čoveka, kao predstavnika svoje vrste i roda, i kao ličnosti sa različitim „ja“, potraga za identitetom, kao integrisanim sopstvom, može da bude prepoznata kao spiritus movens postojanja.

The first part of the book is devoted to a general introduction to the theory of the firm. It discusses the basic concepts of production, cost, and profit, and the role of the firm in the economy. The second part of the book is devoted to the theory of the firm in a more detailed way. It discusses the theory of the firm in a more detailed way, and the role of the firm in the economy. The third part of the book is devoted to the theory of the firm in a more detailed way. It discusses the theory of the firm in a more detailed way, and the role of the firm in the economy. The fourth part of the book is devoted to the theory of the firm in a more detailed way. It discusses the theory of the firm in a more detailed way, and the role of the firm in the economy. The fifth part of the book is devoted to the theory of the firm in a more detailed way. It discusses the theory of the firm in a more detailed way, and the role of the firm in the economy. The sixth part of the book is devoted to the theory of the firm in a more detailed way. It discusses the theory of the firm in a more detailed way, and the role of the firm in the economy. The seventh part of the book is devoted to the theory of the firm in a more detailed way. It discusses the theory of the firm in a more detailed way, and the role of the firm in the economy. The eighth part of the book is devoted to the theory of the firm in a more detailed way. It discusses the theory of the firm in a more detailed way, and the role of the firm in the economy. The ninth part of the book is devoted to the theory of the firm in a more detailed way. It discusses the theory of the firm in a more detailed way, and the role of the firm in the economy. The tenth part of the book is devoted to the theory of the firm in a more detailed way. It discusses the theory of the firm in a more detailed way, and the role of the firm in the economy.

II Identitet, ipseitet, osoba, sopstvo

Iako je traganje za samosaznanjem postojalo i ranije, obično se kao početak modernog doba smatra Dekartovo zasnivanje *Cogita* u *Meditacijama* i uključivanje „sebe“ u istorijski tok filozofskog mišljenja. Ranija takva traganja poznata su nam preko arheoloških nalaza, očuvanih umetničkih predmeta, ili zapisa o usmenim predanjima koja ukazuju na inicijacijska svojstva mitova drevnih kultura³⁷. Oni su svedočanstva ključnih koraka na arhetipskom putu samosaznanja. Filozofija je inicijalno predstavljala nastavak tog drevnog pristupa kao što se vidi iz reči prvobitnog „ljubitelja mudrosti“, Sokrata, koji je kao glavna ličnost Platonovog filozofskog poduhvata kroz reči ovekovečio uklesanu poruku Delfskog proročišta: γνοση σε αυτον (saznaj sebe). Tom porukom je prenet imperativ drevnih vremena o važnosti traženja svog suštinskog identiteta – *sopstva*, jer se smatralo da se tim putem može saznati sve. Tokom istorije, problem traženja sebe bio je prevođen u različite misaone koordinate da bi sa modernošću postao poziv subjektu na određivanje „ličnog identiteta“.

Tako se problem identiteta javlja kao nit vodilja u istorijskom filozofskom tkanju koje je sačinjeno od stalnih preobražaja njegovih značenja. Istorijske promene smisla traganja za identitetom izražavale su se u promenama akcenta filozofskih interesovanja. Tokom aktualizovanja različitih aspekata problema identiteta ova promena se odvijala od „sopstva“ ka „egu“ (Delruelle 2004), stvarajući istoriju modernosti. Inače, problemi identiteta odražavaju epistemološke preobražaje pogleda na svet, koji su povezani i sa promenama sveta kao prirodno-istorijske celine koja pored subjektivnih iskustava obuhvata i intersubjektivno okruženje.

Istorija modernog mišljenja obeležena je nastojanjima da se razume identitet onoga što jeste „stvarnost“ u svim njenim aspektima i oblicima, kao i identitet subjekta koji poima tu „stvarnost“. Utoli-

³⁷ Premda su ove kulture od samih početaka antropologije klasifikovane kao „primitivne“ i na taj način gumute u podređeni položaj u odnosu na materijalno razvijene moderne kulture, ima antropoloških uvida koji pokazuju da su drevna znanja bila daleko istančanija u oblicima samosaznanja nego što moderna materijalistički orijentisana racionalnost može da pojmi.

ko identitet subjekta predstavlja posrednički plan bića koje reflektuje preobražaje identiteta sveta i posebnih (individualnih i kolektivnih) identiteta u njemu. Na taj način, pitanje identiteta obuhvata sve nivoe i vrste identiteta, počev od ontološko-epistemološkog identiteta bića i svesti, koji odgovara univerzalnoj strukturi makro i mikro sveta i uključuje čoveka, odnosno individualni lični identitet od kojeg polazi konkretno ljudsko iskustvo, koje se razvija preko posebnih identiteta različitih kultura i društvenih grupa da bi se suočilo sa globalnim identitetom ljudske vrste.

Filosofija idealizma je pojmla identitet kao poistovećenje sveukupnosti sveta i svesti o toj sveukupnosti. Pre ustanovljenja naučnih disciplina, filosofija je smatrala za svoj poziv to razmišljanje o sveukupnosti sveta koja proističe iz Apsoluta u kojem je Sve-Jedno-te-Isto (samoidentično). Otuda ontološki potencijali identitetskih odnosa „svesti“ i „stvarnosti“ pretpostavljaju *meta-fizički* identitet između „bića sveta“ i „duha vremena“ ispoljenog u kretanju „duša i duhova“ konkretnih kultura i individua koji omogućuju različita ispoljavanja Bića kao onoga što jeste (*Ens, Entis*) jedan sveopšti Entitet. Odnos „reči i stvari“ (Fuko 1971) iz kojeg je iščezlo Biće odgovara „istini“ koja je *meta-forična*. To je jedan od uvida u istoriju pojma koju sačinjava mnoštvo fenomenoloških i logičkih ciklusa preobražaja.

Sa nastupanjem modernog doba mišljenje se pretakalo u različita konkretna traganja nalazeći svoj izraz u svim vidovima umetnosti i književnosti, koje su bitne preobražaje psihe hvatale upečatljivije nego psihološka proučavanja. To pokazuje analiza književnosti, kakvu je dao Triling (Lionel Trilling), ali i tumačenja istorijskih promena i preobražaja raspoređenih u različite oblasti interesovanja, u „nadležnosti“ ekonomskih i političkih nauka, sociologije, kulturologije, antropologije i humanističkih disciplina. Osnov razmišljanja je u svim tim oblastima uvek imao dodira sa problematikom identiteta.

To se odnosi i na interesovanja filofske antropologije koja su se prelamala u istraživanjima „ljudske prirode“. Ona je na taj način pratila različita shvatanja identiteta čoveka koja su povezana sa shvatanjima smisla ljudske vrste i mogućnostima univerzalnih vrednosti. Kao i u drugim poljima istraživanja i ovde je racionalna logika neprotivrečnosti dovela do suprotstavljanja međusobno isključujućih ideja.

Ideja o univerzalnosti vrednosti suprotstavljena je konceptu kulturnih i moralnih razlika. Iskustvo različitih kultura stvara ambivalenciju spram te ideje i dovodi u sumnju zainisao o suštinskoj i univerzalnoj ljudskoj prirodi.

Kada se posmatra komparativni presek različitih kultura i različitih epoha, različite kulturne vrednosti ispoljavaju se kroz mnoge detalje, pretpostavke i ideje. Ipak, udubljivanje ispod površinskih slojeva različitosti dovodi do otkrića da sve te razlike i nisu toliko bitne, jer nam dileme proistekle iz različitih okolnosti u osnovi izgledaju bliske kao da razlike ni ne postoje. Triling je smatrao da nas to navodi da učenja o kulturnoj uslovljenosti i relativnosti vrednosti smatramo površnim, da ih stavimo u zgrade kako bismo pokušali da proniknemo u ono što se nalazi *ispod* razlika koje su na površini slike (Triling 1990: 14).

To što se nalazi ispod pojava različitosti nekada je bilo označeno kao podležća supstanca sveta, nerazdvojiva od svesti subjekta (podmeta) koji je podloga samosvesti. Usmeren spolja, konkretizovan oblik ove svesti oblikuje „sliku sveta“ određenu „pogledom na svet“, koji je izraz vrednosti i uverenja subjekta. Tako sam pogled određuje kakva će biti projekcija slike sveta. Triling je s pravom ukazao na to da se ova povezanost između pogleda i slike obično ne primećuje i da se tek nakon nesporazuma i rasprava počne primećivati da su svojstva nekog viđenja sveta, za koja se prethodno pretpostavljalo da su „zdravorazumska“, te dakle zajednička svim ljudima, u stvari samo poseban izraz neke određene kulture.³⁸

Različitosti pogleda na svet počnu da se uviđaju tek kada se pojave nesporazumi i tada rasprave ispadnu neizbežne. Razgovor o razlikama je svakako neophodan, kako s obzirom na različita stanovišta, tako i s obzirom da prostor između „subjektivnog“ pogleda i „objektivne“ slike sveta. Ovaj prostor ukazuje na izvor problema identiteta, ali može i da proširi svest o postojanju njihovih dubinskih povezanosti.

³⁸ Ubedenje da su posebne kulturne odlike – univerzalne, stvara „etnocentrizam“ koji je, na individualnom planu, srodan egocentrizmu. Uopšteni, ovi centrizmi odgovaraju antropocentrizmu – pogledu na svet prema kojem „čovjek“ sve na svetu podređuje sebi smatrajući da tako treba s obzirom na svoju „centralnu ulogu“.

Pored mogućnosti posmatranja iz različitih spoljašnjih uglova, identitet se može tumačiti i na osnovu modaliteta individualnog postojanja koji su povezani sa unutrašnjošću osobe. Od modaliteta individualnog identiteta, osnovni su: „subjekt“, „osoba“, „ja“ i „sopstvo“, koji se međusobno prate, prepliću i mestimično izjednačuju i poistovećuju.

Uviđanje da je identitet osobe kulturno uslovljen (ili čak kulturno iskonstruisan), postoji paralelno sa uvidom da postoji i aspekt identiteta koji je nezavisan od kulture i njenih (relativnih) vrednosti. On se obično vidi u refleksivnoj sposobnosti subjekta koja predstavlja univerzalnu strukturnu osobinu svakog čoveka. Nasuprot tome, status subjekta (bilo da je shvaćen „supstancijalno“ ili „konstruktivistički“ – što odgovara ontološkom i epistemološkom statusu sopstva, odnosno, diskurzivnom statusu „ja“ identiteta), uslovljen je lingvističkom strukturom koja se bez sumnje može smatrati kulturno određenom.

Dualističko stanovište koje shvata da je um nešto različito i odvojivo od tela smatra se zdravorazumskim, iako tzv. „zdrav razum“ obično nesvesno preko jezika uključuje upotrebu kompleksne kulturne organizacije (Vorf 1979: 41). Ipak, izgleda da pojmovi „duha“ i „duše“ proističu iz opšteg shvatanja da se ljudi pored tela sastoje i od nečeg nematerijalnog i metafizičkog, što predstavlja osnovu svesti, uma, mišljenja i ličnosti. Uobičajen dualistički pogled na um kao na nešto metafizičko, smatra da duša upravlja telom koje iz fizičkog sveta generiše čulne sadržaje koje osćamo. Interakcija tela i uma se smatra dvosmernom, a njihova proporcija i kombinacija u osobi čini finese razlika između duše i duha.

Na izvestan način dihotomija subjekt–objekt proističe iz same strukture uma tako da je dualizam koji ta struktura iziskuje zaista univerzalan.³⁹ Modernistička epistemologija je dihotomiju subjekt–objekt

³⁹ O univerzalnosti dualizma možemo se osvedočiti ako posmatramo neka potpuno različita kulturna shvatanja, kao što je na primer stanovište zen-budizma. Zen-budizam, naime, govori o buđenju svcopšteg duha (buddha) dokidanjem svakog pojmovnog mišljenja jer ono neizbežno vodi u dualizam. Tako Huang Poovo *Učenje o prenošenju duha* poručuje da „Čim se pojave misli, ili oseti, odmah upadate u podvajanja. (...) Čim ustanoviš određeno učenje, već si upao u dualističko mišljenje“ (Po 1986: 41). (...) (Otuda) „ne postoji učenje (o prosvetljenju) koje bi se moglo rečima iskazati“ (44). (...)

iskoristila za konstituisanje sasvim posebnog pristupa identitetu onoga što jeste. Međutim, može biti da je do toga došlo, ne toliko zbog dualizma, koliko zbog materijalističko/fizikalističke redukcije modernističkog shvatanja stvarnosti. Inače, teorijski gledano, pored mogućnosti izbora dihotomije subjekt–objekt iz koje se izvodi dvojstvo uma i tela, postoje još dve mogućnosti izbora. One se odnose na dvojak mogućnost redukovanja dihotomije svesti i stvarnosti – idealističko/spiritualističku ili materijalističko/fizikalističku – ali, zbog same prirode pojmovnog mišljenja, ta redukovanja takođe nose probleme.⁴⁰

Izbor fizikalističkog redukcionizma, koji je prihvatila moderna naučna kultura u prevladavanju dihotomije svesti i stvarnosti, imao je razne posledice koje sa stanovišta duhovnih ljudskih vrednosti izgledaju destruktivno – od naivnih objektivističkih epistemologija (empirizma i logičkog pozitivizma) do društvenopolitičkog atomizma i ispoljavanja slabosti ugovornog aspekta političkih teorija, dešavao se proces apsorbovanja sopstva i pojačavanja ega (i egoizma). Ipak, sama dihotomija subjekt–objekt i iz nje izvedena značenja individualnih svesti i ličnog identiteta nije to prouzrokovala, nego redukcionizam koji je izostavio duhovnu dimenziju identiteta.

„Duh je buddha a prestanak pojmovnog mišljenja je put“ (49). „Spoznaj jedino prirodu svog duha u kojem nema ni sopstva ni drugih i tada ćeš u stvari biti buddha!“ (50). (...) „stoga je zapisano: ‘Za trenutak kada se shvata jedinstvo duha i ‘supstancije’ koja konstituiše stvarnost doista se može reći da izmiče opisu“ (...). „Ako čak ni sopstvo nema objektivnu egzistenciju, koliko je tek manje ima sve drugo!“ (...) „Zavaravaš sebe objektivnim pojmovima zbog toga što nisi doznao šta je istinski duh.“ (52). (...) „Očigledno je da pojmovi uma i vanjski opažaji podjednako zavaravaju... Postoji samo sveopšti duh koji ... ne sadrži takvu dvojnost“ (57).

⁴⁰ Izbor stanovišta koja ukidaju dualizam uma i tela može, dakle, u osnovi imati 1) duhovni princip – što predstavlja rešenje idealističke filosofije, prema kojoj su fizički objekti neka vrsta iluzije uma, način govora o idejama; ili 2) materijalni princip – što je fizikalističko rešenje, prema kojem ne postoji duša, nego samo tela koja mogu raditi svakakve stvari; ili se 3) materija i duh mogu shvatiti kao dva različita pogleda na istu podležeću stvarnost koja nije ni samo fizička, ni samo mentalna, nego je obuhvaćena kombinacijom obe strane, što je izraženo, na primer, pojmom energije.

Moderno pozitivističko opredeljenje dovelo je do iščezavanja rasprava o svesti koje je imala klasično orijentisana filosofija uma. No, njima se nisu vratili ni „postmodernisti“ omogućujući time nastavak posledica fizikalističkog redukcionizma, iako su njihova odbacivanja svesti imala različita polazišta. Pretpostavljajući da je dihotomija subjekt–objekt upravo „proizvod modernosti“, postmodernisti su otišli dalje dovodeći u pitanje ideju da se kroz odvojena tela, kao kroz „objekte“, zaista „predstavljaju“ odgovarajući „ego-subjekti“. Paralelno su u okrilju nauke kognitivni teoretičari izrazili „metaforu kompjutera“ na koju su redukovali „mentalno“ kao na nešto što naučno objašnjava „fizičko“ prema „računarskom modelu“. U istom duhu je protumačen pojam „svesti“ kao puki epifenomen nesvesnih procesa (u mozgu).

Tako je došlo do zanemarivanja nastojanja generacija tradicionalno orijentisanih filozofa da razumeju one aspekte ljudskog uma koji nisu analogni funkcionisanju mehaničkih sistema. Međutim, skepsa prema „mehaničkim“ i „fizičkim“ aspektima nesvesnih supstrata, u koje spadaju i računari, konačno je ipak dovela do preispitivanja i redefinisavanja koncepta svesti. Novo tumačenje svesti, koje podržavaju savremeni neuronaučnici, prevazilazi mehanicistički pogled na svet i njegove nefunkcionalne oblike u koje spadaju reprezentativna i naivna empiristička epistemologija, teorija odraza, atomistički individualizam i uzajamno nesamerljivi jezici koji opisuju subjektivne i objektivne dimenzije postojanja.

Hermeneutika ipseiteta

Jednu mogućnost sagledavanja problematike identiteta koje nije neposredno usredsređeno na fundamentalnu dihotomiju subjekta i objekta, jer je primarno okrenuto tumačenju i analizi jezika, pruža studija Pola Rikera (Paul Ricoeur) *Sopstvo kao drugi* (Riker 2004). To je svojevrstan poduhvat filozofskog premošćavanja vremenski i tematski različitih pristupa filozofskom problemu identiteta koje pod okrilje „hermeneutike sopstva“ smešta ispitivanje koje kulminira u težnji da osvetli ontološke implikacije identiteta. To, po Rikeru, uključuje različite načine i vrste bivstvovanja sopstva, kao i artikulisanje pitanja

preko kojih se sopstvo određuje. Rikerova metodologija se zasniva na refleksivnoj analizi neposrednog položaja subjekta, koja vodi do kontrastiranja „ličnog“ i „narativnog“ značenja identiteta, odnosno, *istosti* i *ipseiteta* i završava u dijalektici ipseiteta i alteriteta, tj. drugosti.

Ideju „sopstva“ Riker je filozofski razvio transcendiranjem izražajne specifičnosti jezika i ukazivanjem na različite specifičnosti svetskih jezika. U tom pogledu on je imao u vidu nasleđe filozofije subjekta koje je ostavilo nerazrešen sukob oko ideje *Cogita*. Prema Rikeru, suštinski je bitno – bez obzira na način na koji je formulisan subjekt, empirijski ili transcendentno, apsolutno ili relativno – da „paradigmatične filozofije subjekta zahtevaju nadopunu intersubjektivnošću“ (Riker 2004: 12). Ta „nadopuna“ za Rikera znači osnovu za objašnjavanje dinamike vrednosti i morala u hermeneutici sopstva i drugih.

Riker, pre svega, svoju hermeneutičku ontologiju sopstva nastoji da smesti između „uzdizanja“ i „unižavanja“ *Cogita*. On objašnjava Dekartov identitet kao „identitet istog“, koji izmiče permanentnoj promeni u vremenu, a samim tim i kulturnim uslovljenostima. Dekartov *Cogito* je trenutna, zato subjekt koji meditira ima sasvim drugačiji status, nego „narativni subjekt“ konkretne istorijske individue.

Subjektivnost koja postavlja sebe kroz refleksiju o sopstvenoj sumnji svodi se na čin mišljenja i zato nema sigurno usidrenje. Zbog toga Dekart ima potrebu da se pozove na Boga kao utemeljitelja izvesnosti. Međutim, time, kako ističe Riker, „prva istina“ *Cogita*, gubi vrednost „prvog temelja“ i zato se *posle Dekarta problematika sopstva udaljava iz filozofije* – Spinoza nalazi utemeljujuću vrednost u beskonačnoj supstanci. Nakon toga su idealistički filozofi, poput Kanta, Fichtea i Huserla, ponovo shvatili *Cogito* analogno sa „samozasnivajućim osnovom“. Oni su tako uzdigli problem sopstva, ali su izgubili vezu sa konkretnim subjektom što je, smatra Riker, „zastrašujuća alternativa i prevelikna cena koju je Dekart stavio modernom dobu“ (Riker 2004: 18).

S druge strane, zasnivajuća pretenzija filozofije vodi uništavanju *Cogita*, što Riker vidi kroz skrivene jezičke i retoričke strate-

gije unutar filozofskog diskursa. On se poziva na poznato Ničeovo obelodanjivanje sprovođenja ovih skrivenih jezičkih strategija u ime neposrednosti refleksije. Niče je čitavu filozofiju dovodio do retoričke dekonstrukcije tako što je iz figurativne suštine jezika izveo „istinu“ kao „laž“⁴¹. Time je Niče, prema mišljenju Rikera, i sopstvenu filozofiju podveo pod „paradoks obmanjivača“ koji prati zasnivanje Dekartovog *Cogita*, a čija je ideja u tome da nije moguće odgonetnuti prisustvo iluzije (2004: 20). To se u jeziku manifestuje tako što jezik nema referencu u nekom neobmanjivačkom jeziku, pa je dakle jezik uvek jezik obmanjivača. Nije moguće napraviti izuzetak, tako da i sam *Cogito* potpada pod dejstvo „zloduha obmanjivača“ koji ne može da ima nekakav „instinkt za istinu“. Na taj način se, kaže Riker, izvesnost mislećeg postojanja, kao formalna stvarnost ideja i onoga što ona predstavlja, uništava posredstvom „tropološke redukcije“⁴².

Tako Ničeovu sumnju Riker naziva „hiperboličkom“ jer ide dalje od Dekartove i principijelno razara *Cogito*, ne samo u odnosu na mogućnost razlikovanja sna od jave, nego i laži od istine. Nasuprot pozitivizmu, za Ničea ne postoje činjenice, postoje samo tumačenja. U tom smislu, u hiperboličkoj sumnji i samo „ja“ predstavlja jedno tumačenje. „Ja“ nije inherentno *Cogitu*, već predstavlja „pod-metanje“ supstance ispod *Cogita*, odnosno stavljanje nekog uzroka iza njega.

Ovu ideju nalazimo i kod Hajdegera u njegovom tumačenju inauguracije moderne filozofije pojavom koncepta subjekta, preko kartezijanskog *Cogita*. Hajdeger je tvrdio da je središnji ontološki koncept antičke i srednjovekovne filozofije samo prenet i primenjen na posebno ljudsko biće, na čovekovo „ja“. Prema njemu, ontološki koncept subjekta, izveden iz grčkog *hypokaimenon*, bio je povezan sa *supstancom*, kao podlogom koja se nalazi ispod. Tom ontološkom

⁴¹ Riker ilustruje preteranu žestinu Ničeovog „obelodanjivanja istine kao laži“, odnosno, „pokretnih metafora, metonimija, antropomorfizama, ukratko zbir ljudskih veza koje su poetski i retorski bile uznesene, prenesene, ukrašene, i koje nakon duge upotrebe izgledaju nekom narodu kao učvršćene, kanonizovane i obavezne: istine su iluzije za koje se zaboravilo šta su...“ (Niče 1984: 79).

⁴² Ovaj naziv aludira na ogled Pola de Mana „Retorike tropa“ (Man 1979: 103–118; navedeno prema: Riker 2004: 11).

konceptu je, još od Aristotela, primarna uloga bila da tumači značenje onoga što jeste, odnosno, značenje „biti“, čije je primarno značenje „biti supstanca“. Ono što supstanca podržava, čemu je podloga jesu njena svojstva, ili predikati. Tako, prema Hajdegeru, koncept supstance–subjekta predstavlja ključ zapadne metafizike ili ontologije, kao pokušaja filosofije da izađe na kraj s bićem bića.

Smatrajući da neutemeljenost zapadnog mišljenja počinje s latinskom verzijom pojma Bića, koja dolazi na mesto grčke, Hajdeger je istakao vezu između gramatičke strukture subjekt–predikat i metafizičkih odnosa supstancija–akcidencije. U *Bitku i vremenu* (Heidegger 1985), to se povezuje s prisustvom, čija je najvažnija primena na „tubitak“ („tu-biće“ kao prisustvo ljudskog bića) do koje dolazi s modernošću. Međutim, umesto da s ovim okretanjem subjektu ontologija interpretira koncept bića u odnosu na način postojanja subjekta, kao primera entiteta, stari ontološki problem zapadne metafizike se prenosi na subjekt (Carr 1999).

Od Ničeove kritike *Cogita* počinje, međutim, da izgleda da „ja“ u stvari predstavlja „puku gramatičku naviku, naime onu da se svakom delovanju pridoda neki delatnik“ (Riker 2004: 22), zbog čega je traženje izvesnosti ovog „ja“ promašaj. Ničeova hipoteza da je „subjekt (pod-met) – mnoštvenost“, koju dozvoljava ovakvo njegovo shvatanje, Riker smatra posledicom takvog traženja izvesnosti kao apsolutne zaštite od sumnje, zbog koje „ništa ne može da odoli ni najfantastičnijoj hipotezi“ (Ibid). Međutim, *ideja „subjekta kao mnoštva“* daleko je od toga da mora biti shvaćena kao fantastična. Naprotiv, u kontekstu modernih disocijanja različitih „ja“, o čemu svedoče psihijatrijska iskustva šizofrenije „podeljenih ličnosti“, Ničeova hipoteza o mnoštvenosti subjekta izgleda plauzibilno.

Za Rikera, subjekt je singularan, premda iz zasnivanja hermeneutike sopstva, vidimo da je „filosofija subjekta ‘atopos’, dakle, bez osiguranog mesta u diskursu“ (Ibid.: 23). Riker nastoji da hermeneutici sopstva pribavi epistemičko i ontološko mesto „s onu stranu alternative *cogita* i anti-*cogita*“ za šta mu služi fragmentarno „propuštanje“ kroz analitičku anglosaksonsku filosofiju jezika. Ne zbog, kako kaže, „apriorističke volje uzajamnog prilagođavanja dvaju tradicija koje su veoma strane jedna drugoj“, već zato što mu „zaobilazni put“ analitičke filosofije izgleda obećavajući za „hermeneutiku koja se karakteriše

indirektnim statusom položaja sopstva“ (Ibid.: 23–25). Drugim rečima, povratak identitetu znači, za Rikera, povratak na pitanje o onome *ko* govori ili o kome (o čemu) se govori. Takođe, budući da se pitanje identiteta odnosi na nosioca delovanja (posebno kada se govorni činovi govornika uzmu kao delovanje), to se tu uvršćuju i pitanja: *ko* govori? i *ko* deluje? Međutim, analitička teorija delovanja, za razliku od hermeneutičke, ne može do kraja da isprati vraćanje na pitanje: ko je nosilac delanja? – smatra Riker koji ističe prednost indirektno analize hermeneutike sopstva nasuprot neposrednom zahtevu *Cogita*.

U tački presecanja ovih dveju različitih filozofskih tradicija, analitičke i hermeneutičke, pitanje identiteta osobe koji je „vremenit“ i „narativan“, Riker dovodi u vezu sa „ličnim identitetom“ stavljenim u funkciju „objektivnih kriterijuma identifikovanja“. Nadmetanje ovih tradicija Riker podvrgava dijalektici između identifikujućeg identiteta – *iden* i vremenitog identiteta – *ipse* koji obelodanjuje *refleksivni karakter sopstva* dolazeći time do karakteristike *samog* sopstva. U daljem sledu refleksije subjekt ispričanog (narativnog) delovanja izjednačava se s pojmom čovčka, koji *deluje* i *trpi* a koji hermeneutika sopstva razvija do etičkih i moralnih određenja delovanja. To je poslednji „zaobilazni put“, kojim se kreće hermeneutika sopstva razvijajući analizu i refleksiju *sopstva* i *drugosti*.

Prema Rikeru, *sopstvo* i *ja* imaju suprotstavljena značenja. Naime, posredna operacija povratka *samom sebi*, kojoj prethodi analiza i refleksija, dijametralno se suprotstavlja neposrednosti „ja jesam“ – *Cogita* koje se uspostavlja ili svrgava, a posebno se suprotstavlja ambiciji poslednjeg *utemeljenja* što objašnjava fragmentaran i polisemičan karakter refleksivne analize kojoj je inherentna višeznačnost. Ova višeznačnost je uslovljena već samom problematikom sopstva koja podrazumeva različite načine izricanja pitanja: *ko?* – *ko* govori?, *ko* čini?, *o kome* se priča?, *ko* je odgovoran? Ovi načini postavljanja pitanja o sopstvu posledica su slučajnosti gramatičkih podela, govorne upotrebe i istorije filozofski postavljenih pitanja, a fragmentarne vidove diskursa koji otuda proizlaze povezuje u određeno tematsko jedinstvo briga za *ljudsko delovanje*.

No, ovo jedinstvo ne znači da je ijedno od značenja mogućih termina referencije prvo i utemeljujuće, jer nema krajnjeg utemeljenja. Ovu tezu Riker neumomo pokušava da objasni ponavljajući je

kroz sve aspekte analize i refleksije. Središnja ideja mu je da zasnivajuću ambiciju filosofije *Cogita* preobrazi tako što će ontologiji dati narativni „pečat raznovrsnosti smisla“. To je, prema njegovom shvaćanju, značenje prevrednovanja značenja bivstvovanja, koje je bilo žrtvovano bivstvu-supstanciji, sudeći po resursu svedočanstava ontologija prošlosti. Riker smatra da njegovo hermeneutičko prevrednovanje značenja bivstvovanja (u pluralitetu), kao *čina* i *moći*, otvara prostor varijacijama smisla i sprečava da se *ontologija čina i moći* zatvori u tautologiju.

Budući da višeznačnost hermeneutičkog zasnivanja sopstva i drugosti nema stabilno značenje, shvaćanje izvesnosti poprima ovde sasvim drugačije značenje – to je izvesnost „posvedočenja“:

„(P)osvjedočenje određuje način izvjesnosti na koji može pretendovati hermeneutika ne samo u odnosu na epistemičko uzdizanje *Cogita* počev od Dekarta, nego i u pogledu na njegovo unižavanje, kod Ničea i njegovih nasljednika. (...) Posvjedočenje se na fundamentalan način suprotstavlja pojmu *episteme*, nauke uzete u smislu posljednjeg i samozasnivajućeg znanja. Posvjedočenje se zaista ponajpre pokazuje kao jedna vrsta vjerovanja. Ali to nije jedna doksička vjera (...) Dok doksička vjera ulazi u gramatike onog „vjerujem da“, posvjedočenje proizilazi iz onog „vjerujem u“. Na taj način se ono približava svjedočenju (...) Ovdje se ne možemo pozvati na neku višu epistemičku instancu od vjere ili, ako se više voli od *pouzdanja* koje se povezuje s trostrukom dijalektikom refleksije i analize, ipseiteta i istosti, sopstva i drugog od sopstva“ (Riker 2004: 28).

U ovom pogledu odnosa prema veri Rikerovo „posvedočenje“ ide dalje od Hajdegerovog shvaćanja otkrivalačke strane istine, mada sam Riker kaže da je u dosluhu s Hajdegerovim *Bitkom i vremenom* (Ibid.: 312). Ipak, za Hajdegera, „tu-biće“ samim mišljenjem „Bića“ dovodi u vidokrug fenomen istine. Sam odnos istine bića i znanja o njemu Hajdeger smatra za dubinsko povezivanje subjekta s onim što jeste i to se očituje u povezivanju „tu-bića“ s Bićem posredstvom Istine koja je *otkrivanje*:

„Samo mišljeno biće pokazuje se *onakvo* kakvo je samo po sebi, to jest, otkrito biva, da je *ono* u svojoj identičnosti, *onakvo* kakvo je *ono* biće pokazano u iskazu. Ne uspoređuju se predodžbe, ni među sobom niti u *odnosu* na realnu stvar. (...) *Potvrđivanje* znači: *sebe-pokazivanje bića u istosti*. (...) Iskaz je *istinit* znači: on otkriva biće samo po sebi. (...) Istina dakle nipošto nema strukturu nekog podudaranja između spoznavanja i predmeta spoznavanja u smislu prispodobe jednog bića (subjekt) drugomu (objekt). Istinitost je kao Biti-otkrivajuće ontološki je pak moguća samo na temelju bitka u svijetu“ (Heidegger 1985: 248-249).

Ovim otkrivajućim pogledom na istinu Bića, Hajdeger je odredio svoje traganje za večnim ontološkim problemom identiteta bića i znanja smatrajući nedovoljnim alternativne kategorije Diltaja i Šelera u prevazilaženju ovog problema. Naravno, ni sam Hajdeger nije našao zadovoljavajuće rešenje problema: postoji li mogućnost nedvosmislenog odgovora na pitanje identiteta onoga „šta jeste“.

Riker govori i o ontološkoj povezanosti posvedočenja sa subjektom, kada kaže da je „ono posvjedočeno u krajnjem smislu sopstvo“ (Ibid.: 310), sopstvo koje se istovremeno nalazi u razlici prema istosti i u dijalektičkom odnosu prema drugosti. Riker smatra da je jedan od izvora posvedočenja kartezijanski odnos prema obmanjivačkom Bogu tako da se posvedočenje ne udaljava mnogo od problema obmane i zasnivanja prve istine *Cogita*. Razlika je što „ono što posvjedočenje za sebe ne zahtijeva to je karakter jemstva (...) koje konačno upija istinoljubivost u istinu u jakom smislu samozasnivajućeg teorijskog znanja“ (Ibid.: 28–29). Posvedočenje bez utemeljenja stalno postoji pod pretmjom sumnje ali, s druge strane, u-verljivost posvedočenja je i jedino pribežište od sumnje.

Ukoliko se delovanje smatra tematskim jedinstvom ispitivanja, posvedočenje se, prema Rikeru, određuje kao izvesnost da smo to *mi sami* koji delamo i trpimo. Otuda je posvedočenje u osnovi „posvedočenje *o sebi*“ koje predstavlja „poslednje pribežište“ – to je izvesnost samoposvedočenja koja predstavlja zaštitu na svim nivoima – jezičkom, praktičnom, narativnom, preskriptivnom – zaštitu od toga da se pitanje *ko?* zameni pitanjem *šta?* ili pitanjem *zašto?* (Ibid.: 29).

Izvesnost posvedočenja je i osećaj sigurnosti i pouzdanosti koja potiče iz uverljivosti. Uverljivost posvedočenja povezuje verovanje (*vere u*) sa poverenjem:

„Povjerenje će biti naizmenično povjerenje u moć govora, u moć činjenja, u moć da se prepozna lik priče i najzad u moć da se odgovori“ (Ibid.: 29).

Kao da se ovde svuda može dodati reč „ispravno“ (... poverenje u moć *ispravnog* govora, u moć *ispravnog* činjenja...), mada je i tada u pojmu ispravnosti prisutna dvostrukost značenja istine kao identiteta (*idem*) koji predstavlja racionalnu tačnost, i istine kao suštine koja predstavlja snisao identiteta (*ipse*) i koja nosi sadržaj priče koja je nekada teško racionalno doseći. Zato Riker i kaže da se ima u vidu da pojam *odgovora* kao *poziva* stoji ne samo spram *pitanja*, nego spram *poziva*. Pri čemu i sam pojam poziv ima značenja u rasponu od poziva u direktnom obraćanju, do poziva na odgovarajući način postojanja.⁴³

Značenje posvedočenja se kod Rikera takođe pretvara u *svedočenje* koje uključuje moralnu svest, odnosno, *savest* i odnosi se na etičku dimenziju sopstva. Rikerovo etičko razvijanje hermeneutike sopstva korisno je za dalje razumevanje problematike identiteta koja se tiče identiteta kolektiva koji je povezan sa intersubjektivnošću. Međutim, pre nego što dođemo do toga potrebno je utvrditi ono manje složeno značenje identiteta, koje Riker povezuje s pojmom identifikovanja na osnovu kojeg drugi saznaje o čemu nameravamo da govorimo. To je potrebno podvući zbog toga što je za Rikera, pojam osobe (ličnosti) samo identifikovani entitet, „nešto“ što se tek malo razlikuje od stvari, a što je daleko od samosvesne uloge subjekta koji može rećima da identifikuje sebe samog.

⁴³ Riker se ovim problemom bavi u drugom spisu koji se tiče odnosa religije i filosofije, koji je, kako kaže, u knjizi *Sopstvo kao drugi* izostavio. To se odnosi na njegova predavanja iz 1986. koja proizlaze iz biblijske hermeneutike čiji je projekat izložio u knjizi *Od teksta ka delovanju*. U prvom poglavlju, pod nazivom „Sopstvo u ogledalu Svetih pisama“ on se služi metodom Fraja (Nortrop Frye) (Fraj 1985), pitajući se o vrsti pouka „kao poziva bez prinude“ koje zrače iz simboličke mreže istkane u jevrejskim i hrišćanskim biblijskim piscima.

Osoba i sopstvo

Samosvest, dakle, nije nešto što automatski pripada osobi. Pre nego što će pojmu osobe pripisati samosvest, Riker ispituje osobu u poređenju sa stvari i na osnovu „identifikujućeg ukazivanja koje predstavlja proceduru individualizovanja“⁴⁴ nečega što se smatra nedeljivim primerkom vrste. U procesu individualizovanja (nasuprot procesa klasifikovanja gde se apstrahuje od pojedinačnosti u korist pojma), naglašene su dve negativne karakteristike individue: nedeljivost i neponovljivost.⁴⁵

Pojmове „osobe“ i „tela“ Riker uzima kao primarne – oni su uvek već pretpostavljani u argumentu i na osnovu njih se o stvarima i o osobama govori kao o entitetima koji sačinjavaju svet. Ovi pojmovi nasleđeni iz Kantove *Kritike čistog uma* u analitičkoj filozofiji su označeni kao „bazne pojedinačnosti“⁴⁶. Riker ih međusobno ne suprotstavlja nego kroz njih utvrđuje dve različite mogućnosti pristupa identitetu osobe – preko identifikujuće reference i preko samooznačavanja.

⁴⁴ Riker smatra da je pojam „individualizovanje“ u prednosti u odnosu na pojam „identifikovanje“. On ističe da je Strousonov rad, posvećen identifikovanju pojedinačnih stvari, bio naslovljen *Individue* (Strawson 1957), a Periantov *Jezik i pojedinačno* (Pariente 1973). Prema Rikeru, pojam „individualizovanje“ je u prednosti i u odnosu na pojam „individua“, jer označava proceduru i zato što svim jezicima „zajedničko jeste individualizovanje, operacija prije nego rezultat“ (Riker 2004: 33).

⁴⁵ Riker tvrdi da nas negacije vode u neizrecivo, a jezik pomoću različitih procedura – deskripcije, vlastitih imena, indikatora – nalazi sredstva da nadoknadi gubitak učinjen konceptualizacijom. Na tom stadijumu ljudska individua nije privilegovana u odnosu na stvari ni u jednoj od klasa operatora individualizovanja. Njena povlašćenost izvire samo iz naše zainteresovanosti da individualizujemo nosioce govora i delovanja.

⁴⁶ Strouson je na njih primenio strategiju izolovanja koja pristupa „jednoj vrsti transcendentalne dedukcije pojma osobe pokazujući da ukoliko ne bismo raspolagali misaonom šemom koja definše taj pojam ne bismo mogli postupati u empirijskim deskripcijama koje o njemu vršimo u običnom razgovoru i u humanističkim naukama“ (Riker 2004: 37). Strousonova teza, da su prve bazne pojedinačnosti tela, jer zadovoljavaju kriterijume lokalizovanja u jedinstvenoj prostorno-vremenskoj šemi, pokazuje da je reč zaista o transcendentalnom argumentu jer u njemu postoji korelacija između kriterijuma i onoga što ga zadovoljava, između izbora problema i njegovog rešenja.

Nakon toga, određivanje pojma osobe se razvija dalje i, prema Rikeru, uključuje kategoriju *samooznačavanja* koja od *osobe* čini *sopstvo*. Uključivanjem samooznačavanja Riker se pridružuje ostalim autorima koji ličnosti pripisuju samosvest i ukazuje da pristup analitičara to onemogućava jer kriterijume identifikovanja primenjuje bez razlike na sve osnovne pojmove samo na osnovu njihovog pripadanja jedinstvenoj prostorno-vremenskoj šemi. Time *sopstvo* ostaje skriveno pitanjem o *istom* u smislu *idem* koje ga izjednačava sa svim drugim „baznim pojedinačnostima“.

Slabost ovog pristupa Riker vidi u tome što kod analitičara, „Identitet je određen kao *istost* (*idem*), a ne kao *ipseitet* (*sopstvo*)“ (Ibid.: 38). Nasuprot tome, za Rikera je identitet dvostrukost *istosti* (*idem*) i *sopstva* (*ipse*). Ipak, opravdanja koja nalazi za analitičko izvođenje identiteta tiču se 1) opasnosti od preranog pribegavanja samooznačavanju koje može dovesti do skretanja prema „privatnom“, umesto ostajanja na „javnom“ odnosu i 2) prednosti isključivanja mentalnih doživljaja da se ne bi, kao u idealističkim filosofijama, osoba smatrala čistom svešču kojoj se potom dodaje telo.

Umesto sadržaju mentalnih predstava individualizovanog subjekta, analitičari daju prednost telesnom identifikovanju govornika preko spoljašnjeg prostorno-vremenskog određenja. Unutar tog spoljašnjeg okvira telo ostaje identično u mnoštvu njegovih „događajnih okolnosti“. Na taj način, identitet znači „*istost*“ jedinstvenog prostorno-vremenskog okvira za različite okolnosti (Strawson 1957: 35). Međutim, Riker ponovo ističe da u tom okviru identifikacije, *istost* vlastitog tela ne upućuje na njegovo *sopstvo*, nego ga skriva.⁴⁷ Drugim rečima, ističući da se telesni i psihički predikati pridaju jedinstvenom referentu – osobi koja je *takođe* i telo, Riker sagledava posledice davanja prvenstva telu. Iako je telo ono koje je „*isto*“, te ga je moguće

⁴⁷ „‘Isto’ tada znači jedinstveno i ponovljivo. Što se tiče načina na koji mi sami činimo dio okvira, on nije uzdignut u vlastiti problem ali to će se dalje obistinuti; ogroman problem predstavlja kako razumjeti način na koji je naše vlastito tijelo istovremeno bilo koje tijelo, objektivno smješteno među druga tijela, i jedan aspekt *sopstva*, njegov način bivstvovanja u svijetu“ (Ibid 2004: 39).

uvek iznova identifikovati, iz toga, po njegovom mišljenju, proističu „brojne zapletenosti“ kao što je odnos vlastitog tela prema objektivnom svetu tela, koji nastaje sa svešću da *moje* telo nije samo neko od tela među ostalim materijalnim stvarima, već da *pripada meni* kao *subjektu*.

Ovde dolazi do izražaja položaj logičkog subjekta u iskazu koji se postavlja ispred mentalnih događaja svesti, a logička strana osobe „povećava tajnovitost pitanja sopstva“ nagoveštavajući povezanost između vlasništva (vlastitosti, sopstvenosti) i ipseiteta.⁴⁸ Tako se prvobitni pojam osobe određuje logički, predikatima koji joj se u iskazu pripisuju da bi se zatim, na osnovu gramatičke istosti onoga čemu se pripisuju *i fizički i psihički predikati*, odstranila pretpostavka o dvostrukom pripisivanju:

„Ista je stvar ono što teži šezdeset kilograma ili ono što ima ovu ili onu misao. (...) Dolazimo u iskušenje da kažemo da su istost i ipseitet dvije vrste problematika koje se uzajamno skrivaju (...) Istodobno se postavlja pitanje temelja ove istosti. (...) Šta se događa sa psihofizičkim jedinstvom koje leži u osnovi odnošenja na sopstvo?“ (Ibid.: 43)⁴⁹

⁴⁸ „Ali radi se o dodatnoj zapletenosti: nije jasno kako bi svojstvo ipseiteta moglo figurirati na listi predikata koji su pripisani nekom entitetu, makar on bio toliko izvoran kao što je osoba. Izgleda da to svojstvo treba tražiti na strani samooznačavanja (...) ta mogućnost da samooznačavanje u prvom licu prenesmo na treće lice, ma kako ona bila neobična, bez sumnje je suštinska u smislu koga mi dajemo *svijesti* koju spajamo sa samim pojmom mentalnog događaja (...) onda bi pojmu mentalnih događaja pripadalo da budu istovremeno predikati pripisani izvjesnoj vrsti entiteta i nosioci samooznačavanja“ (Ibid.: 41).

⁴⁹ Mentalni događaji, koji su „sa ranga baznih entiteta spušteni na rang predikata, imaju značajno upravo to što kao predikati čuvaju isti smisao bilo da se pripisuju sebi samom ili drugima od sebe samog, to jest bilo kome drugome“ (...) Sada imamo novi slučaj istosti: ne više „ista stvar“ koja prima dvije vrste predikata, nego „isti smisao“ pripisan psihičkim predikatima (44). „Još jedanput logička snaga istog (*same*) pomračuje snagu sopstva (*self*)“ (Srawson 1957). „To dvostruko pripisivanje *nekome* ili *bilo kome drugom* jeste ono što omogućava da se stvori pojam duha (*mind*), to jest zbirka psihič-

Tragajući kroz celo svoje delo *Sopstvo i Drugi* za „psihofizičkim jedinstvom sopstva“ koje je u gramatičkom obliku pretpostavljeno, Riker na dijalektičkom putu⁵⁰ do toga otkriva mnoštvo posrednih instanci, od semantičkih do pragmatičkih, od referencijalnih do refleksivnih, od jezičkih do delatnih, koje su uklopive s intersubjektivnom strukturom identiteta.

Može delovati zbunjujuće dvostrukost značenja koja Riker pridaje funkciji subjekta. S jedne strane, subjekt je nezavisna refleksivna sposobnost samosvesti u suprotnosti sa uslovljenostima konkretne osobe i njenim narativnim identitetom. S druge strane, subjekt zadobija moć „samooznačavanja“ u diskurzivnoj sferi, koja omogućava osobi da posredstvom samosvesti dođe do sopstva, a ovu diskurzivnu samosvest Riker suprotstavlja „neutemeljenoj neposrednosti“ mislećeg „ja“. No izgleda da Riker prelazi preko te protivrečnosti insistirajući na suprotstavljanju narativnog identiteta sopstva (*ipse*) spoljašnjoj identifikaciji subjekta (*idem*).

Mada je iznutra razumljiva Rikerova logika razmišljanja, kada se iskorači iz nje, izgleda kao da nedostaje povezivanje ovih suprotstavljenih „vrsta“ identiteta. Upravo zato bi ih možda pre trebalo shvatiti kao nadopunjujuće aspekte identiteta, a ne kao odvojene vrste. Tim pre što je ono što Riker naziva „narativnim identitetom“ moguće shvatiti kao proizlazeći sled posledica iz „spoljašnje identifikacije

kih predikata koji su pripisivani svakome. (...) Ukratko, stanja svesti se mogu pripisati sebi samom samo ukoliko se ona mogu pripisati drugima (prema Riker 2004: 44–45).

⁵⁰ Riker usvaja dijalektički pristup u svom nastojanju da indirektno razvija različite pristupe i moguća tumačenja identiteta. Raspravljajući uzajamnost između „ja“ i „ti“ na osnovu istosti kriterijuma pripisivanja sebi samom, kao onome ko oseća i nekom drugom, kao onome ko se posmatra, Riker pokazuje da simultano sticanje ideje o refleksivnosti i o drugosti omogućava prelazak od slabe veze „nekog“ i „bilo kog drugog“, ka jakoj vezi „moga“ i „tvoga“. No, „prvi pristup ne snije biti uništen nego sačuvan u samom tom nadmašivanju“ (Riker 2004, 46). Na taj način, dijalektika sopstva koristi pristup analitičke filosofije jezika i teorije govornih činova, kao organon za razvijanje pojma delovanja koji doprinosi razumevanju pojma osobe.

subjekta“. To je razlog zbog kojeg ćemo kasnije prikazati mogućnost drugačijeg pogleda na smisao spoljašnje identifikacije osobe, to jest na značenje sopstva. Ono se izvodi iz analize prvobitnog formiranja pojma deteta o sebi, koje je ključ za ljudski doživljaj sopstvenog identiteta. Ovakvo shvatanje sopstva iz sasvim drugačijeg ugla omogućiće da se uvidi refleksivne i hermeneutičke analize identiteta upotpune značenjskim i psihosocijalnim aspektima identiteta osobe. No prethodno bi trebalo ući u dubinu porekla i u širinu domena značenja koja se pripisuju pojmu osobe.

Značenja osobe

Kako smo videli, Riker je istakao primarno razdvajanje načina shvatanja pojma osobe: a) kao sredstva identifikacije nekog nasuprot nečemu, ili u odnosu na nešto što označava stvar/i i b) kao samooznačavajućeg narativnog entiteta koji pojam ličnosti (osobe) i ličnog identiteta povezuje sa smislom, sa „ipseitetom“ koji se razlikuje od pukog identifikovanja. Ovo razdvajanje proizvodi značenja osobe (ličnosti) s obzirom na to da li je posmatramo spolja, formalno-materijalno, identifikujući njen „idem“ identitet, ili je pak shvatamo iznutra, kao subjekat čiji sadržaji iziskuju značenja koja nadilaze fizičku telesnost, poput: svesti, osećanja, duše i duha. Osećaj sebe je ovde od ključne važnosti za status „ipse“ identiteta, odnosno ipseiteta osobe.

Rikerovo stanovište, međutim, nije nikada postalo široko prihvaćeno, ma koliko se činilo da integracijom analitičkih pogleda s narativnim pristupom doprinosi obuhvatnijem sagledavanju problema identiteta. Ostali filosofi su najčešće zamenjivali pojmove osobe, sopstva, pa čak i ega, s obzirom na njihovu zamršenu povezanost zbog koje je jedino bilo nepobitno jasno da je samosvest, odnosno „svest o sebi“ (svome sopstvu i svome „ja“) ključna za ostvarenje ličnosti.

Analitičari smatraju da osećaj sebe postoji kada se uđe u misli osobe u prvom licu. No, upotreba pojma „osobe“ (ličnosti) je veoma slojevita i široka i sreće se svuda – u nauci, filosofiji, literaturi, svakodnevići. Na pitanje o tome šta znači „osoba“, ili šta znači „*biti osoba*“, dobićemo sasvim različite odgovore u zavisnosti od toga da li

se obraćamo svakodnevnom iskustvu, različitim filosofijama, umetnostima, ili naučnim disciplinama.

Filosofskih teorija o problemu ličnog identiteta, koji je uvek raznatran u nekom drugačijem kontekstu, ima toliko da obeshrabruju samu pomisao da budu savladane u celini. To je glavni razlog zbog kojeg se obično odabiraju samo neki aspekti, ili samo neke ideje od postojećih koncepata koji su relevantni za njegova mogućna značenja. Utoliko problem „ličnosti“ i „ličnog identiteta“ predstavlja još jednu kategorijalnu raskrnicu različitih značenja. To se takođe odnosi i na ostale srodne pojmove u koje, pored pojma „ličnosti“/“osobe“, spada i: „individua“, „čovjek“, „ljudsko biće“, „subjekt“, „sopstvo“ itd. Svi ti pojmovi potpuno zavise od određenja misaonim koordinatama u okviru kojih se koriste.

Uvidanje problema nepreglednosti razmišljanja o problemu ličnog identiteta čoveka vodilo je pokušajima mapiranja različitih pristupa. Tako je Glover (Jonathan Glover), na primer, razvrstavao argumentacije problema ličnog identiteta s obzirom na tvrdnje: 1) da je pogrešno naše uobičajeno uverenje da je osoba jedna i nedeljiva (o čemu svedoče psihijatrijski i neurološki sindromi prema kojima svest osobe izgleda podeljeno ukoliko postoji fragmentacija neuroloških veza.); 2) da biti ličnost zahteva samosvest koja zavisi od izvesnog stepena jedinstva koje imamo ukoliko nismo psihički oboleli; i 3) da je pogrešno naše prirodno uverenje o tome od čega se sastoji naše jedinstvo koje sebi pripisujemo spontano. Ličnost traži jedinstvo sa sobom, ali ono što izgovara „ja“ može da bude stalno različito.

Glover takođe smatra da se problemu ličnog identiteta može pristupiti na dva različita načina: 1) prikupljanjem sasvim različitih aspekata odgovora na pitanje „šta je ličnost?“, ili 2) fokusiranjem na psihološke aspekte ličnosti koja se uzima kao data. Samo u ovom drugom pristupu pojam „ličnost“ ima intrinzičnu vrednost i značaj za razmišljanje o društvu i njegovim vrednostima (Glover 1991: 14). U slučaju prikupljanja različitih odgovora na pitanje „šta je ličnost?“, jasno je da oni pokrivaju veoma različite aspekte ovog pojma, pri čemu su njegovi osnovni aspekti povezani sa pojmovima svesti i identiteta koji obuhvataju telesne, umne i duševne strane ličnosti. Tu, naravno, spadaju oni aspekti na osnovu kojih ličnost podrazumeva postojanje „ja subjekta“.

Premda, kao centralni koncept popularne psihologije, „ja“ deluje statično, kada se posmatra kroz lupu teorija uočava se da ono zapravo prolazi kroz dramatičnu dinamiku preobražaja. Ova dinamika je epistemološki utemeljena ali se na osnovu nje mogu pratiti i procesi preobražaja značenja „ja“ tokom istorije. Naročito su interesantne one faze razvoja „ja“ koje su obeležile modernu kulturu preko pogleda koji su nastajali u vremenskom intervalu od Dekarta do Frojda.

Kao što smo videli, kartezijansko „ja“, koje je Riker označio kao Dekartovo *Cogito*, odnosilo se na metafizički entitet koji je svesti dat neposredno i bez empirijskog određenja. Nasuprot tome, Hjum i Kant su smatrali da čoveku nije svojstveno da ima svest o „egu“. Hjum je čoveka video kao deo kauzalno determinisanog prirodnog sveta. Kant je takođe smatrao da se „ja“ ne odnosi na doživljaj sebe, nego na kauzalnu povezanost niza iskustava koja, osim ukoliko počivaju na pogrešnim uverenjima, nisu podložna racionalnoj kritici.

Otuda se može tvrditi da epistemološka dinamika identiteta sadrži ovu *determinističku nit* koju je u istoriji modernog mišljenja istakao Hjum, a zasniva se na negiranju svesne i slobodne volje ličnosti i, samim tim, ličnog identiteta kao takvog.

Za Kanta čovek nije svestan svog „ja“ jer njegova transcendentna priroda pripada noumenalnom svetu „stvari po sebi“ koja je po definiciji nesaznatljiva. No, kod Kanta je, ipak prisutno i drugo stanovište s obzirom da postojanje samosvesti – kao odnosa transcendentne apercepcije „ja“ i „ja“ dostupnog unutrašnjem opažaju – podrazumeva suprotstavljanje svesti koja pripada „ja“, sa „ja“ koje je deo fenomenalnog sveta kao predmet posmatranja. Dakle, epistemološke granice između „ja“ i „sveta“ počivaju na ovoj dvostrukoj prirodi samog „ja“ (Kant 1976). U tom smislu, Kant je transponovao Dekartovo uverenje da je svest o granici između „ja“ i „sveta“ postavljena unutar uma.

Iz tog shvatanja proističe druga nit epistemološke dinamike, koja bi se mogla označiti kao *racionalistička*, s obzirom da predstavlja poverenje u moć ljudskog razuma i inteligencije, kada u modernoj epohi ovaj pojam („racionalističko“) ne bi bio pretovaren materijalističkim konotacijama. Kod Dekarta je, naprotiv, sva inteligencija sma-

trana duhovnom i datom od Boga. Zato je ironija što je upravo njegova teorija rasplamsala redukcionizam koji je doveo do zanemarivanja duhovnog potencijala (raz)uma, odnosno, do materijalističkog pozicioniranja nauke. Otuda bi bilo primerenije da se druga epistemološka nit istorijske dinamike razumevanja identiteta, označi kao *umna*. Ona je takode „esencijalistička“ s obzirom da podrazumeva da se iza svih telesnih pojava i misaonih konstrukcija nalazi neka ntelesna, umna suština, koja se može izražavati različito, na primer, kao: Ideja, Bog, Biće, Duh, Svest itd.

Kantovo stanovište da žudnja treba da bude podvrgnuta umnom određenju takode je isticalo poverenje u moć uma na psihološkom planu.⁵¹ Ista mogućnost je bila nagoveštena još u antičkom mišljenju, kod Platona i njegovog učenika Aristotela⁵², ali za Kanta ona postaje voljnim imperativom. Potiskujući moć žudnje kao pokretača delanja, Kant je verovao da um može nezavisno od želja da motiviše delanje.⁵³ Nasuprot ovoj filozofiji uma empiristička filosofija je prepoznavala i priznavala samo determinističku nit epistemološke dinamike identiteta.⁵⁴ Podređujući razum iskustvu čulnog sveta, ona je postala alteracija umne koncepcije koja je omogućila da se moderna nauka učvrsti u „zdravorazumskoj“ ideji o samostalnosti čulnog iskustva. Na taj način granice između „ja“ i „sveta“ bile su shvaćene potpuno materijalistički, odnosno, kao telesne granice.

⁵¹ „U praktičkom saznanju, to jest u onom koje ima posla s određujućim razlozima volje, načela koja čovek sebi stvara nisu zato još zakoni pod kojima neizbežno stoji jer um u onom što je praktičko ima posla sa subjektom, naime sa moći žudnje prema čijem posebnom svojstvu se pravilo mnogostruko može upravljati. Praktičko pravilo je uvek proizvod uma, jer ono propisuje radnju kao sredstvo da se dođe do posledice kao cilja“ (Kant 1979: 42).

⁵² „A da nerazumni deo duše može biti nateran na poslušnost od strane razumnog dela duše (...)“ (Aristotel 1980: 29).

⁵³ „U praktičkom zakonu um neposredno određuje volju a ne posredstvom osećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva (...) i samo to što on kao čisti um može biti praktički, omogućuje mu da bude zakonodavan“ (Ibid.: 47).

⁵⁴ Kao što je pisao Hjum: „Najživlja misao još uvek zaostaje za najbledim osjetom“ (Hume 1988: 68). „Ili da se izrazim filozofskim jezikom, sve naše ideje, ili slabiji opažaji, jesu kopije naših utisaka ili življih opažaja“ (Ibid.: 70).

Ovo priznavanje telesnih granica kao glavnih granica „ja“ identiteta predstavlja fundament psihoanalitičke teorije. Bila je to Frojdova razrada osnovnog empirističkog uverenja da je delanje proizrokovano žudnjom, te da odluke nisu (uvek) posledice „volje“ koja je pod uticajem razuma i nezavisna od kauzalnih procesa. Kako je shvatanje razuma gubilo vezu sa umnim, volja je postala više shvaćena kao izražavanje Nesvesnog (Ida). Frojd je, doduše, smatrao da „ja“ može racionalnoj kritici da podredi i najjače želje (Frojd 1988), ali je samu tu kritiku tumačio u stvari kao izražavanje drugačije vrste želja (Super-ega) povezane sa (svesno ili nesvesno) usvojenim vrednostima, pogledom na svet i koncepcijom koju „ja“ ima o ličnosti kakva želi da bude.

Uverenje koje je iznela psihoanaliza, da su dela, misli i koncepti osobe pretežno određeni nagonima i željama Nesvesnog, izgleda kao potvrda tumačenja da je time, u određivanju značenja osobe, ispoljeno materijalističko-empirističko suprotstavljanje dotadašnjem pridavanju glavne uloge umnom delovanju ličnosti i njene samosvesne i slobodne volje. Moguće je, ipak, protumačiti Frojdu psihoanalizu i kao pokušaj sinteze empirističkog zastupanja kauzalne determinisanosti delovanja, koja podrazumeva motivacionu ulogu svesnih i nesvesnih želja, s jedne strane, i, s druge strane, verovanje u moć razuma da determiniše volju i time dopusti mogućnost izbora u donošenju sopstvenih odluka. Ovo drugo tumačenje može se izvesti iz stava Frojdove psihoanalize da je čovekovo „ja“ poprište borbe za usklađivanje različitih sila koje se manifestuju u subjektu. Jer, da je, kao što tvrde empiristi, identitet „ja“ samo posledica kauzalnih determinisanosti, onda bi ova borba izgledala prilično besmisleno. Isto bi bilo i u slučaju prihvatanja da je identitet „ja“ posledica borbe dvaju vrsta determinizama („ida“ i „super-ega“), jer ako nema slobode izbora, onda nema smisla ni borba „sila“ koja se odvija unutar ličnosti. Nепрепознавањем umnosti empirizam je dakle vodio iščezavanju smisla i gubljenju identiteta ličnosti.

Kao nauka, psihoanaliza se oslanja na empirizam. Naime, njena specifičnost je u tome što ona svoju terapijsku praksu zasniva na narativima i naraciji, tj. na pričanju priča. Napor samospoznaje se ovde odvija pomoću stručnjaka, psihoanalitičara koji usmerava tokove zamršenog i dugotrajnog procesa proučavanja pacijentove istorije,

tj. njegove „lične priče“ nastojeći da ustanovi njeno poreklo, odnosno „izvore“ koji su uzrokovali određene patološke sadržaje. Psihoanaliza dakle pokušava da otkrije smisao na osnovu pričanja priče jer taj smisao treba da pruži značajnu pouku – savet koji će poslužiti integrisanju ličnog identiteta datog subjekta. Na taj način, psihoanaliza pretpostavlja ličnost, kao da je ličnost „data“, ali istovremeno ličnost u psihoanalizi i nije data, budući da se ona zasniva na konceptu podeljenosti subjekta između svesne i nesvesne sfere koje su *unutar ličnosti* reprezentovane pojmovima „ega“ („ja“), „ida“ („onog“) i „super-ega“ („nad-ja“) (Freud 1949).

Značajan je uticaj psihoanalize na modernu kulturu, koja je shvaćena kao suprotnost prirodi. Dihotomija kultura/priroda nalazi se, naime, u centru Frojdove teorije kulture. Nosilac kulture je racionalna svest koja je antagonizovana prema prirodi. Ona sadrži „ego“ koji se suprotstavlja nesvesnom – „idu“ kojeg (nasilno) teži da podredi. Psihoanaliza pomaže „egu“ da osvesti svoje nesvesne strane, ne zato da bi samospoznajom postigao etičku ispravnost, već isključivo zato da mu omogući da (ponovo) funkcioniše u društvu. Samo društvo je, kao i psihoanaliza, deo zapadne kulture koja počiva na modernim materijalističko-racionalističkim vrednostima. One isključuju prirodne nagone, oličene „idom“, i potiskuju ih u Nesvesno odakle oni mogu da prave probleme funkcionisanju racionalistički utvrđenog društvenog „ega“. Uloga psihoanalize je da to spreči. Međutim, antagonizam sa prirodom je stvorio mnoge problematične posledice u životu modernih društava i kultura.

Prema psihoanalizi, proces potiskivanja poriva „ida“ počiva na tome što od ovog nagonskog dela ličnosti „ego“ preuzima brigu za opstanak (Frojd 1988). Međutim, način na koji „ego“ to čini je definisan kao „ne-prirodan“. U podređivanju nagonskog „ida“, „ego“ se, naime, oslanja na dominatorske racionalističke vrednosti koje su sredstvo kulture neprijateljske prema prirodi. Odnoseći se prema „onom“ prirodnom delu ličnosti, kao prema neprijatelju moderno „ja“ nailazi, naravno, na njegov otpor. Dejstvo prirodnih potreba potisnutih u tminu Nesvesnog ispoljava se kroz subverzivan odnos ličnosti prema ovom iracionalno-racionalističkom sistemu. On se izražava posredstvom okolišne simbolike koja omogućava osobi da ih uzme za predmet svesnog promišljanja.

Frojd je takođe smatrao da je neuroza, nastala usled nasilno potisnutih prirodnih poriva, deo same prirode uma. Na osnovu toga, svi ljudi su manje ili više poremećeni i samo je pitanje mere do koje je patologija razvijena da li će oblici neuroze proizvoditi disfunkcionalnost. Na to se odnosi Sartrova kritika psihoanalize; prvenstveno na shvatanje psihe kao objektivne spoljašnje pojave, umesto intuitivno (Sartre 1983: 74). Sartre je ukazao na to da Frojd nije shvatao da su patnja i disfunkcije, koje nastaju usled otpora nasilju „ega“ tj. „super-ega“, znaci krize koji takođe ukazuju na mogućnost njenog prevazilaženja i ostvarivanja integracije identiteta jedinstvene ličnosti. Najviše čemu se psihoanaliza nada jeste da, na osnovu „naracija“, tj. ličnih životnih priča, u kojima se artikulišu fantazije i želje „ida“, prepoznata izvore subverzije potisnutih poriva. Psihoanaliza u stvari nastoji da omogući njihovo prihvatanje, tj. „mirenje“ s njima da bi izbegla nagonско preuzimanje kontrole racionalne strane ličnosti, tj. njenog „ega“ i „super-ega“.

Možda je to razlog zbog kojeg Frojdova psihoanaliza teško postiže značajne rezultate u pogledu integracije ličnog identiteta. Premda predstavlja mukotrпно terapijsko nastojanje da se u mentalnom životu pojedinca prepozna i savlada neautentičnost (Triling 1990: 187), psihoanaliza je nedovoljno operativna zbog toga što ne priznaje potrebu za prepoznavanjem i prihvatanjem duhovnih vrednosti koje bi mogle da vode osobu na putu njenog preispitivanja. S tim u vezi je i to što razlaganje ličnosti na delove nije pomoglo određivanju šta je to „ja“ koje psihoanaliza pokušava da analizira? Da li je to samo individualno „ja“, koje pripada svakoj osobi i na osnovu kojeg se osoba razlikuje od drugih bića i stvari? Ili je ono povezano sa zakonitostima koje učestvuju u opštem poretку sveta – nalik mikro i makrokosmosu, o čemu su govorili filozofi antike i srednjovekovnih mističkih tradicija? Tim tradicijama odgovara ono što je Jung nazvao univerzalnim „arhetipom“ ljudskog bića koji bi mogao da predstavlja potencijal pojedinačnog čoveka da korespondira ljudskoj vrsti, odnosno, čoveku uopšte.

Pristupivši čoveku sa stanovišta mudrosti drevnih saznanja, Jung je razvio ideju arhetipova i kolektivnog nesvesnog (Jung 2003). Njegova Teorija nesvesnog, kao duhovne tvorevine koja svojom sposobnošću za simboličko predstavljanje zadire u svesnu aktivnost duše

(Jung 2005: 24), kvalitativno se razlikovala od stanovišta frejdovske psihoanalize i njenog prihvatanja neuroze kao prirode ljudskog razuma koja je prelazila preko činjenice da se neuroza jedino ispoljavala u ne-prirodnim uslovima života. Za razliku od toga, Jung je bio inspirisan duhovnim razvojem ljudske prirode. U tom kontekstu psihički poremećaji su shvaćeni kao pokazatelji izvesne bolesti duše koji iziskuju *isceljivanje*. A isceljivanje duše, kao što se u srpskom jeziku vidi iz samog pojma, zahteva odnos prema celini. Odnos prema celini zahteva umno saznanje smisla, a to podrazumeva nešto više i nešto drugo od objektivizovanog analiziranja neurotičnosti podeljene individue.

Pretpostavke koje je izveo Jung, poređenjem i amplifikacijom iskustva drevnim duhovnim saznanjima, nije međutim bilo moguće, u vreme kada su nastajale, podvrći naučnom merenju. Otuda su Jungove ideje dugo ostale uglavnom kao nadahnuće tragaocima za ličnim identitetom koji su, vođeni sinhronicitetom, uspeali da se nađu van parametara institucionalizovanih teorija. U naše vreme, kada su nova neuronaučna otkrića potvrdila fundamentalne pretpostavke Jungove psihologije, uvećana je mogućnost da se iz njih izvedu konsekvence za preobražaj pogleda na svet. Međutim, da bi do toga zaista došlo, neophodno je savladati inerciju po kojoj i dalje deluje moderna racionalističko-instrumentalistička i materijalističko-fizikalistička paradigma.

Epistemološki gledano, podela ličnosti na različite delove i podsisteme takođe upućuje na problem odnosa jednog i mnoštva koji se tiču „ja“ koje postoji, ili koja postoje, unutar individue⁵⁵. Izgleda da ukoliko neko „arhetipsko ja“ pripada „meni“, samim tim moj identitet se ne sastoji od jednog jedinog „ja“. Naprotiv, izgleda da to „ja“ postoji u „individui“ naporedo s drugim oblicima „ja-identiteta“. Shvatanje „ega“ kao „moga“, povlači misao da postoji još neko „ja“, ili više njih, koja su različita od „sopstva“ povezanog sa onim što Jung naziva „Jastvo“ ili arhetipsko „Ja“. To ukazuje na postojanje više slojeva du-

⁵⁵ Prema latinskom – *individuus, indivisible, IN + dividere* = podeliti – individua je jedno nedeljivo, celovito biće. U srpskom, individua = pojedinac, koji postoji *po-jednom*, na osnovu Jednog. Tako bi se moglo tumačiti i da je individua u vezi sa značenjem *in-divinus* – individua jeste po tome što postoji u božanskom, koje je Jedno.

ševno/duhovnog identiteta.⁵⁶ Ideja o integritetu ovih slojeva, o jedinstvenosti različitih „podličnosti“, ili različitih „ja“ koja koegzistiraju unutar ličnosti individue, govori o tome da osoba, da bi mogla „da bude ono što jeste“, treba da pronađe sopstveni identitet (identitet Sebe, tj. svog Sopstva, svog Jastva, svog višeg, ili svog pravog Ja).

Utoliko Frojđovu psihoanalizu treba shvatiti kao jedan kasniji premaz na slojevito stvaranje identiteta moderne civilizacije i kulture koja obuhvata procese moralne istorije čovečanstva. Njenu tesnu povezanost sa uspostavljanjem ličnog identiteta pokazao je Triling kroz analizu ideja „iskrenosti“ i „autentičnosti“ koje su na različite načine išle ka istom cilju – nastojanju da se ostvari ideja vernosti sebi:

„(B)iti veran vlastitom Ja, uviđamo da se to stanje ličnog postojanja ne postiže bez najmukotrpnijeg napora. A ipak, na izvesnoj tački istorije, izvesni ljudi i kategorije ljudi shvatili su da je ulaganje ovog napora od najveće važnosti u moralnom životu, i vrednost koju su pridavali poduhvatu iskrenosti postala je istaknuta, možda definišuća odlika zapadne kulture za nekih četiri stotine godina“ (Triling 1990: 20).

Klasično vrednovanje jedinstvenosti i neponovljivosti individue vodilo je shvatanju da individuu treba smatrati svrhom po sebi, a ne sredstvom za druge ciljeve. Ta ideja se nalazi u osnovi kolektivnih vrednosti na kojima počiva borba za ljudska prava, ali je takođe u vezi i sa uvažavanjem ljudske raznolikosti i sa preferiranjem društva koje omogućava da individualnost dođe do izražaja. Ovde se, kako bi rekao Riker, shvatanje individualnosti (pojedinačnosti) udaljuje od

⁵⁶ „Ima mnogo više ili manje nama skrivenih delova nego što zamišljamo. Oni čine da radimo stvari mehanički, repetitivno, često tako da to zaista ne želimo ili da ne znamo zašto. Nekad su različiti delovi nas u konfliktu, kao kada doživljavamo „pomešana osećanja“ ili smo zbunjeni različitim glasovima u sebi koji nas navode na protivrečne pravce delovanja kad treba da donesemo neku važnu odluku. (...) Obično u meri u kojoj ostajemo nesvesni ovih različitih pojava sebe, one nas kontrolišu kao marionete. Kada se povuče neka određena nit mi se uvek ljutimo, kada se pomere druge, uvek se osećamo ljubomorni, ili anksiozni, ili nam je neprijatno – ili bilo šta drugo, *ad infinitum*. Mi, ljudska bića smo nešto više od ukupne sume svojih delova i uvek ćemo u krajnjoj liniji biti isto toliko misteriozni kao i mesto s kojeg smo došli i u koje ćemo se na kraju vratiti“ (Proto 1993: 14–15).

analitičarske ideje individualizacije (bivanja pojedincem) i ide u pravcu otkrivanja (jedinstvenosti) ipseiteta tj. sopstvenog identiteta.

Ovo se takođe može shvatiti kao smisao individualnosti koja se smatra vrednim dostignućem evropske renesanse i prosvetiteljstva do kojih je došlo nakon dugog perioda religijskog dogmatizma. Razvoj novovekovne nauke zaista je pomogao oslobađanju od zloupotreba moći crkvenih dogmi koje su ubijale duh i kreativne potencijale ličnosti. Ukoliko je globalno realizovanje kategorije čovečanstva suština modernosti, onda je potrebno da se osvesti ovaj identitet modernosti umesto što se on pretvara u postmodernost. Sami po sebi ovi nazivi nisu garancija da će se naći izlaz iz materijalističkog redukovanja važnih dimenzija čoveka i negiranja njegovih duševnih i duhovnih potreba. Na osnovu toga, modernost je bila identifikovana sa problematičnim uticajima zapadne kulture i njene tehnološke civilizacije na sveukupno globalno okruženje, ali isti problemi su se počeli prenositi i na postmodernost. Neophodno je takođe da se isprave greške koje su izvitoperile modernost zbog odbijanja da prepozna i prizna da su i prethodni, premoderni oblici ljudskih društava imali interesovanje za individuu. To je zapravo opšte obeležje većine drevnih kultura, baš kao i različitih religioznih stremljenja koja imaju često kao svoj motiv ideju o postizanju jedinstva kroz jedinstvenost identiteta svakog čoveka.

Briga o sebi (posthumanost i transpersonalnost)

Za mislioce koji su kritikovali pogubne strane modernosti, koji su nazvani postmodernim ili, prema drugačijem klasifikovanju, misliocima kasne modernosti, stanje modernog čoveka nije više, kao kod egzistencijalista ili mislilaca kritičke teorije društva, bilo definisano otuđenjem od sopstvene suštine, nego su ideje „sopstva“ i „ličnosti“, počele da bivaju posmatrane kao „zastareli esencijalistički konstrukti“. Odbacivanje „esencijalizma“ zasniva se na stanovištu da izvan religioznih tekstova i legendi, premodernih narodnih priča i priča za decu, „esencijalistički konstrukti“ „ne ostavljaju dovoljno mesta za ono što u sadašnjim globalnim procesima postaje aktuelno“, a to su, osim svešti o problematici različitih činilaca okruženja, takođe i tehnološko širenje znanja i takozvani „posthumani likovi“ (Heckman 2008).

Suština klasično shvaćene brige o sebi, tj. brige o „sopstvu“, koju su izražavala drevna učenja, kao i klasična, pa i mnoga moderna književna i filozofska dela nastala tokom duge tradicije „narativa“, odnosno, priča o formiranju ličnog identiteta unutrašnjim razvojem osobe – počivala je na konceptu „ljudskog“ koje je bilo opisano kao individualno. Međutim, aktuelno stanje globalnih procesa dovelo je do nastanka konceptata „posthumanog“ sveta⁵⁷ koji više ne shvata individuuum kao izraz „koherentnog sopstva“ koje pokreće volju ličnosti koja je u centru priče. U tom pogledu, s konceptom „posthumanog“ sveta, epistemološka dinamika je ponovo stala na stranu determinističke niti razumevanja „identiteta“. To drugim rečima znači da je volja prestala da se shvata kao slobodan unutrašnji činilac i svojstvo individue koja savladava spoljašnje prepreke i počela je da se sve više gubi, odnosno, da se u potpunosti shvata kao određena dejstvom spoljašnjih sila.

Poststrukturalisti (kao Bart (Roland Barthes) i Fuko) dokazivali su smrt autorstva i odsustvo volje u savremenoj subjektivnosti.⁵⁸ To je dovelo do razmišljanja na temu „kako smo postali posthumani“⁵⁹. Naracija je i dalje ostala lična priča o razvoju i obrazovanju, ali na kraju tog procesa osobi više nije ostalo, kao svrha, nikakvo uzvišeno i suštinsko samoostvarenje. Jedino što je moguće pokušati, umesto otkrivanja smisla svog postojanja, jeste pokušaj „stabilizovanja subjekta“ konstruisanjem koherentne samoreprezentacije, na šta je ukazao Hekman (David Heckman). Međutim, pošto je poststrukturalizam učinio da sopstvo kao takvo iščezne, i samo „predstavljanje sopstva“ je, dakle, postalo problematično i neutemeljeno.

Tako, konstruisanje identiteta sopstva, kao narativnog ipseiteta, prestaje da se usmerava na suštinske vrednosti, koje bi istovremeno bile i univerzalne i lične, svodeći „brigu o sebi“ na konzistentnost sa očekivanjima datog kulturnog okruženja. Ova igra zamene teza, u kojoj se ljudi, koji ne veruju u postojanje dubinskog sadržaja i smisla,

⁵⁷ Uporediti: Heckman 2008; Hayles 1999; Haraway 1997; Gray 2001.

⁵⁸ Videti: Barthes 1977 i Foucault 1992.

⁵⁹ Definicija posthumanog koju je dala Hejls (Katherine Hayles) tvrdi da posthumano nije „post“ zato što nije slobodno, nego zato što nema apriori načina da se identifikuje sopstvena volja i da se ona razlikuje od volje drugog (Hayles 1999: 4).

okreću spoljašnjem predstavljanju, pa čak i lažnom prikazivanju sebe pred drugima, a i pred sobom, postojala je možda oduvek. Teško da su ikada svi ljudi mogli da budu nadahnuti izazovom samoostvarenja. Verovatnije je da su oduvek samo izuzeci „potvrđivali pravilo“ (ne) mogućnosti ostvarivanja svog ljudskog potencijala postajući tako uzori koji su drugima osvetljavali *put*.

Osiromašivanjem mističnih sadržaja institucionalizovanih religija i napredovanjem sekularizacije u modernim uslovima, rasli su otpor ili indiferentnost prema religiji uopšte. Umesto alternativne stvarnosti koja je u premoderna vremena bila prirodan deo čoveka ispoljavan preko religije, sekularizovani ljudi su naučeni da veruju jedino u „objektivnu racionalnost“. Religija je mogla da bude tolerisana samo sa „dužnim ograničenjem“ i kao deo humanističkih disciplina: istorije, psihologije, sociologije ili filosofije. Ali ove discipline su postepeno gubile vezu sa identitetom, najpre božanskog, a zatim ličnog i ljudskog sopstva. Najzad je poststrukturalizam počeo da posmatra sopstvo kao konstruisano i „posthumano“, da bi se konačno ispostavilo da je time on uništio i smisao konstruisanja „slike o sebi“, jer je to „sebe“ – „posthumano sopstvo“, postalo „posthumno“.

Međutim, iako je poststrukturalistička filosofija, već sa prvim talasom postmodernizma pokopala modernistički shvaćeno „esencijalističko“ sopstvo, to ipak nije ostao isključivo i jedino mogući pogled na „sopstvo“. Drugi pogledi koji su opstali, mada postrance, svedočanstva su i obeležja preostale raznovrsnosti kultura. Oni po definiciji ostaju izvan etabliranih akademskih tokova mišljenja, izuzev kao predmeti proučavanja jer se i dalje oslanjaju na „prevaziđene“ ideje na osnovu kojih koncept čoveka pretpostavlja da negde, u nekoj alternativnoj stvarnosti postoji njegov „suštinski“, ili „istinski“ identitet i sopstvo.

No budući da se upravo u savremenoj realnosti svakodnevnog urbanog stila života javlja erupcija ove alternativne vrste religijskih interesovanja, koja se odnose na emocionalnu duhovnu ekstazu i misticizam, što možemo smatrati jezgrom religije uopšte, oko kojeg je moguće konstruisati život zajednice, izgleda da one zvanično odbacene ideje ipak zapravo nisu zastarele. To pokazuje da duhovne i religiozne potrebe čoveka nisu utemeljene samo u ljudskoj kulturi, koja

se pod uticajem globalnih procesa temeljno promenila, već počivaju u ljudskoj prirodi kao takvoj. Drugim rečima, ljudi imaju prirodnu, tj. biološku mogućnost da doživljavaju, ne samo uobičajenu, već i alternativnu stvarnost (koja se nekada otkrivala kroz religioznu ekstazu) i oni neće od toga lako odustati na duže staze. Jer, kako zaključuje Gudman,

„Religiozni trans je neuništivi deo našeg genetskog nasleđa. Nikakva količina urbanog života to ne može da promeni. Ako ljudima više ne bi bile prenošene nikakve religije, oni bi, mislim, spontano stvorili nove, od sadržaja svojih ekstatičkih iskustava kombinovanih sa isečcima i delovima koji su im preneseni preko tradicije i jezika“ (Goodman 1992: 170–171).

Ovo je dakle postalo tema za istraživanja različitih duhovnih, religijskih i kulturnih verovanja i praksi. Neka od ovih interesovanja su u novije vreme dobila i mesto u nauci pod nazivom „transpersonalna psihologija“. Ona pristupa proučavanjima i istraživanjima transcendentnih i duhovnih aspekata ljudskog postojanja. Osim evolutivnog pristupa integrisanju individualnog identiteta, ovakvi pristupi pretenduju da shvate najviše potencijale čoveka. Njihovo proučavanje se zasniva na prepoznavanju, razumevanju i realizaciji ujedinjujućih, duhovnih i transcendentnih stanja svesti.

U svom bavljenju duhovnim pristupima „rada na sebi“, koji uključuje ne samo osvešćivanje autobiografije, već i mistične i druge metafizičke doživljaje i iskustva, ova istraživanja pokušavaju da povežu moderne psihološke teorije sa različitim vidovima misticizma koji postoje u svetu. Zapadna misao uopšte, a psihologija posebno, imale su tendenciju da ignorišu duhovnu dimenziju ljudske psihe. Ipak su postojala istraživanja duhovnih i transcendentnih aspekata identiteta, kao što su bila istraživanja Junga i drugih mislilaca koji su omogućili pojavu transpersonalnih proučavanja, poput V. Džejmsa i A. Maslova. Asocijacija za transpersonalnu psihologiju osnovana je 1972, a osamdesetih i devedesetih godina ona je razvijena zalaganjem brojnih autora kao što su Hauston (Jean Houston), Grof (Stanislav Grof), Volš (Roger Walsh), Vilber (Ken Wilber) i drugi. Postoje različiti putevi psihoterapijske prakse koji se smatraju granama transpersonalne psihologije, uključujući i Jungovu analitičku psihologiju, Hilmanovu

(James Hillman) arhetipsku psihologiju, Helingerov (Bert Helinger) porodični poredak, Sardelovu (Robert Sardello) duhovnu psihologiju, Asadolijevu (Roberto Assagioli) psihosintezu, kao i teorije Timotija Lirija (Timothy Leary), Kena Vilbera i drugih.

Transpersonalna psihologija je povezana s epistemologijom hermeneutičkih disciplina, kao što su humanizam, egzistencijalizam, fenomenologija i antropologija, mada je uvek uključivala doprinose eksperimentalnih i statističkih istraživanja. Budući da je ona postala akademska disciplina, smatra se da je ne treba povezivati sa „nju-ej-dž“ (*new age*) pokretom i pored zajedničkih interesovanja za duhovnost, jer ovo povezivanje predstavlja prepreku za njeno uključivanje u profesionalna tela, kao što se već pokazalo u slučaju Američke psihološke asocijacije, tako da je prvi proboj na tom planu učinjen tek 1996, u Velikoj Britaniji i to predstavlja presedan u naučnom društvu Zapada (Fontana et al. 2005).

Svakako da se u širem kulturnom smislu ove tendencije mogu smatrati varijacijama savremene kulture „novog doba“ (*new age*). Karakteristika ove kulture, u pogledu shvatanja identiteta ličnosti i sopstva, jeste njena komplementarnost poststrukturalizmu koja se ogleda u nastojanju ove novodopske kulture na reaktualizaciji duhovnih znanja. Više ili manje kreativnim izražavanjem različitih oblika eklektizma ova duhovna traganja u suštini ukazuju na potrebu za integrisanjem opštih, univerzalnih, ili bar zajedničkih karakteristika različitih duhovnih praksi. Posebno je naglašeno interesovanje za one aspekte stvarnosti koji su u rezonanci sa mistikom, kako Istoka, tako i Zapada, a koji se takođe dovode u vezu sa novim teorijama proisteklim iz značajnih otkrića savremene nauke.

Transpersonalna perspektiva pokreće mnogo različitih polja istraživanja, počevši od proučavanja doprinosa drevnih duhovnih tradicija (hinduizma, joga, zena, budizma, taoizma, tantre, šamanizma, sufizma, kabalističkog i hrišćanskog misticism), kao i istraživanja: isceliteljskih tradicija, duhovnog razvoja, meditacija, svesti, psihofarmakologije i etnofarmakologije, interkulturalnosti i antropologije, duhovnih dijagnoza, invazivne duhovnosti i duhovnih odbrana, tretmana bivših članova kulta, zavisnosti i oporavka, transpersonalne psihoterapije, terapije vizualizacijom, disanja, iskustava bliskih smrti, terapije

regresijom u prošle živote, ekološke održivosti i preživljavanja, društvenih promena (Scotton et al. 1996).

Bavljenje čovekovim svesnim duhovnim razvojem, koji nije shvaćen samo apstraktno, omogućilo je da se unapredi njegovo razumevanje. Wilber, koga su filozofske sklonosti odvele u stvaranje „integralnog koncepta duhovne evolucije čovečanstva“, shvatio je ovaj razvoj kao hijerarhijski konceptualni model „holarhije“ materije, tela, uma i duha čijim nadovezujućim nivoima odgovaraju različite psihološke škole. Svaki neostvoreni nivo samorazvoja ima kao pandan odgovarajuću slabost i sa njom povezan oblik patologije. Svesna toga, klinička pažnja se sve više umerava na psihičko-duhovne povezanosti i probleme koji se tiču odnosa osobe prema opštim problemima postojanja koji su povezani sa pitanjima identiteta koja transcendiraju običan rutinski život (Wilber 1999: 2002).

Smisao i preobražaj

U tome se, dakle, ogleda potencijal globalnih procesa koji, umesto da potonu u doživljaj „posthumnog sopstva“, otkrivaju obećavajuće rasplete preobražaja identiteta. To je takođe potencijalni sadržaj globalne kulture čija podrška razvijanju duhovnih interesovanja ne priziva iluzornu transcendenciju kvaziduhovnih obmanjivača, već nastoji da pronalaženjem smisla pruži alternativu simulakrumima materijalističkih interpretacija.

Na neki način, to ukazuje i na postojanje paralelne globalne kulture koja, ako ne po aktualnoj moći i opsegu uticaja, onda po potencijalima za motivaciju i mobilizaciju ljudskih resursa, obećava kreativnu sinergiju mnogih domena, počevši od raznih duhovnih praksi povezanih sa alternativnim isceliteljskim znanjima i ekološkom brigom za okruženje, do kvantnih interpretacija stvarnosti fizike, biologije i psihologije koja je, kao što smo istakli, osvojila pravo na pojam transpersonalnosti. Globalnost ovog oblika kulture doprinosi mogućnosti usvajanja jednog značenja „postmoderne kulture“ potpuno različitog od onog koje se tom pojmu pripisuje u okviru poststrukturalizma.

Uz ograđivanje od argumentacije onih autora koji, možda razložno, smatraju da termin „postmodernost“ treba zaminiti izrazom „kasna modernost“, i s obzirom da je „postmodernost“ toliko ušlo u upotrebu, treba priznati mogućnost razlikovanja dva komplementarna oblika „postmoderne kulture“: 1) Prvi oblik proističe iz akademskih okvira i predstavljen je teorijom dekonstruisanja i relativizovanja univerzalnih humanističkih znanja koja su građena tokom modernosti (što je „dekonstruktivistička“ i „antinarativna postmodernost“). 2) Drugi oblik je nošen idejom integrisanja znanja čovečanstva, u koja spadaju kako premoderna znanja, tako i svi drugi oblici znanja koje je modernost marginalizovala u svojoj isključivoj usmerenosti na materijalni progres (što bi bila „konstruktivistička“ i „narativna postmodernost“).

Ovaj alternativni oblik postmoderne kulture izvire iz humanističkog kulturnog miljea, te za razliku od prvog, predstavlja neku vrstu „postmodernog humanizma“ u okviru kojeg je problem identiteta usredsređen na humanistički doživljaj „sopstva“. Iza njega stoji istorija interesovanja za sopstvo koje je posebno intenzivirano krajem šezdesetih godina XX veka, u vreme pojave hipi pokreta i drugih pokušaja društvenog angažovanja buntovnih studentskih potkultura u mnogim delovima sveta. Postoji mišljenje da su ovi pokreti depolitizovani preusmeravanjem njihovog revolucionarnog potencijala i odvrćanjem njihove pažnje sa društvenopolitičkih problema na večne duhovne teme među kojima su dominirale „transcendencija“ (nažalost često kroz droge) i „prosvetljenje“, koje su tesno vezane za problem „sopstva“. Sa druge strane, preusmeravanje revolucionarnog društvenog potencijala na „prosvetljenje“ odgovaralo je ateističkom shvatanju duhovnosti kao dekadencije. Ipak, u izvesnom smislu, ove revolucionarne ideje su nastavile da postoje i da deluju upravo tako preusmerene na osvajanje unutrašnjih prostora i samooslobođenje. Njihova ranjivost na optužbe za narcizam koji se ogleda u apsorbovanosti sobom, može da se shvati kao vid dekonstruktivističke postmoderne kapitulacije pred represijom sistema, nakon odustajanja od autentičnosti u ime konstruisanja nekog neodređenog sopstva koje kao jedinu vrednost prihvata besmisao samovolje.

Na površini čak može izgledati da su oba ova oblika postmodernosti, koja su po mnogim svojim stanovištima suprotna, došla do sličnih zapažanja o rastvaranju identiteta. Tako se može činiti da za-

pravo postoji podudarnost oba ta vida postmoderne kulture. Međutim, razlike među njima su zaista bitne – dok je u poststrukturalizmu (u „dekonstruktivističkoj postmodernosti“) reč o „decentriranju sopstva“, kao autentične kategorije duhovnog identiteta, „Sopstva“ sa velikim „S“, dotle bi se „humanistička postmoderna“ pre odnosila na rastvaranje spoljašnjeg sloja identiteta osobe, koji je u duhovnim učenjima obično označen kao: „malo ja“, „ja fizičkog tela“, „ego“. Dakle, ono što se površnom pogledu može učiniti kao podudarnost „posthumanog“ i „transpersonalnog“, kada se razmotri dublje, pokazuje se potpuno različitim, s obzirom da su sasvim različiti nivoi identiteta o kojima je reč u prvom i u drugom slučaju.

Alan Vots (Alan Watts) je ukazivao na „neprimetan, ali veoma moćan tabu, na našu precutnu zaveru da ignoriramo ko smo ili šta smo u stvari“ (Watts 1966: ix), a da pritom nije formulisao distinkciju između „sebe“ (kao „ega“) i „Sebe“ (kao „Sopstva“). Ipak, kada on dalje u tekstu kaže da je osećaj sebe, kao zasebnog ega zatvorenog u kožnu vreću, „halucinacija“, koja se ne slaže ni sa zapadnom naukom, ni sa istočnjačkom filozofijom, postaje jasno o čemu je reč. Vots takođe upozorava da je ova halucinacija podloga za zloupotrebu tehnologije i nasilno podređivanje čovekovog prirodnog okruženja i njegovo konačno uništenje (Ibid).

Očigledno da je još tih šezdesetih godina dvadesetog veka nastala svest o hitnosti „potrebe za smislom sopstvenog postojanja“. Tome je najviše doprinela iznenadna mogućnost da se taj smisao uskladi sa „činjenicama fizike“ da bi „nadvladavao osećaj otuđenja od univerzuma“. Govoreći o tome, Vots je govorio o nečem što su uvidali i mnogi prirodni naučnici – da smisao treba tražiti u ukrštanju nauke i intuicije. Taj pravac mišljenja je, uprkos preprekama, uspeo da opstane do danas upotpunjujući se stalno novim saznanjima. Nit takvog mišljenja upredaju svi oni autori koji pokušavaju da prevaziđu podelu između racionalnog sveta nauke i duhovnog sveta (koji obuhvata emocionalne, etičke i estetske aspekte čovekove duše) koji su na svoje specifične načine nastojale da izraze sve vrste religija. Budući da se odnose na jedinstveni svet ljudskog iskustva, religije i nauke ne bi trebalo da budu međusobno isključujući domeni koji jedan drugom nemaju ništa da saopšte. One u stvari predstavljaju dve strane istog tkanja i zato treba da imaju svest o svom dopunjavanju. Jedino tako

će moći da u punom potencijalu izraze svoju kreativnost koja ne može biti destruktivna ako ima u vidu univerzalne vrednosti ljudske vrste.

Od modernosti nasleđena težnja za univerzalizacijom ovde se preobražava zahvaljujući duhovnom usmerenju koje je modernost bila odbacila. Time je probuđena želja da se razume Univerzum i mesto čovečanstva u njemu, želja da se živi u skladu s okruženjem, što su sve odlike duhovnog preobražaja. „Kalifornijski Weltanschauung“ (Bober 1991) ili „kalifornijski ideal“⁶⁰ postaje metafora novog duhovog traženja koje ujedinjuje duhovnost sa dubinskom ekologijom i gde se ekofilosofija javlja kao novo Ujedinjujuće polje (Skolimowski 1991).

Postoje tvrdnje da su učenja Istoka, kao što je budizam na primer, prema kojem su individue shvaćene kao delovi jedinstvenog duhovnog bića, veoma različita od modernog koncepta religije. Jer, postoje takvi elementi budizma, naročito u epistemološkom domenu, koji bi se pre mogli smatrati naučnim. O tome govori Valas (Allan

⁶⁰ „Kalifornijski ideal“ se odnosi na svest o tome da je jedini spas savremenog čoveka da se identifikuje sa celokupnim jedinstvom kosmosa jer mu je samo tako moguće da ostvari integritet. Inače, čovekovo otuđenje i nezainteresovanost da se ujedini s prirodom dovodi do njenog sve većeg uništavanja kojem doprinosi usmerenost na tehnologiju, kao da će ona rešiti sve nelagodnosti života. Woznicki piše o gnostičkom, panteističkom, mističkom i ekološkom, a nadalje inovativnom kalifornijskom duhu koji je stanovnicima Kalifornije doneo i ogroman materijalni procvat, zahvaljujući razvoju najsofisticiranijeg komunikacijskog sistema (Alvin Tofler ga je više od decenije pre ulaska u 21. vek nazvao inicijacijom „trećeg talasa“), a i velike promene na psiho-socijalnom planu koje su se ispoljile u potrebi za balansiranjem ličnih identiteta i razvojem sopstvenih načina samoodređenja. Kalifornija je postala mikrokosmos sveta u kojem se ispituju nove mogućnosti civilizacijskog preobražaja kulturnih i duhovnih mogućnosti ljudskog života. Pošto se ovaj preobražaj odvijao na račun tradicionalnog sistema vrednosti, on je ostavio mlade generacije u: 1) izolaciji od društvenog establišmenta; 2) otuđenju čovekovog tela od viših vrednosti i redukovanja duha na telesne potrebe i želje; 3) tragičnom osećanju ekološke ugroženosti i gubljenju kontakta sa svetom prirode i ljudskog, što je vodilo do shvatanja da u čovekovoј svesti postoji potreba za traženjem žive duhovnosti koja uključuje brigu o zemlji i njenim stanovnicima na ličnom putu kroz život; 4) ekstremnom individualizmu ljudskog bića koji stvara erotski misticizam u kojem bezdan ljubavi transcendeuje sebe centrirajući se (Woznicki 1991).

Wallace) koji pokazuje kako budistička filosofija može da proširi naše razumevanje subjektivnog i objektivnog domena prirodnog sveta. Prema Valasu, međusobno razumevanje ovih domena trebalo bi da omogući „dijaloški pristup“, za koji je preduslov da se razumevanje da je naučni materijalizam zapravo metafizička dogma, a ne konsekvencija empirijskih činjenica, te da se, s obzirom na to, empirijska nauka može koristiti i u duhovne, a ne samo u materijalne svrhe (Wallace 2003). Takvim tvrdnjama treba iskazati zahvalnost što doprinose oduhovljavanju naučnog pogleda na svet, a njihovo odbacivanje religije treba pripisati uticaju sekularizacije koji je prodro i u religijske institucije uvećavajući averziju prema religiji većine obrazovanih ljudi.

Kroz ova savremena otkrivanja smisla duhovnosti, isplivava arhetipska potreba čoveka za integrisanjem svoje racionalne i intuitivne strane. To uključuje i težnju za pronalaženjem celovitog smisla postojanja koja je inspirisala mnoge moderne mislioce. Čak i Ničea, koji je u otporu prema obesmišljenoj religiji stvorio filosofiju koja je na svom početku anticipirala mnoge probleme modernosti. Ovi problemi su okupirali sve bitne filofske umove zapadnog sveta koji su kasnije došli da usmere kretanje tokova ideja, posebno onih o smislu postojanja očitovanih u (unutrašnjem, ili suštinskom) identitetu čoveka, bilo da je on izražen kao Tu-biće Bića, kao Ipseitet, Sopstvo, ili kao integrisano Jastvo ličnosti.

Iste teme dolaze do izražaja u proučavanju psihe navevši Junga da unese psihološki sadržaj u Kantovu filofsku pretpostavku o samosvesti kao „transcendentalnoj funkciji ja“. Jung je u najdubljim slojevima Nesvesnog otkrio kolektivnu dimenziju stvarnosti koja se predstavlja kroz arhetipove. Međutim, s obzirom da on u to vreme nije mogao da dođe do naučne potvrde svojih pretpostavki, ova psihološka otkrića su bila smatrana samo spekulativnim. Takvo shvatanje Jungovih ideja trajalo je sve donedavno kada je neurologija opisala postojanje sinhronih sistema u mozgu koje su Zohar i Maršal nazvali iskustvenom potvrdom Jungovih intuitivnih ideja (Zohar et al. 2000).

Na osnovu dokaza koje su izneli o postojanju „duhovne inteligencije“ (SQ) oni su predložili da se psihologija kao nauka proširi tako da se „duhovna inteligencija“ pridruži „emocionalnoj“ (EQ) i „racionalnoj“ (IQ) inteligenciji kao njihov ujedinjujući temelj. Sa stanovišta

neurologije, čije nalaze su izneli u svojoj knjizi, duhovna inteligencija se zasniva na otkriću tzv. „sinhronih neuronskih oscilacija“, dok se emocionalna inteligencija zasniva na „asocijativnim neuronskim instalacijama“, a racionalna na „serijskim neuronskim instalacijama“. Za razliku od emocionalne i racionalne, duhovna inteligencija ujedinjuje podatke iz celog mozga. Drugim rečima, emocionalni i racionalni neuronski aspekti učestvuju u uspostavljanju komplementarnih funkcija i domena izražavanja, a duhovna inteligencija ima integrativnu ulogu i predstavlja „centralno jezgro jastva“. Zohar i Maršal smatraju da ova integrativna funkcija može da objasni čovekovu suštinsku potrebu za smislom iz koje on crpi energiju i potencijal za preobražaj.

Treba napomenuti da ove teze spadaju u jednu specifičnu vrstu naučnih priča (ili „naracija“) čija imaginacija koja inspiriše jednu vrstu naučnika izaziva otpore kod druge vrste naučnika. U svakom slučaju, da bi se shvatio čitav opseg različitih tipova pretpostavki, treba istražiti različite tipove naučnih i humanističkih „priča o sopstvu“. Takođe, potrebno je imati u vidu neke istorijske koordinate mišljenja u okviru kojih su stvorene naslage čiji su neki elementi postali pokretači novih stanovišta.

Jung, Bejton (George Bateson), Leng (R. D. Laing), Kuper (David Cooper) i antipsihijatrijski pokret bili su preteče kategorija „duhovne krize“ i „duhovnog ostvarenja“, od kojih prva opisuje izmicanje duhovnog intenziteta kontroli individue koji proizvodi prekid psihološkog, socijalnog i profesionalnog funkcionisanja, a drugo predstavlja postepeno razvijanje duhovnog potencijala bez prekida funkcionisanja. Ovim formulacijama Grofa (Stanislav Grof) prethodile su popularne knjige duhovno orijentisane psihologije koju je praktikovao Pek (Scott Peck)⁶¹, a koja je u suštini u skladu i sa hrišćanskim i sa budističkim shvatanjem sveta⁶².

⁶¹ Tako je, razmatrajući psihološki smisao mističkog verovanja da je realnost „jednost“ koja se može doživeti samo odbacivanjem granica „ega“, Pek tvrdio da: „Put ka svetlosti vodi kroz zrelost. Ne postoje brze i lake prečice. Granice ega moraju očvrnuti da bi mogle omekšati. Mora se izgraditi identitet da bi mogao biti prevaziđen (Pek 1998: 91).

⁶² Uporediti slikoviti budistički prikaz duhovnog puta zena (Kakuan 1979).

Prepoznavanje psihoreligioznih i psihospiritualnih problema početkom devedesetih, omogućilo je novu kategorizaciju psihološke dijagnostike koja je označavanjem veće senzitivnosti prema duhovnim pitanjima i duhovno orijentisanim narativima (Sovatsky 1998: 187) doprinela većoj kulturnoj senzitivnosti prema ovim pitanjima, promovirajući veće razumevanje između različitih oblasti psihijatrije i religioznosti/duhovnosti (Turner et al. 1995: 443). Široko polje primena transpersonalne psihologije ispoljava se u savetodavnoj praksi, poslovnom menadžmentu i drugim „transpersonalnim“ disciplinama, kao što su „transpersonalna antropologija“ i „transpersonalna umetnost“, koje se bave temama s one strane individualnog ega koje uključuju transpersonalnu svest i mistični i duhovni pristup umetničkoj kreativnosti. Sa poljem transpersonalnog povezani su i neki aspekti jungijanske psihologije, muzikoterapije i terapije umetnošću, kao i neki aspekti filmskog medija.

III Preobražaji razumevanja identiteta

Uobičajeno stanovište da je modernost počela otkrivanjem sebe uzima kao paradigmatičan Dekartov opis izlaska iz stanja metodološke sumnje i shvatanja sebe kao misaonog bića svesnog svog postojanja. Ovo shvatanje sebe, kasnije označavano kao „kartezijansko“, omogućilo je stvaranje „koncepta subjekta“ i odgovarajuće shvatanje identiteta – individualnog i kolektivnog. Budući da je, kao što je rečeno, sopstvo modernosti bilo shvaćeno u skladu s racionalističkim, a zatim i materijalističkim pogledom na svet, ono je takođe vodilo do iščezavanja onog značenja i smisla sopstva na koje su upućivale različite premoderne kulture i religije.

Preobražaj identiteta modernog doba počeo je, u stvari, renesansnim preokretom kojim je u središte zemaljskog života, umesto Boga, bio postavljen čovek. Do toga je došlo razvojem naučnih otkrića i humanističkih uvida i odgovarajućim buđenjem individualne samosvesti. Osnovna karakteristika modernog preobražaja je, dakle, već isticano uspostavljanje dominacije racionalnosti čija je inicijalna evolutivnost (u suprotstavljanju dogmatizmu institucionalizovane religijske moći), počivala na principijelnom uvažavanju duhovne suštine sveta. Zato je sopstvo rane modernosti esencijalističko i nosi osobine stabilne i koherentne strukture. Povrenje u tu stabilnost nosi i humanistički pogled na svet koji je obuhvatio principe individualne psihologije (čija je pretpostavka uspostavljanje stabilnog sopstva) i političkog organizovanja kolektivnog identiteta društva.

Tako je pokrenut preobražaj identiteta premodernih kultura kao i razumevanja „sopstva“ koje je počelo da se zasniva na prosvetiteljskoj ideji da svi ljudi imaju „jedinствен, racionalni subjekt“. Zbog toga je subjekt modernosti označavan i kao „prosvetiteljski subjekt“. Posredstvom njega i, s druge strane, posredstvom „kolektivne ideje subjekta“, došlo je do mogućnosti da se u psihologiji govori u jedini. To je protumačeno kao osnovna ontološka pretpostavka na osnovu koje je postalo moguće proučavanje različitih oblika racionalno utemeljenog saznanja (Venn 1984: 120–121; Danzinger 1990). Otuda je individualna psihologija počela sa proučavanjem različitih oblika samosaznanja, tj. znanja o sebi, ili o sopstvu, kao što su: stvaranje predstave (slike) o sebi, samoprocenjivanje i slično.

Autonomnost prosvetiteljskog subjekta podrazumeva odgovornost za sebe i sposobnost za angažovanje u racionalnom razgovoru sa drugim subjektima radi postizanja saglasnosti. Otuda se ova koncepcija sopstva nalazi u osnovi humanizma i sa njim povezanog društveno-političkog stanovišta liberalne demokratije. Druga, pak, strana autonomnog kartezijanskog sopstva, značila je psihološku i epistemološku izolovanost individue od fizičkog sveta. Psihologija je na osnovu toga stvorila koncept saznanja prema kojem je opažanje individue moguće samo posredstvom „mentalnih predstava subjekta“.

Prema tom stanovištu „naša sopstva se nalaze u centru naših subjektivnih svetova, kao gledaoci u pozorištu uma u kojem su zauvek zarobljeni“ (Bakhurst & Sypnowich 1995: 3). Posledica toga bila je da je sa daljim razvojem modernosti kartezijansko sopstvo dospelo u krizu koja je podstaknuta činjenicom da je nauka potpuno prihvatila dominaciju materijalističkog shvatanja sveta.

Na taj način, moderna nauka je doprinela odvajanju čoveka od svoje duhovne potrebe da bude svesno povezan sa sobom, tj. sa sopstvom koje je, za razliku od spoljašnje predstave ličnosti kao „ega“, u vezi sa duhom i dušom osobe, koje su nosioci smisla suštine života. Nauka je, pak, prevela pojam „duše“ u specijalizovani termin „psiha“ koja je, kao predmet proučavanja psihologije, svedena na „mentalne fenomene“ psihološkog subjekta. Posledice racionalističkog odbacivanja mistične prirode sopstva i preneбреgavanje iracionalnih aspekata čoveka dovodile su moderne ljude u probleme koje je opisivala Frojdova psihoanaliza. Njegova teorija podeljene ličnosti govorila je o onim delovima ličnosti koji su izvan njene racionalne kontrole, a nekad čak i izvan mogućnosti svesnog saznanja. Materijalističko stanovište koje je delovalo iz pozadine vodilo je preobražaju razumevanja identiteta koje je u daljem toku dovelo do gubljenja identiteta sopstva. Sopstvo je postalo neka vrsta legitimne fikcije koja je opravdana zbog svoje praktične funkcije. Na osnovu ovakvog shvatanja, potpuno je umanjen potencijal svesnog preobražaja identiteta koji je sveden na identifikaciju u kojoj su poistovećeni „sopstvo“ i „ego“, iako je intuitivno svakako moralo biti jasno da je to suprotno značenju i smislu iskonskog ljudskog traganja za samosaznanjem.

Samosaznanje

Tendencija nerazlikovanja „ega“ od „sopstva“ provlači se kroz celu istoriju modernog mišljenja proizvedeći takođe zbrku sa međusobnim zamenjivanjem pojmova „sopstva“ i „ličnosti“⁶³. Nestalnost shvatanja ovih pojmova povezana je s amplitudama njihovih različitih značenja. Nasuprot spekulativnom odnosu klasične idealističke filosofije prema suštini identiteta bića i svesti, racionalizam modernosti, utvrđen u materijalizmu moderne nauke, posebno se odrazio na tumačenje kategorije *svesti* i sa njom povezanih kategorija: „sebe“, „osobe“, „identiteta“ i drugih, koje su postale okosnica u naučnim proučavanjima saznanja.

Saznanje „sebe“ ili „sopstva“ počiva na razvoju koncepta „samosvesti subjekta“, pri čemu ova „svest o sebi“ predstavlja osnovni način povezivanja pojmova „sopstva“ i „ličnosti“, odnosno „osobe“. To povezivanje se zasniva na uverenju da je i „ličnosti“ i „sopstvu“ za ostvarenje potrebna samosvest. Zato se razvoj samosvesti smatra ključnim elementom ljudske kulturne evolucije.

Već je bilo reči o tome da se samosvest pre svega smatra oblikom svesti koja nastaje razlikovanjem onoga što sopstvo *jeste* od

⁶³ U srpskom jeziku postoji i dodatna terminološka zbrka. Prvo, zbog sinonima, jer termin „ličnost“ može biti zamenjen terminom „osoba“, kao što termin „sopstvo“, zamenjuje termin „sebe“. Zbrka u vezi sa pojmom „ličnost“ (ili „osoba“), postoji naročito zato što se u srpskom jeziku ne koristi odgovarajuća korelacija, koja je u engleskom jeziku izražena kroz odnos „person – personality“. U srpskom jeziku termin „osoba“ se obično koristi ravnopravno kao i „ličnost“, mada su moguće upotrebe u kojima se ličnost odnosi na spoljašnju stranu osobe, tj. ekvivalent je s terminom *personality*. Osobi odgovarajući korelat – „osobnost“, koristi se u hrvatskoj varijanti jezika, dok se „osobnost“ koristi u srpskom, ali u značenju „osobine“, „svojstva“. Tu su i izvedenice „osobenjak“, „osobenjaštvo“. Što su termini koji bi mogli da se koriste umesto izraza „poremećaj ličnosti“ (kojim se prevodi „personality disorder“). Štaviše, postoji mogućnost da se pojam „ličnost“ koristi na obe strane korelacije *person – personality*, dakle u suprotnim značenjima, odakle nastaje zabuna u srpskom jeziku. Ukoliko se, na primer, odnos *person – personality* opiše korelacijom „lice“ (ili suština ličnosti) – „lik“ (ili pojavnost ličnosti), što je ekvivalentno korelaciji ego – sopstvo, onda termin „ličnost“ može da se pojavi podjednako na obe strane te korelacije i zaista se nekada koristi u kontekstu sopstva ili suštine osobe, a nekada u kontekstu ega – persone i njenih „osobnosti“).

onoga što sopstvo *nije* i da to uključuje procese subjektivnosti osobe naspram objektivnosti sveta. Takođe, u psihološkom smislu samosvest se shvata kao ishod „artikulisanja sebe“, kroz svesno prerađivanje svoga iskustva i doživljaja sveta. Samosvest se, dakle, odnosi na psihološke procese povratka sebi (sopstvu), koji predstavljaju osnovu *osećaja* ličnog identiteta i koji se, u pogledu *saznanja*, odvijaju preko davanja odgovora na pitanje „ko sam?“, koje se smatra glavnim izvorom stvaralaštva.

Mada bi psihološko razvijanje konstruktivnih dimenzija samosvesti bilo verovatno lakše na osnovu pogleda na svet koje su imale filosofije idealizma, materijalistički orijentisane pozitivno-analiitičke i eksperimentalne metode moderne nauke krenule su drugim putem u rasvetljavanju problema samosvesti.

Rad na samosvesti analitičke filosofije i analitičke filosofije jezika uglavnom je bio fokusiran na identifikaciju i artikulaciju specifičnih epistemičkih i semantičkih posebnosti samosvesti koje je razlikuju od svesti o stvarima koje nisu sopstvo. Na to se odnosi već pominjana „nepogrešivost samosvesti“ za koju su vezivane saznanje posebnosti naše bliskosti sa *sobom* po kojoj se smatra da smo mi sami najsvesniji kada je reč o nama samima (dakle, s našim „sopstvom“). Mada je ova teza primila kritike, o čemu je već bilo reči, može se opet pomenuti njeno pojavljivanje sa prihvatanjem semantičke posebnosti samosvesti u filosofiji jezika i uma. Ovo uverenje o posebnom karakteru samoposmatranja svesti koji nije moguće asimilovati u druge oblike svesti, počiva na identifikaciji naše svesti sa nama samima, ali se za nju uspostavilo da je pogrešna i iz Frojdovog rada na nesvesnom. Iako ih danas ne bi branilo mnogo filozofa, neke uže verzije ovih doktrina se i dalje smatraju aktuelnim.

Sa druge strane, racionalni duh modernosti je, pored pozitivističko-analiitičkih i eksperimentalnih sklonosti, održavao i svoju univerzalističku sklonost. Na taj način se odvijala dinamika objedinjavanja i razlaganja koja je izraz suštinski komplementarne prirode principa mišljenja čije amplitude je modernost uglavnom shvatala antagonistički. Otuda su proistekle brojne dileme, koje je istakao Gidens kada je interpretirao potrebu sopstva za stvaranjem koherentne priče

(narativa) u okviru kasne modernosti (Gidens 1991). U svakom slučaju, ideja univerzalnosti je inspirisala mnoga moderna traganja za jedinstvenom strukturom sveta i uma, što se manifestovalo u pokretanju interdisciplinarnih povezivanja različitih naučnih pristupa.

Ovi pristupi su pošli od ideje univerzalne strukture uma na osnovu koje je lingvistika mogla da bude shvaćena i kao nauka o čoveku koja traga za dubinskim jezičkim strukturama, univerzalnom gramatikom i urođenom ulogom jezika u psihologiji, genetici, neurofiziologiji, filosofiji i nizu drugih oblasti. Shvatanjem da je „proučavanje jezika najizgledniji put ka razumevanju suštine čovekovih psihičkih i intelektualnih kapaciteta“ (Bugarski 1983: 19), Čomski je lingvistiku i generativnu gramatiku proglasio delom kognitivne psihologije.

Kognitivna psihologija je iz filosofije i filofske antropologije preuzela shvatanje samosvesti (Kihlstrom et al. 2002) kao posebne sposobnosti čoveka čije „sopstvo“ u činu samosvesti ima istovremeno dvostruki položaj subjekta i objekta posmatranja. Samosvest je shvaćena u smislu „samosaznanja“, odnosno, reflektivnog saznanja sopstva. Tom saznanju je pripisana neuslovljenost spoljašnjim okruženjem, s obzirom na činjenicu da je u saznanju sopstva um okrenut unutra, gde traži, prikuplja, skladišti i koristi znanje o sebi. To je bilo shvatanje i Vilijama Džejmsa koji je zagonetku koju um nalazi u sebi izrazio pitanjem o tome šta je to „ja“ koje poznaje telesno „mene“, koje zna sve moje težnje, ima sliku o meni i osećaj identiteta koji traje kroz vreme (James 1980). Naravno da je ovo shvatanje samosvesti proisteklo iz „kartezijanskog“ razumevanja iskustva kao sačinjenog od subjektivnog i od objektivnog dela (gde objektivni deo predstavlja zbir svega o čemu se bilo kada može misliti, a subjektivni deo predstavlja unutrašnje „stanje“ kroz koje prolazi mišljenje).

Filosofsko nasleđe teorija o sopstvu kao osnovi ličnog identiteta bilo je ograničeno racionalnim odnosom prema sebi kao objektu posmatranja. U odnosu na to psiholozi su mogli imati više sluha za racionalne aspekte ličnosti, naročito pod uticajem psihoanalitičkog otkrića Nesvesnog. Otuda su oni mogli, pre nego racionalno orijentisani filosofi, da shvate samosaznanje kroz *osećanje sebe* koristeći prednost osećanja i intuicije u odnosu na racionalne definicije. Međutim, psihologija, kao nauka, nije posmatrala samosaznanje kao ot-

krivanje principa svesti, nego ga je svodila na mentalne predstave. Na taj način, psihologija je fizikalistički redukovala problem identiteta i sopstva zanemarujući filofska pitanja i protivrečnosti, koje izaziva sagledavanje odnosa između uma i tela. Tako psihokognitivna proučavanja ličnosti polaze od preuzetih filofskih poimanja samosvesti, posredstvom Olportove reaktualizacije Džejmsovih pitanja o „ja“, koje zna sve stvari, pritom znajući da ih zna (Allport 1961: 128). U psihologiju saznanja i njeno shvatanje „sopstva“ ugrađen je Džejmsov odgovor na pitanje o „ja“ koje poznaje „mene“ i koje je ono isto „ja“ koje „zna i sve ostalo“, kao mentalna predstava o znanju koja se, osim po bliskosti i bogatstvu detalja, ne razlikuje od mentalne predstave o bilo čemu drugom što „ja znam“ (James 1980).

Domen znanja psihologije i kognitivne nauke upućen je na predstavljanje (reprezentaciju) znanja u dva oblika. Jedan je znanje koje se zasniva na opažajima, čije mentalne slike predstavljaju analognu formu fizičkih pojava objekata i konfiguracije objekata i osobina u prostoru. Drugi je znanje koje se zasniva na značenju, na propozicionom znanju o semantičkim odnosima između predmeta, osobina i događaja (Hamson 1982) i to je konceptualno znanje. Ta podela se takođe odnosi i na konstruisanje samosaznanja tj. znanja o sebi koje sadrži distinkciju običnog jezika, naime „koncept sopstva“ i „sliku o sebi“. Tako za kognitivnu psihologiju „koncept sopstva“, kao što je rečeno, predstavlja mentalnu kategoriju skupa objekata zajedničkih osobina, različitih od objekata drugih kategorija, što je određenje koje je primenjivo na određenje identiteta uopšte.

U okviru socijalne kognicije prihvaćeno je shvatanje sopstva kao „kognitivnog prototipa“, bez razjašnjenja da li je taj „prototip“ monolitan koncept iz kojeg proizlazi jedinstveno sopstvo ili jedinstvena ličnost, čije karakteristične crte omogućavaju probabilističko razlikovanje sebe od drugih, ili, pak, predstavlja koncept mnoštva, koji podrazumeva „porodične sličnosti“ različitih „ja“. Sopstvo bi, u tom slučaju, moglo da bude apstrakcija izvedena iz mnoštva mentalnih predstava o sebi u različitim i specifičnim životnim kontekstima. Na to ukazuju slučajevi poremećaja ličnosti, koji su klinički označeni kao „disocijativni poremećaji identiteta“ i čija mnogostrukost unutar sopstva dovodi osobu do nervnog sloma (Kihlstorm et al. 2002). Srećom, filofska orijentisani psiholozi su pokazali da ne moramo biti ljudi

da bismo imali unutar sebe mnoštvo podličnosti (Proto 1993). Utoliko, tendencija da opisujemo identitet ličnosti u terminima stabilnih osobina ne prati dinamiku varijacija ljudskog ponašanja u vremenu i prostoru. Da bi saznanje pratilo tu vrstu varijabilnosti neprekidno je bilo potrebno njegovo preoblikovanje i redefinisanje. Kao što se pokazalo, različiti problemi klasičnog shvatanja konceptata uopšte, vodili su do razvoja alternativnog shvatanja sopstva kao prototipa, a problemi sa prototipom vodili su u dalje revizionizme konceptata.⁶⁴ Postoji takode obimna literatura o mentalnim slikama kao osnovi mentalnih predstava sopstva. Saznanje o tome klasifikovano je kao znanje koje je zasnovano na opažanju, a ne na pojmovnim značenjima, premda je pojmovno izraženo.⁶⁵

Identitet i sećanje

Shvatanje da je „znanje o *sebi*“ prisutno u sećanju individue vodilo je prihvatanju sećanja kao važne odrednice identiteta. Izuzev platonistički prenetog mita o „znanju kao sećanju“, kreator modernih ideja o shvatanju sopstva na osnovu sećanja bio je Lok. Nasuprot Dekartovom shvatanju identiteta na osnovu mišljenja (*Cogita*) koje nalazi *sopstvo* u neposrednoj svesti doživljenog, kao što je objasnio Riker, Lok je identitet sopstva video u širenju svesti unazad u vremenu. Na taj način, Lok je proširio lični identitet na sve što postoji u sećanju osobe.

⁶⁴ Na primer, postoji stanovište koje shvata koncepte kao nizove primera, umesto kao zbirne osobine članova kategorija. Ili, drugo stanovište, prema kojem se primeri konceptata odnose međusobno posredstvom neke teorije, pre nego preko ikakvih vrsta sličnosti. U principu, oba ova stanovišta mogu biti primenjena na koncepte sopstva (Kihlstrom & Klein 1994; Leary et al. 2002).

⁶⁵ Predstave sopstva zasnovane na opažanju nisu proučavane toliko kao predstave sopsiva zasnovane na značenju. Postoji ipak evidencija da slika o sebi zadržava prostorne odnose i vizuelne detalje. Tako je na primer pokazano da deca već od pet meseci starosti prepoznaju sopstvene glasove i svoja lica. Takode je uočeno kod ispitivanja odraslih da oni preferiraju da vide svoje fotografije obrnute po vertikali tj. kao kad vide sebe u ogledalu, a da fotografije drugih više vole da vide postavljene kao obično (Legerste et al. 1998; Mita et al. 1977; Leary et al. 2002).

Lični identitet i *sopstvo* nemaju ništa s kontinuumom tela, pa ni uma, nego je, prema Loku, *sopstvo* potpuno sadržano u sledu sećanja (Lok 1962). Iz toga proizlazi da prošla iskustva, misli i dela kojih se osoba ne seća nisu deo njenog identiteta; samim tim, osoba koja se ne seća ničega doslovno nema identitet.

Iz ovog identifikovanja sećanja sa identitetom proizlazi da osoba bez sećanja ne može da ima ni osećaj ni znanje o *sebi*. Lokova tvrdnja ne izgleda razložno ako se smatra da izvestan osećaj *sebe*, kao individue, odvojene od drugih stvari i ljudi u okruženju, može postojati i bez sećanja, što je *apriori* značenje *sopstva* koje je neposredno dato Dekartovim *Cogitom*. Međutim, Lok posmatra znanje strogo *aposteriori*. Empirističkim izvođenjem znanja iz iskustva, čulnih utisaka i mišljenja, on je odredio i poreklo znanja o „sopstvu“. Otuda, bez sposobnosti sećanja i pamćenja, koji čine iskustvo, prema Lokovom mišljenju, ne može biti *sopstva*. Bez toga, individua je puki organizam koji refleksivno reaguje na stimuluse iz okruženja. Ideje o postojanju *mene*⁶⁶, Lok izvodi empirijski, tako da ideja „sopstva kao sećanja“ dobija smisao tek s osobom koja se seća, odnosno, koju sećanje predstavlja i sačinjava.

Lokova ideja *sopstva kao sećanja* postala je veoma popularna i održala se do danas, kao način razumevanja *sopstva*. Shvatanju sebe na osnovu sećanja Frojd je priključio svest o važnosti „nesvesnih memorija“ (ili pamćenja). „Nesvesne memorije“ su najčešći uzroci psihosomatskih mehanizama koji osobi telesno, habitusom, ukazuju na to da je potrebno da ih dovede do svesti (Freud 1969).

Hjum je takođe prihvatio povezanost identiteta i sećanja dodavši mu mogućnost *razumevanja kauzalnih odnosa* između događaja (Hume 1983). Na osnovu toga mi možemo da proširimo svoj identitet i iza onih dela i iskustava kojih se lično sećamo, tako da naša *sopstvena* lična priča, „narrativ“ našeg *sopstva*, može da uključi i one događaje za koje pretpostavljamo da su se desili s obzirom na sećanje na osnovu poznavanja istorije. Tako je i Hjum zasnovao *sopstvo* na sposobnosti

⁶⁶ Možda bi ovaj vid *sopstva – mene*, trebalo odrediti kao *aposteriorni*, iskustveni aspekt *sebe (sopstva)*. Međutim, takva klasifikacija nije uobičajena i može da se pokaže kao dopisivanje Loka.

rekonstruisanja iskustva u sećanju. Unutar ovog Hjumovog toka mišljenja, tekla je Lokova struja, čije je shvatanje sopstva kao sećanja uticalo na kognitivnu psihologiju. To što, prema njoj, iskustva ne iscrpljuju znanje predstavljeno sećanjem, dovelo je do razlikovanja *epizodne* i *semantičke* memorije (Tulving 1983; Kihlstrom et al. 2002).

Epizodna memorija je autobiografske prirode i odnosi se na doživljaje – događaje i iskustva iz nečije prošlosti. U tom smislu identitet sopstva ima veze s ličnom istorijom, odnosno *pričom* („naracijom“) o nečem bitnom što smo doživeli ili učinili. Za Lokov i Hjumov koncept sopstva očigledno je relevantna epizodna memorija. Za razliku od nje, semantička memorija predstavlja opšte znanje o svetu, koje je oslobodno konteksta i uglavnom ne referiše na *sopstvo*, osim u slučajevima ličnih odrednica i sociodemografskih atributa (datuma i mesta rođenja, imena roditelja, etničkog identiteta i religijske i klasne pripadnosti). Semantičko znanje je dakle takođe deo identiteta ako je „autorelevantno“ jer tada ulazi u „koncept sopstva“ ili „predstavu o sebi“ kako je izraženo u kategorijama teorije memorije.⁶⁷

Inače, obe ove vrste memorije, i epizodna i semantička, konstituišu fond našeg „činjeničkog“ znanja o svetu. Kao što je opisao Kihlstrom, sećanja su oblici deklarativnog znanja, koje se razlikuje od proceduralnog znanja, kao kognitivnog repertoara pravila i veština kojima preoblikujemo deklarativno znanje. Nasuprot deklarativnom znanju, koje je dostupno svesnoj pažnji, proceduralno znanje je, po definiciji, nedostupno direktnom svesnom samoposmatranju. Zato je proceduralno znanje tek indirektno uključeno u mentalne predstave o sopstvu, preko analize sopstvenih ponašanja. To se odnosi i na saznanje i na motome aktivnosti. Tako, na primer, dok ovladavamo nekom veštinom da bismo je preneli drugima, postajemo svesniji, ne samo sopstvenog emocionalnog stanja i fizičkog ispoljavanja, nego i znanja o datoj veštini. To je oblik metaznanja o ovladanoj veštini koje predstavlja deklarativno znanje, koje je dostupno svesti i otuda može da postane deo „koncepta sopstva“.

⁶⁷ Može da izgleda da bi se za „epizodnu memoriju“ u srpskom jeziku mogao koristiti pojam „sećanje“, dok bi „semantičkoj memoriji“ više odgovarao pojam „pamćenje“. No, u običnom govoru ovi pojmovi su pomešani, zajedno sa pojmom „uspomene“, tako da je gotovo isto reći da su nam neki događaji ostali u uspomeni, da ih se sećamo ili da smo ih zapamtili.

Uopšte uzevši, premda kognitivna neuronauka nije definitivno odredila „sopstvo“, niti ga je locirala, ona je definisala mnoge činjenice o umu.⁶⁸ Slično je i s neuropsihološkim istraživanjima moždanih predstava, koja nisu dovoljno osvetlila problem *sopstva*, ali su ponudila nove perspektive za proučavanje problema sopstva koji su dugotrajni. To se odnosi i na sociološka i psihološka proučavanja osobina ličnosti povezanih sa strukturom znanja o sebi i sa problematikom sećanja kao elementa društvenog znanja⁶⁹.

Sumnja u sebe

Za razliku od kartezijanskog oblika sumnje, koja je pretpostavljala samopouzdanje – u smislu izvesnosti koju samosvesna individua ima u svoje sopstveno postojanje – Hjumovo zasnivanje znanja na kauzalnim objašnjenjima sasvim je drugačije obeležilo problem samoznanja. Saznanje sopstvenog identiteta nije moguće, prema Hjumovom mišljenju, jer su *identitet* koji podrazumeva jedinstvo ličnosti i *promena* kroz koju neprekidno prolazi osoba, inkompatibilni, isto kao i sadržaji svesti. Prema Hjumu, paradoksalno je očekivati da nešto što se stalno nalazi u promeni, može da ima identitet koji, kao takav, pretpostavlja jedinstvo. Usled toga, identifikovanje osobe se okreće, ili sećanju i istoriji, ili kontinuitetu telesnog postojanja. S obzirom da jedinstvo osobe zahteva jedinstvo njene telesne i umne strane (a umna strana je još promenljivija od telesne, sa svojim intenzitetom fluktuacije misli, osećanja i predstava), mi stvaramo pretpostavku da postoji „veza koja spaja“ telesnu i umnu stranu ličnosti i da je ta veza u stvari identitet *sopstva*. Ta pretpostavka, međutim, nije potvrđena, s obzirom

⁶⁸ Delom je možda problem u tome što je kognitivna neuronauka zasnovana na doktrini modularnosti, dok je u međuvremenu otkriveno da je neuralno predstavljanje individualnih primera deklarativnog znanja rasprostranjeno širom cerebralnog korteksa. Tako, dok autoreferentno procesovanje može da se izvodi specijalizovanim sistemom moždanih modula, deklarativno znanje o sopstvu, bilo da je epizodno ili semantičko, jeste rasprostranjeno širom neuralnih struktura. To se odnosi i na znanje dobijeno od drugih ljudi, kao i o predmetima u ne-socijalnom domenu (Leary 2002).

⁶⁹ Videti više o tome u odeljku „Kolektiv i sećanje“.

da *sopstvo* nije nikada pronadeno, niti ga je, smatra Hjum, uopšte moguće naći.

Nakon što je istakao da nema nikakve posebne ideje o identitetu i sopstvu osobe, jer ne postoje nikakve posebne „impresije“ o sopstvu, koje bi odgovarale „ideji“ sopstva kao njena „kopija“, Hjum je ulazak u sebe („sopstvo“) opisao kao ostajanje na nekom od posebnih opažaja (toplog ili hladnog, ljubavi ili mržnje, bola ili zadovoljstva) koje, mimo toga, nikada ne uspeva da dođe do nekog „sopstva“. Zato je bio uveren da čovek nije ništa do zbir različitih opažaja koji se brzo smenjuju (Hjum 1988).

Interpretirajući ličnost na osnovu mentalnih sadržaja, kao zbir opažanja i osećanja, Hjum je razlikovao ličnost (koju je izjednačavao sa sopstvom, umom i dušom), od ljudskog bića (koje je sastavljeno od uma i tela). Ličnost je zbog stalnog toka mentalnih sadržaja dinamična dok je telo relativno statično. Međutim, pretpostavka da postoje periodi spavanja bez snova pri kojima se mentalni tok prekida, čini Hjumovu tezu problematičnom (Riukas). S druge strane, iako je Hjum odbacio ideju o postojanju sopstva, kao supstrata (podmeta – subjekta i podloge – supstance) mentalnih sadržaja i činova (ideja, utisaka i opažanja), odbacivši time kartezijanski dualizam prema kojem je mentalna supstanca – sopstvo, on je ipak upotrebljavao jezičke izraze poput „uma“, „duše“ i „sopstva“, na osnovu kojih je vladajuća kartezijanska paradigma verovala u postojanje mentalne podloge (*subjekta*). Zbog toga je ostalo nejasno da li je Hjumovo shvatanje sopstva uopšte logički prihvatljivo. Međutim, Hjumove pretpostavke su dovodile do problema koji su protumačeni kao da se protive „mentalističkoj“ interpretaciji saznanja, u korist fizikalističke.

Odbacivši spekulativnu pretpostavku o suštinskom i saznatljivom jedinstvu ličnog identiteta, Hjum se okrenuo sumnji u postojanje sopstva koje dualisti smatraju duhovnom suštinom identiteta osobe. Ovaj skepticizam u odnosu na sopstvo kasnije je razrađivala egzistencijalistička fenomenologija a bio je doveden do krajnjih konsekvenci u okviru poststrukturalističkih teorija.

Mada je istorija mišljenja pokazala da su mogući i drugačiji pristupi, moderna nauka o umu je usvojila ovaj skepticizam. Više na-

rativni pristupi sopstvu i identitetu, poput Vikove istorijske metode, Gadamerove hermeneutike i Diltajevog uživanja i razumevanja, kosili su se s pozitivističkim stavom moderne nauke, koji je značio opredeljenost za fizikalnu doslednost i skepticizam.

Dakle, iako istorijski koreni metodološke sumnje u sebe potiču od obe pomenute vrste epistemološkog skepticizma – i Dekartovog i Hjumovog – između njih postoje znatne razlike u pogledu tumačenja *sopstva*. Ove razlike odgovaraju razlikama između racionalizma, koji uvažava postojanje metafizičke tj. duhovne strane sveta, te kao dualistički treba da reši problem odnosa između uma i tela, i fizikalistički redukovano „empirizma“ kao pogleda na svet.

Na osnovu ovakvog empirizma izveden je jedan od glavnih skeptičkih pristupa saznanju *sopstva* koji je bio prihvaćen u modernoj nauci. To je takozvani „eliminativni materijalizam“. On predstavlja usko akademski pristup koji zahteva eliminaciju običnog diskursa o psihološkim stanjima. Sudeći prema njegovom shvatanju, u popularnoj psihologiji se pogrešno smatra da je moguće imati istinita uverenja o verovanjima i emocijama. Prema ovom pristupu, ono što nazivamo umom ne sastoji se ni od čega drugog nego od „stanja mozga“, a u mozgu nema takvih stanja kao što su verovanja i emocije.

Nasuprot reduktivističkom eliminativnom materijalizmu, Frojdova psihoanaliza je donela drugi vid skepticizma koji je veoma uticao na modernu kulturu. S obzirom da je koristila narativni pristup identitetu *sopstva*, psihoanaliza nije mogla da negira postojanje verovanja, emocija, želja i sličnih sadržaja čovekove duše. Skepticizam koji je modernosti donela psihoanaliza odnosio se na ideju svesnog samosaznanja i poznavanja *sebe*. Na izvestan način do toga je došlo usled preteranog povlađivanja racionalističko-instrumentalističkom odnosu prema svetu. Što je moderni duh više odlazio u krajnost materijalističkog pogleda na svet, to su se potrebe ljudske duše problematičnije ispoljavale. Psihoanaliza je nastala na osnovu potrebe da se konstatuju ovi problemi, koje je imala ambiciju da razreši, ali polazeći od materijalističkih pretpostavki moderne nauke i ateizma. No, iako je bila usmerena na samoosvećenje, psihoanaliza je zapravo sumnjala u svest doprinevši tako sumnji u *sopstvo*.

Psihoanaliza je, u stvari, tvrdila da je nedostupnost sopstva svesnom saznanju strukturalna, u smislu da su ključna saznanja o sebi nedostupna našoj *uobičajenoj* samosvesti. Frojd je definisao psihoanalitički metod kao istraživanje nesvesnih sadržaja, potisnutih delova lične priče, čije osvešćivanje bi omogućilo koherentniju integraciju ličnosti. Psihoanaliza je otkrivala nesvesne psihološke mehanizme na osnovu kojih su neke lične vrednosti, tj. postupci i uverenja bili sakriveni i izvan dometa svesnog saznanja. Razlozi tih mehanizama potiskivanja se, prema Frojdu, uglavnom tiču izbegavanja doživljaja *neprijatnosti*, za koje neki *deo nas samih* veruje da bi nastale usled *želja* koje ni ne znamo da imamo, tako da zbog *straha* od neprijatnosti mi te želje potiskujemo u podsvest.

Zbog postojanja nesvesnih uzroka koji utiču na naše delanje, skeptički pristupi saznanju takođe znače da mi neminovno grešimo u pogledu saznanja sebe. Međutim, mada nesvesne uzroke ne znamo, mi ih ipak možemo znati, a to isključuje neminovnost greške, baš kao i imuniteta na grešku. Pored toga, moguće je da se u ovim pristupima meša kauzalni diskurs sa popularno-psihološkim i kulturno-vrednosnim. Ideja o neminovnosti grešaka u samosaznanju bi i na taj način bila dovedena u pitanje, jer bi se pokazalo da se u stvari brkaju dve različite vrste diskursa.

Prema teoriji uma, objašnjenja mentalnih stanja, kao što su na primer verovanja, tiču se kauzalnih epizoda unutar onoga ko veruje, a ne sveta kao uzroka koji navodi na to određeno verovanje koje je ključno za kauzalno objašnjenje. Dakle, verovanje je uzrokovano drugim verovanjima, a ne nečim što je spoljašnje umu, odnosno, mozgu. Uprkos odnosima koji postoje između delanja osobe i karakteristika sveta, odnosi koji uključuju vrednosne sudove zavise prvenstveno od kauzalnih veza u umu osobe. Verovanje, želje i emocije uključuju vrednovanje sveta. S druge strane, za kauzalno stanovište bitna je uključenost sveta, jer kauzalno stanovište nema mesta za koncept vrednosti i potvrđivanje razumevanja sebe i drugih.

Ipak, naši opisi delanja, verovanja i osećanja, kao i razlozi za njih, obično su konstruisani tako da se uklapaju u potrebu da drugi potvrđuju naše vrednosti. Do toga je u osnovi stalo većini ljudi, kao što im je stalo da i oni vrednuju postupke drugih. To je deo ljudske

sklonosti da moralno delaju, mada se ta sklonost udaljava od kauzalnog objašnjenja i zato komplikuje stvari. Sa druge strane, mogućnost da opišemo sebe na načine koji nisu kompletni, ni konzistentni, čini da i kauzalno objašnjenje izgleda problematično. Zato saznanje sopstva na način koji predlaže skepticizam, nije lako, mada nije nužno ni pogrešno.

Fizikalizam, dualizam i sopstvo

Moderno shvatanje identiteta kao trajanja u vremenu, dobilo je poseban oblik u tumačenju ličnog identiteta na osnovu pitanja: ko sam „ja“, odnosno, šta je „ličnost“ i od čega je ona sačinjena? Kartezijanska pozicija, kao što je pokazano, bila je da se ličnost sastoji od fizičkog, materijalnog, „protežnog“ tela i „misleće supstance“, nematerijalne duše koja je, sa novovekovnom filosofijom i naukom, poistovećena sa pojmom uma (sa konotacijama svesti i duha). Otuda, premda se moderno razumevanje sopstva odvijalo u više pravaca, ono se u osnovi dalje određivalo u odnosu na dualističku paradigmu novovekovne nauke.

Pozitivistički orijentisana nauka nastojala je da odbaci dualizam i da se utvrdi u materijalizmu, kao jedinstvenom principu. Ovo odbacivanje je vodilo odbacivanju sopstva shvaćenog u kontekstu pripadanja nematerijalnom duhu i upravljanja telom (*deus ex machina*). Pravu alternativu dualističkom shvatanju sopstva dali su ipak tek analitički filosofi nakon Rajlovog (Gilbert Ryle) napada na „dualističku dogmu“ prema kojoj ljudsko biće ima telo i um (*mind*), odnosno jeste telo i um koji su povezani do smrti tela, kada um (svest duha i duše) nastavlja nezavisno da postoji. Rajl se suprotstavio ovom stanovištu tvrdeći da osoba na taj način živi dve paralelne istorije. „Prva je javna, a druga privatna. Događaji prve istorije su oni u fizičkom svetu, a oni druge su u mentalnom svetu“ (Ryle 1949: 13). Rajlovo odbacivanje ovog shvatanja – povezanog s odbacivanjem dotadašnjeg shvatanja subjekta i izazova suočavanja sa sopstvenim identitetom – upućeno je iz materijalističke i biheviorističke perspektive:

„Napuštanje legende o dva sveta uključuje napuštanje ideje da postoje zaključana vrata i da tek treba pronaći ključ. One

ljudske akcije i reakcije, one izrečene ili neizrečene izjave, oni tonovi glasa, izrazi lica i pokreti, koji su uvek bili dati svim proučavateljima čoveka, na kraju su ostali prave i jedine manifestacije koje je trebalo proučavati. Oni i samo oni zaslužili su, ali srećom nisu dobili, grandiozan naziv 'mentalni fenomeni'“ (Ryle 1949: 302).

Fizikalisti su preinačili Hjumovo tumačenje mentalnih sadržaja ličnosti, ispravljajući njegove nelogičnosti i poteškoće⁷⁰ u pogledu shvatanja ideja kao produžetaka utisaka (sa drugačijim stepenom „živosti“). Negirajući postojanje mentalnih entiteta kao ontološki nezavisnih i autonomnih od materijalnog sveta, fizikalisti su se oslanjali na istraživanja neuronauke (Le Doux 2002). Ta istraživanja, koja su vršena na osnovu metodologije i pretpostavki pozitivizma i fizikalizma, pokazuju, prema tumačenju fizikalista, da fizičko-hemijski električni procesi neurona ne idu u prilog lokovskom shvatanju identiteta sopstva na osnovu sećanja i ideja, niti kartezijanskom subjektu kao

⁷⁰ Prva poteškoća je u Hjumovom predlogu da se metodom samoposmatranja ustanove razlike pomoću poređenja „ideja“ i „utisaka“, kao njihovih „življih kopija“. No, da bi se otkrilo koje su ideje „manje žive kopije utisaka“, trebalo bi ih porediti pomoću opažanja do kojeg, po definiciji, može da dođe tek nakon nastanka utisaka. Tako poređenje postaje nemoguće jer podrazumeva stvaranje trećeg, poredećeg opažanja ili ideje, dok utisak s kojim treba da se poredi ideja prestaje da postoji, te ne ostaje ništa za poređenje. S druge strane, postojanje ideja i utisaka koje bi bilo istovremeno, značilo bi da se vrši poređenje istog a ne različitog, koje se zahteva po definiciji. Teškoća je takođe u pojmu „sličnosti“ koji se koristi metaforično kada se primenjuje na ideje i utiske o predmetima, što izgleda da Hjum previđa s obzirom da mu je bitna uzročna, dakle, stvarna, a ne metaforična sličnost. Kada se kaže da su ideje „slične“ svojim utiscima, govori se metaforično, kao i kada se kaže da su utisci „slični“ spoljnim predmetima. Ali ako se shvati kao stvarna, bukvalna sličnost, to je kao kada bi se reklo da orasi liče na šljive. Čak i kada sličnost ima smisla, jer se odnosi na vizuelnu stvarnost, kada je reč o mirisima, ukusima, dodirima ili zvucima, smisao može biti samo metaforičan – o ovim utiscima se teško može reći da su slični spoljašnjim objektima, ili da su njihove „slike“, njihovi „uzroci“. Postoji takođe teškoća zbog toga što je kriterijum „živosti“ nepostojan. Ipak, najveći problem je nemogućnost istovremenosti i, samim tim, nemogućnost poređenja ideja i utisaka. Ukoliko bi se, međutim, sećanje na utisak poredilo s idejom, tada bi se u stvari poredile dve ideje, s obzirom da sećanje, prema Hjumu, spada u kategoriju ideja.

podlozi ideja. Prema fizikalističkoj teoriji najprimerenija metafora sopstva bi bila ona koja ukazuje na dinamičan proces. Tu se ideje i utisci porede sa zvučnim talasima koji nastaju iz nekog instrumenta. Ideje, dakle, nisu „kopije“ utisaka, kao što je smatrao Hjum, već su ideje sami utisci, tj. produžeci utisaka koji su proizvedeni nekim stimulusom.⁷¹

Teškoća s ovom koncepcijom ideja koja se zasniva na metafori procesa ili emitovanja zvuka jeste u tome što vibracije kad-tad utihnju, dok se proces koji zovemo „idejom“ može ponavljati. Tako može da izgleda da je moguće uzimati ideje po volji, kao na primer lego kocke, apstrahujući njihov životni vek. Međutim, da nije nužno tako, pokazuju podaci da se fiziološki procesi zvani „ideje“ ne prekidaju, nego samo menjaju stanja – od perifernih i neprimetnih (prema fizikalističkoj koncepciji), tj. „nesvesnih“ (prema mentalističkoj koncepciji), dolaze do fokusa pažnje i „sećanja“. Fizikalisti smatraju očiglednim da „potrebe za preživljavanjem organizma“ određuju koji će neuralni procesi, ili „sećanja“, doći u prvi plan i sa kojom učestalošću, dok će većina ostalih biti potisnuta na periferiju.

Na primedbu da se prilikom spavanja prekida navodno neprekidan tok utisaka, kojim definišu svest, fizikalisti odgovaraju da nauka još nije otkrila kriterijume koji bi odredili pojavu snova u bilo kojoj fazi spavanja (čak ni u tzv. REM fazama koje su ranije smatrane indikatorima snova), tako da je zapravo moguća pretpostavka da se stalno sanja.⁷² Mogućnost ove pretpostavke izgleda kao najplauzibil-

⁷¹ To su relativno stabilni električni intrancuralni i interneuronalni tokovi, koji funkcionišu kao neizbežni delovi ili funkcije fizičko-hemijskih procesa individualnih neurona i njihovih specijalizovanih grupa. Oni su sedišta percepcije međusobno povezana u mnogobrojne sisteme. Svaki novi električni talas, koji bi Hjum smatrao „idejom“, inkorporira se u složen dinamički sistem, više ili manje uspešno, na duže ili kraće vreme, srazmerno originalnom stimulusu i dodatnim pojačanjima. Životni vek neuralnih procesa, tj. ideja ili memorija, odgovara moždanoj *tabuli rasi*, u ranom uzrastu ili, u kasnijem uzrastu, snazi posebnih iskustava, „utisaka“ i stimulusa.

⁷² Mada ima potpuno drugačije ideje, ova teorija podseća u ovom delu na neka premoderna ezoterična učenja koja podstiču osobu na „probuđenje“; prema njima, uobičajeno stanje svesti se manje razlikuje od običnog sanjanja nego od „probudene svesti“ čiji je pandan tzv. „lucidno sanjanje“. „Za mene

nija, smatra Riukas (1998), jer se samo na osnovu nje ideje, sećanja itd. mogu smatrati za stalan proces, inače preostaje jedino mentalistička interpretacija koja je protivrečna. Fizikalisti smatraju da njihova interpretacija objašnjava psihološke pojave kao što su: šizofrenija, višestruka ličnost, somnambulizam, halucinacije i religiozne vizije, u koje se uklapa teza o povremenoj pojavi snova paralelno sa uobičajenom budnom svešću. Riukas smatra da bi se sve to pri bližem ispitivanju moglo pokazati da predstavlja različite oblike ili stepene sanjanja. Razlika u odnosu na budnu svest bi se onda sastojala samo u tome što bi u „budnom“ stanju proces sanjanja odlazio u pozadinu i postajao nesvestan lišavajući svest saznanja o sanjanju. To može da učini ona svest koju smatramo „budnom“, jer je jača i konzistentnija od običnog sanjajućeg sistema sačinjenog od rasutih percepcija ili od davno prošlih reakcija na stimulse.

Prema fizikalističkom shvatanju, dakle, svest predstavlja neuralni proces koji, zahvaljujući interakciji sa drugim procesima, u nekim tačkama svog trajanja poprima više jačine nego u drugim. Fizikalizam tumači Hjumovu teoriju mišljenja kao povezivanje ideja na osnovu složenih neuralnih procesa, koji prerađuju protivrečnu „stvarnost“. Povezivanje neuralnih procesa objašnjava Hjumovu teoriju kauzalnosti kao povezivanje ideja na osnovu prvenstva u vremenu i podudarnosti. To se odnosi i na njegovu teoriju istine (konceptualne i činjeničke) i morala.

Tako je Hjumova teorija izabrana za osnov fizikalističke interpretacije sopstva i ličnosti. Na osnovu nje, ljudska osoba se ontološki posmatra kao zbir neuralnih procesa koji nastaju kao neposredne ili posredne reakcije na stimulse i mogu se smatrati nasumičnim ili, pak, nekim od oblika sistema. Prednost ovog tumačenja Riukas vidi u tome što ljudskim bićima pruža čvrstu povezanost sa biologijom umesto da im pripisuje mitološke priče. Otuda izlazi da su životinje takođe osobe, jer su njihova „sopstva“ sačinjena od istih neuralnih procesa,

je najinteresantnija ideja bila ideja pamćenja sebe. (...) Čitava evropska filozofija i psihologija je to jednostavno previdela. (...) Kad pokušavamo da (...) pamtimo sebe, dolazimo do vrlo određenog zaključka: da smo u stanju svesti u kom se nalazimo (...) zaista u snu. Mi samo zamišljamo da smo budni. Zato, kad pokušavamo da pamtimo sebe, to znači samo jednu stvar – mi pokušavamo da se probudimo“ (Uspenski 2005: 28).

a ne, kao što je mislio Dekart, „mašine“⁷³. Time fizikalisti navodno ne obezvređuju područje mitologije, niti poriču mogućnost da ljudska bića imaju duhovne duše, kao što je mislio Dekart i duga tradicija koja mu je prethodila. Sa fizikalističke tačke gledišta bitno je samo da treba shvatiti da o tome nema dovoljno podataka.

Fizikalističko i analitičko odbacivanje „kartezijanskog“ dualizma predstavlja napad na zdravorazumski osećaj „sebe“ kao suštine identiteta. U stvari, dualistički stav, iako nazvan „kartezijanskim“, ima daleko dublje korene koji sežu do poznatog platonovskog ontološkog dualizma izraženog kroz odnos (natčulnih) ideja i (čulnih) pojava. Veza sa čulnim svetom i telesnošću, odnosi se na osećajnu stranu ličnosti. Na tome počiva ideja duše koja sadrži doživljene varijacije predstava opštih principa (arhetipova) na više konkretan način u odnosu na stranu duha, čiji oblik univerzalnosti je bliži sferi apstraktnog, racionalnog pojmovnog mišljenja. Ovakvo shvatanje je promišljano kroz sve oblike i vrste filozofskog idealizma. Usmernost idealizma na celinu sistema zanemarila je, međutim, smisao identiteta osobe (sopstva), podstakavši egzistencijaliste da dovedu u pitanje njegovu idejnu „superiornost“. Od tada se u filozofiji i nauci dualistička dilema egzistencija/esencija uglavnom rešava na račun esencijalizma, što je trend koji se širi modernim mišljenjem kao takvim. U tom kontekstu antropološka saznanja i proučavanja tradicionalnih kultura u njihovoj težnji za razumevanjem celine, predstavljaju izuzetke. Oni su, međutim, veoma važni jer pokazuju puteve pronalaženja sebe i smisla u svetu. Svesnim povezivanjem svih aspekata iskustva osoba izražava težnju da sama sebe upozna, ali to znanje nije, kao u nauci, orijentisano na distanciranu racionalnu objektivnost. Svrha ovog saznanja je da takođe ideje o sebi i svetu poveže u celinu u skladu sa lepotom

⁷³ Isti neurološki procesi kod životinja i kod čoveka mogu, međutim, voditi i zaključku da je i čovek – „mašina“, sve dok je u stanju neprobeđenosti. To upravo ističe Uspenski kada govori o tome da čovek nivoa 1. 2 i 3 nema svest o mnoštvenosti svojih „ja“, dok je čoveku nivoa 4 cilj da putem samosvesti postane jedno. „Ljudsko biće je veoma komplikovana mašina i mora se proučavati kao mašina (...) ali iz određenih razloga mislimo da nam je običan instinkt dovoljan da se upravlja ljudskom mašinom (...) To je jedna od prvih pogrešnih pretpostavki“ (Ibid.: 23).

vrednosti koje pripadaju kulturi, baš kao i ličnosti.⁷⁴

Osnivači modernih psiholoških istraživanja smatrali su u stvari da je moguće da se ideja ličnosti sačuva od materijalizma. Ali u praksi epohe modernosti, uspon materijalizma i moć naučnih analiza sve više su istiskivali autonomiju aktivnih duhovnih činilaca. Dokazivanje njihovog postojanja pošlo je od naivnog uverenja da je moguće da se u okviru nauke dođe do podataka koji će oslabiti njenu materijalističku poziciju. Međutim, kao što je pokazao Edž (Hoyt Edge), budući da je materijalizam implicitan nauci, on ne može biti oslabljen na osnovu naučne metodologije s kojom je spojen. Otuda Edžova kritika dualizma tumači motiv za očuvanje dualizma kao odbranu od fizikalističke redukcije (Edge 2002).

Dualistički pogled na svet koji je podelio stvarnost na međusobno isključujuće suprotnosti – materiju i duh (um), postao je problematičan tek kada je ispunjena njegova primarna misija da od religije izbori prostor za nauku u domenu materijalne strane sveta. U početku je taj „duhovni prostor“ filosofije i racionalno-empirijske, egzaktne nauke bio zamišljen kao prostor slobode od autoriteta religioznih institucija koji je trebalo da doprinese osmišljavanju nauke ne mešajući se u domen religioznih dogmi.

Nauka zapravo nije nikada bila definisana kao isključivo empirijska disciplina, koja bi bila nužno opovrgljiva, dok se njena težnja

⁷⁴ Nekada je opšte shvatanje sveta i sebe bilo u skladu sa proživljavanjem ličnih iskustava. Kao što je pisao Jung: „Naivno preistorijsko doba videlo je u Suncu velikog oca neba i zemlje, a u Mesecu plodnu majku i svaka stvar je imala svog demona, to jest, bila je oživljena i jednaka s nekim čovekom ili njegovim bratom, životinjom (...) Tako je nastala slika univerzuma koja je veoma izdaleka odgovarala realnosti, ali je zato potpuno odgovarala subjektivnim fantazijama. Svakako ne treba opširno dokazivati da i dete sasvim slično misli. (...) Kao što znamo, i san pokazuje slično mišljenje.“ Jung je smatrao da ontogeneza odgovara filogenezi ne samo na fizičkom planu, nego i na psihološkom. Kada bi nekako bile uklonjene sve tradicije na svetu, sa sledećim naraštajem bi sve počelo iznova (Jung 2005: 30–33). Videli smo da to misli i Gudman kada ističe genetsku predispoziciju čoveka za odnos prema alternativnoj stvarnosti tj. onostranosti, jer mu taj odnos pruža doživljaj smisla i vrednosti.

da bude „vrednosno neutralna“ suprotstavlja njenoj upotrebi. Između ostalog i zato što je sama upotreba odredila nauku kao disciplinu koja se bavi proučavanjem materijalnog sveta, tj. spoljašnjih, pojavnih objekata koji su shvaćeni kao ne-misaoni i mehanički determinisani. Mada je moderna nauka vekovima funkcionisala na osnovu ovih implicitnih pretpostavki, dalje pridržavanje tih pretpostavki, uprkos tome što savremena naučna otkrića u fizici, biologiji i psihologiji potvrđuju suprotno, ukazuje na inerciju materijalističke paradigme nauke koja je postala dogmatska i po inerciji pokušava da ostane ista kakva je bila vekovima. To samo pokazuje koliko se institucionalizovana nauka udaljila od svoje prvobitne pozicije branioca „slobodnog mišljenja“, zauzimajući i sama dogmatsku poziciju moći kakvu je nekada imala institucionalizovana religija.

Kao što je pokazao Edž, nema sumnje da je mehaničko-materijalistički naučni pristup omogućio prikupljanje ogromne količine podataka i sticanje znanja o svetu. Moć nauke u oblasti fizičke stvarnosti niko ne dovodi u pitanje. Problem je samo u tome što je materijalističko shvatanje nauke, iako je bilo inicirano oslobađanjem prostora za sticanje saznanja, zatvorilo mogućnost sagledavanja duhovnih aspekata sveta. Ono je, naime, zavisilo od specifičnog shvatanja *uma*, po kojem „um“ (kao svest duha i duše) predstavlja suprotnost egzaktnoj nauci. Zbog toga se prirodnonaučni sistem pokazao uspešnim u domenu mehanike tela, ali se takav pristup pokazao problematičnim u proučavanju psihologije i ostalih nauka o čoveku.

U dualističkoj podeli, sopstvo je bilo definisano pomoću *uma*, a *um* je određen na osnovu privatnosti subjekta, njegove svesti, slobode i svrhovitosti mišljenja. Iako je filosofija *uma* takode nastojala da bude naučno orijentisana, ispostavilo se da za savremeno istraživanje *uma* nisu baš pogodne pretpostavke osmišljene u okviru novovekovne paradigme. Psihologija je tako, uprkos težnje da i sama bude egzaktna, ostala na stanovištu dualizma, ne samo zato što predstavlja „nauku o duši“, nego i zato što nije mogla da prevaziđe njčgovu utemeljenost u uobičajenom, svakodnevnom, zdravorazumskom mišljenju.

Ove dileme su pokrenule savremene rasprave u filosofiji *uma*. U pokušaju da materijalistički objasni *um* (svest), kao i celokupnu

stvarnost, fizikalizam je nastojao da prevlada slabosti bihevizizma⁷⁵ i funkcionalizma⁷⁶ na temeljima fizike, uzdajući se u njenu sposobnost da objasni tajne prirode i smatrajući da u mozgu nema uzroka koji ne bi bili fizički.⁷⁷ Zbog prevladavanja ovakvog stanovišta, kao

⁷⁵ Slabosti bihevizizma pokazuju sledeće primedbe: Ponašanje se ne može objasniti bez verovanja i želja. Nikakvo posebno ponašanje ne mora da bude izraz verovanja. Nema nikakvog ponašanja kod nekih verovanja (matematičkih na primer). Ponašanje izostaje kod bolesnih (paraplegičara ili onih s ispranim mozgom) i dobrih glumaca. Neka mentalna stanja, poput bola, imaju mnogo različitih ponašanja. Neka ponašanja (kao plakanje) mogu da budu izraz različitih mentalnih stanja.

⁷⁶ Slabosti funkcionalizma pokazane su kroz sledeće primedbe: Funkcije ne objašnjavaju istinu koja je potrebna logici. Značajnije može delom da bude van funkcija. Nije nužno da svako verovanje ima samo jednu funkciju. Ako smo kao kompjuteri, onda nam treba korisnik. Ako unutrašnja svojstva uzrokuju funkcije, onda ona ne mogu biti funkcije. Funkcije ne mogu objasniti svest. Za razumevanje je potrebna svest, a ne samo funkcije. Funkcionalni um može se ispoljiti apsurdno.

⁷⁷ Materijalistička teorija identiteta počiva na fizičkoj prirodi mišljenja. Um je tu shvaćen kao centralno zbivanje mozga. To je tzv. Teorija *tip-identiteta* (*Type Identity Theory*) prema kojoj je bol, na primer, poseban tip fizičkog događaja, identičan sa paljenjem određene vrste neurona. Prema toj teoriji mozak (fizička osnova) ima zapravo samo jedan skup svojstva ali su ona opisana dvema vrstama koncepata na osnovu dva različita načina videnja. Glavna slabost ove teorije je što fizički događaji ne mogu da objasne duhovnost, moral, maštu, osećanja, slobodnu volju, razumevanje itd. Zato je ona kasnije ispravljana tvrdnjom da mozak obuhvata i mentalna svojstva. „Teško pitanje“ za fizikalizam odnosilo se na objašnjenje porekla potrebe za iskustvom procesovanja informacija. Različiti autori su pokazali različite aspekte tog problema: da nedostaje objašnjenje subjektivnosti koja je određujuće svojstvo uma (Nagel); da novi doživljaji i saznanja o njima prethode fizičkim činjenicama mentalnog života, te da su mentalni događaji anomalije jer nema fizičkih zakona koji ih povezuju sa ponašanjem koje uzrokuju još neki razlozi a ne samo prosti fizički događaji (Jackson). Time je sugerisano da um nije moguće svesti na fizičke događaje i svojstva, pa su fizikalisti predložili novu tezu koja je *tip-identitet* zamenila *znak-identitetom* (*Token identity*) i dualizmom svojstava. *Znak-identitet* znači da svakom mentalnom događaju odgovaraju neki fizički objekti kojih može biti više fizičkih tipova. Dualizam svojstava podrazumeva da postoji jedan fizički objekt (mozak) koji ima dve različite međusobno nesvodive grupe svojstava. Međutim, na taj način ne samo da su mnogi problemi fizikalizma ostali nerešeni, nego se i odbačeni dualizam ponovo vraća na mala vrata.

paradigme prirodnih nauka, psihologija, antropologija i druge discipline društvenih i humanističkih nauka, imale su od samog nastanka probleme u pogledu načina kako da istražuju svoj predmet. Problemi metodologije društvenih nauka dobrim delom postoje zato što društveni naučnici ne znaju koju od dve vrste dekartovskih metodologija da primene: da li da ispituju um (ili osobe) na osnovu posebne metodologije proučavanja uma, ili na osnovu metodologije proučavanja materijalnih objekata? Uspešnost egzaktnih prirodnih nauka u telno-loškom savladavanju sveta navodila ih je na pokušaje približavanja razmišljanju na isti način. Međutim, razilaženja se nisu mogla izbeći zbog različite prirode predmeta istraživanja te je metodologija postala uzrok „ratova nauka“ koji i dalje traje.

Još neki pogledi na sopstvo

Na osnovu dualizma uma i tela, psihoanalitičke teorije ličnosti i koncepcije Nesvesnog, došlo je do podele subjekta individue koja je inicijalno smatrana za jedinstvenu celinu. Na taj način, anticipirana je poststrukturalistička dekonstrukcija čija je posledica bila „decentriranje subjekta“. To decentriranje je postalo posebno aktualno u sferi studija kulture gde je središnja tema postala „politika identiteta“. Nasuprot tome, studije komunikacije su sačuvale „kartezijansku perspektivu“ subjekta. Na osnovu tih različitih opcija Hol (Stuart Hall) je „kartezijanski“ (tj. „prosvetiteljski“) subjekt uzeo kao referencu za različite pristupe identitetu u odnosu na koju je razlikovao poglede na „sopstvo“/„sebe“ (Hall 1992).

Tako, prvi pogled na „sebe“ prihvata „kartezijanski“ subjekt, tj. koncepciju osobe kao centrirane, jedinstvene individue, koja ima sposobnost razumevanja, svesti i delanja. Identitet subjekta je shvaćen individualistički, tj. „sopstvo“ je suštinski centar ličnog identiteta. Unutrašnje središte individue nastaje sa njenim rođenjem i razvija se sa njom ostajući pritom suštinski isto – kontinuirano identično „sopstvo“ koje traje tokom postojanja individue.⁷⁸

⁷⁸ Ovaj pogled na „sopstvo“ ukorenjen je u filosofiji idealizma i njenom poimanju „supstance“, prema kojem je „ono što nastaje samo određenje onoga trajnog, a ne ono trajno samo koje je uvek isto. (...) Prema tome, ono što je prošlo nije bilo ono trajno samo, nego samo neko određenje trajnoga“ (Schelling 1965: 131).

Drugi pogled na „sebe“ počiva na odnosu prema društvenom, „sociološkom subjektu“. Ovaj pogled izražava svest da unutrašnje jezgro subjekta nije autonomno i samodovoljno nego se oblikuje u odnosu na društvo drugih ljudi koji sopstvu (subjektu) posreduju vrednosti, značenja i simbole, tj. kulturu. Ovo je dobilo posebne oblike pod uticajima sve veće složenosti modernog sveta. Prema sociološkoj koncepciji, identitet ličnosti uobličava se u interakciji između sopstva i drugih. Subjekt je prema ovoj koncepciji i dalje „kartezijanski“ i ima unutrašnju suštinu – svoje autentično, „pravo Ja“, koje je Sopstvo. On je takođe u stalnom dijalogu sa spoljašnjim svetom kulture i društva (drugih), na osnovu čega formira svoje različite *identifikacije*. Problem je što se ove identifikacije često nazivaju „identitetima“ premda one ne moraju imati veze sa Sopstvom kao suštinskim identitetom ličnosti.

Interaktivna koncepcija identiteta i sopstva, koja je osmišljena u Midovoj (George Herbert Mead) školi simboličke interakcije proistekla je iz ovog „sociološkog subjekta“. Ona se nadovezala na ideje Vilijama Džejsma o mnogostrukom „društvenom sopstvu“⁷⁹ sačinjenom na osnovu „predstava“/“slika“ koje o osobi stvaraju drugi do čijeg joj je mišljenja stalo. Ispitivanjem načina oblikovanja i razvoja sopstva pod uticajima „značajnih drugih“ iz različitih „referentnih grupa“, ključnih za socijalizaciju ličnosti, interakcionizam je ukazao na drugu, manje individualističku stranu ličnosti. Interakcija sa drugima istovremeno je utvrdila vrednost individue, njenu sposobnost saosećanja i samoposmatranja, tj. prosuđivanja sebe i sopstvenog delovanja na osnovu „viđenja drugih“ koje utiče na razvijanje svesti o sebi kao ličnosti. Interakcionizam je takođe shvatio „sopstvo“ osobe kao određeno društvenom interakcijom čija mnogostrukost utiče na to da ono preuzima mnoge funkcije i uloge. To shvatanje je najupečatljivije izrazio Gofman (Erving Goffman) razvivši terminologiju „dramaturških principa“.

⁷⁹ Uvodeći pojam „sopstva“, Džejsm razlikuje „četiri njegove vrste: materijalno, duhovno, čisti ego i – jedino koje interakcionizam preuzima – društveno sopstvo (...)“ (Spasić 2004: 99). Društveno sopstvo Mid je izrazio kao „generalizovano“ ili „uopšteno drugo“, koje nastaje na osnovu naše brige o tome kako drugi reaguju na nas (Spasić 2004).

„Gofman polazi od pozorišta kao prasliske društvenog života, po kojoj pojedinac, čim se nađe pred drugima, stupa na ‘pozornicu’ po kojoj igrajući jednu ili više ‘uloga’ i ‘baratajući utiscima’ mora da ‘predstavi samoga sebe’, svoje identitete i svoje namere (Spasić 2004: 106).

U ovoj koncepciji „identitet“ služi premošćivanju jaza između „unutrašnjeg“ i „spoljašnjeg“, između ličnog i javnog sveta. Osoba istovremeno projektuje sebe u identitet kulture i internalizuje kulturne vrednosti i značenja. Na taj način, individua čini kolektiv delom sebe usklađujući svoja subjektivna osećanja s objektivnim položajima koje zauzima u društvenom i kulturnom svetu (Gofman 1969). To je način da se istovremeno stabilizuju koncepti subjekta i sveta kulture koji osoba nastanjuje, što čini da oboje postanu jedinstveni i predvidivi. Pa ipak, upravo se to remeti pod uticajem poststrukturalnog mišljenja koje „identitete“ posmatra kao načine da se subjekt „suturiše“⁸⁰ u

⁸⁰ Tako zvana „sutura“ (*sutura* = šav, spoj; *suturisasi* = ušiti, zašiti, spojiti), posmatrana kroz prizmu lakanovsko-logičke teorije označavanja, omogućava odnos subjekta prema lancu označavanja unutar diskursa, omogućujući da se izbegne parcijalnost koncepta. Otuda se ona razumeva preko formalnog funkcionisanja logike označitelja koja predstavlja „logiku nastanka logike“ i postoji u svim poljima saznanja kao logička minimizacija tj. „najveća ekonomija konceptualne potrošnje“. Sutura postoji u svim oblastima stvaranja koncepta, pa čak i u samom izgovaranju „ja“. Naime, time što pripada konceptu, svaki objekt se razlikuje u odnosu na „samu stvar“ – „sama stvar“ nestaje omogućujući nastanak brojivog. Tako nastaje dvostrukost koja indukuje logički koncept identiteta. Međutim, na taj način „samoj stvari“ ostaje samo podloga njenog identiteta sa sobom na osnovu koje ona predstavlja objekt delatnog koncepta broja. Time što je označena brojem, jedinica (1) ujedinjuje koncepte i biva subordinisana distinktivnoj jedinici kao podlozi broja. Podloga distinktivne jedinice zasnovana je na funkciji identiteta koja potvrđuje da svaka stvar na svetu ima svojstvo da bude jedna, čime se ona pretvara u objekt logičkog koncepta. S obzirom da mogućnost da sama stvar ne bude identična sa sobom potkopava polje istine, koja počiva na logici identiteta sa sobom, postaje nužan koncept „neidentičnost sa sobom“ koji odgovara pojavi nule (0). Time logička dimenzija dobija autonomiju od realnog. Iskaz da „istina jeste“ podržava, dakle, nastanak nule. Ukoliko u koncept „neidentično sa sobom“ ne spada nijedan objekt, to je zato da bi se sačuvala istina – ako nema ničega što bi bilo neidentično sa sobom, to je zato što je *neidentitet sa sobom kontradiktoran sa dimenzijom istine*. To je odlučujući iskaz – da je koncept „neidentičnost sa sobom“ označen brojem nula koji „suturiše“ logički diskurs. Ukoliko treba pronaći nulu, to je zato da bi se

strukturu. Subjekt, koji je ranije bio doživljen kao da ima jedinstven i stabilan identitet i sopstvo, počinje da se shvata kao fragmentovan i sastavljen, ne samo od jednog, već od nekoliko „identiteta“ koji su nekad protivrečni i nedovršeni. S druge strane, „identiteti“ koji su u odnosu prema spoljašnjem društvenom okruženju i koji omogućuju subjektivno oblikovanje prema „objektivnim potrebama kulture“ pucaju usled strukturalnih i institucionalnih promena. Sam proces identifikacije kroz koji projektujemo sebe u svoje kulturne identitete postaje otvoreniji, više varijabilan i problematičan.

Simbolički interakcionizam je tako indukovao „postmoder-
nog subjekta“, bez fiksnog, neprekidnog, trajnog i suštinskog identi-
teta sopstva. Nakon toga, „identitet“ je postao promenljiva kategorija,
podložan procesima preoblikovanja s obzirom na „uloge“ tj. načine
predstavljanja u kulturi i društvu. Identitet je na taj način počeo da se
posmatra kao *istorijska*, a ne samo kao *biološka* kategorija. S obzirom
da su prestali da se shvataju kao ujedinjeni oko koherentnog sopstva,
postalo je opravdano da različiti „identiteti“, koje subjekt u različito
vreme izražava, budu međusobno protivrečni. Sociološka koncepcija
„sopstva“ je dovela u sumnju potrebu za njegovom interpretacijom
kao jedinstvene i stabilne suštine identiteta. Identifikujući osobu sa
njenom pojavnom spoljašnjošću, sa ulogama koje izvodi pred dru-
gima i za druge, simbolički interakcionizam je doprineo pomeranju

nedostatak učinio vidljivim. Tako je od nule nedostatka, do nule broja, kon-
ceptualizovano ono što nije podložno konceptualizaciji! Nula, shvaćena kao
broj koji označava koncept koji supsumira nedostatak objekta, jeste prva ne-
realna stvar u mišljenju. Ako se od broja nula konstruiše koncept, on kao svoj
jedini objekt supsumira broj nula. Fregeov sistem radi na osnovu kruženja
elemenata na svakom mestu koje fiksira od broja nula do njegovog koncepta,
od njegovog koncepta do objekta i do njegovog broja i to kruženje proizvodi
jedinicu (1). Tako je ovaj sistem konstituisan od nule (0) koja se računa kao
jedan broj, tj. jedan (1). Računanje nule (0) kao jedinice (1) (premda koncept
nule ne supsumira ništa realno) jeste opšta podloga prirodnog niza brojeva.
To je takođe podloga na osnovu koje kažemo da istina poziva i odbacuje
objekt koji nije identičan sa sobom, dok ga diskurs institucionalizuje i poni-
štava (supsumciju kao takvu), rečju, *suturiše*. Nemogući objekt, koji logički
diskurs sumira kao neidentičan sa sobom, a onda odbija kao čisto negativan
koji, da bi konstituisao sebe kao ono što jeste, ubraja i odbija želju da se o
tome išta zna, u meri u kojoj funkcioniše kao eksces koji deluje u nizu broje-
va, *mi taj objekt imenujemo kao subjekt*. Njegovo isključenje iz diskursa koji
on povezuje iznutra jeste *sutura* (Videti Miller 1977–1978).

„prosvetiteljskog subjekta“ (koji bi trebalo uporediti sa potencijalno prosvetljenom ličnošću) ka „postmodernom subjektu“ (koji je izgubio smisao identiteta sopstva).

Treći pogled na „sebe“ je otuda utemeljen na „postmodernom“, ili „decentriranom subjektu“ koji je bez stabilnog središta identiteta. Prema ovom shvatanju ukoliko izgleda da identiteta uopšte ima, to je zbog „priče o sopstvu“, odnosno, „narativa“ koji predstavlja iskonstruisani proizvod društvene komunikacije. U stvari, decentrirani subjekt podrazumeva tipično *postmoderna svojstva*: diskontinuiranost, difuznost, nestalnost, fragmentovanost, eklektičnost i ironičnost. Drugim rečima, postmoderni subjekt nema jedno, već mnoštvo „identiteta“ i „sopstava“ tako da se više ne bavi njihovom istinitošću ili lažnošću, niti mogućnostima njihove integracije, s obzirom da ih je postmoderna teorija proterala zajedno s „esencijalizmom“. Ipak, postmoderna teorija je takođe morala da se pridržava onoga što je njoj samoj izgledalo „istinitim“, a to je bila „površina fenomena“.

Na decentrirano shvatanje sopstva uticalo je i semiološko De Sosisovo tumačenje arbitranosti znakova koje je imalo za posledicu shvatanje da je svet proizvod označavanja. Otuda je sledilo da se to odnosi i na individualno sopstvo i um. Tako se dogodio „lingvistički obrt“ koji je samo težište sistema pomerio na jezik, odnosno, na shvatanje da nas predodređuje jezik, kao od nas nezavisan sistem kojem smo izloženi od rođenja. Kako savladavamo upotrebu jezika, tako ulazimo u sistem konceptualnog razlikovanja nad kojim nemamo kreativnu kontrolu baš kao ni nad nasleđenim kulturnim značenjima.

Ove semiološke ideje su bitno uticale na Lakanovu transformaciju psihoanalize koja je podstakla razvoj poststrukturalizma. No, semiološke ideje su takođe transformisale i humanističko mišljenje. Naročito je Altiserovo (Louis Althusser) shvatanje ideologije uticalo na preobražaj marksističkih tumačenja, kao što je bilo i Majnhajmovo (Karl Mannheim)

Prema Altiseru, ideologija je shvaćena kao implicitna u strukturama, slikama i sistemima znakova i u diskursima koje obično uzimamo kao „date“. Ono što smatramo za „neposredno dato“ i „očigledno“ u stvari je konstruisano u procesu označavanja. Prema Alt-

seru, nesvesno je oblikovano u i kroz ideologiju. U tome je posebnu ulogu odigrao marksizam koji je iz središta filosofije izmestio čoveka i uveo u središte svoje teorije ekonomske i socijalne odnose.

To se odrazilo na opštu ideju sopstva osobe koje je shvaćeno kao ukorenjeno u nesvesnom. Gledano sa tog stanovišta, svako značenje koje možemo imati o sopstvu predstavlja samo jedno od mnoštva „subjektivnosti“ koje se razlikuje u različitim situacijama. Na taj način je mišljenje, nastalo pod okriljem marksističke i kritičke teorije društva, doprinelo formulisanju postmodernog koncepta decentriranog sopstva koji je postao „tvorna ideja“ u proučavanju kulture.

„Više ne možemo zamisliti ‘individu’ u pojmovima celog, centriranog, stabilnog i potpunog Ega ili autonomnog racionalnog ‘sopstva’. ‘Sopstvo je konceptualizovano fragmentovano i nepotpuno, sastavljeno od mnogo ‘sebe’, ili identiteta, u odnosu na različite društvene svetove koje nastanjuje nešto u istoriji, ‘proizvedeno’ u procesu. ‘Subjekt’ je različito smešten ili postavljen u različitim diskursima i praksama“ (Hall 1996: 226).

Ovakvo shvatanje je počelo da se ukorenjuje u materijalističkom stanovištu marksističke filosofije koja se, kao takva, zadržala na fizičkoj dimenziji stvarnosti. U tom smislu je, kao i postmodernizam, ostalo privrženo površinskom, negirajući suštinski, dublji identitet ličnosti. Altiser je, na primer, ideološke poruke mas-medija interpretirao kao konstruisanje „pozicija subjekta“, a ne osobe. Istraživanja mas-medija su pokazala da gledaoci mogu da usvajaju iznutra protivrečne pozicije subjekta kao odgovore na emitovanja televizijskih vesti. Tako je postalo očigledno koliko pogled na svet indukuje nastanak kontradiktornih subjektivnosti. Posredstvom diskursa i ideologija koji deluju preko mas-medija, prenose se ideološki principi i načini samorazumevanja subjekta. Altiseru je ipak kritička pozicija omogućila da očuva dublji odnos prema strukturi identiteta:

„Individualna psihologija u zapadnoj Evropi uglavnom se zasniva na ideji da možemo govoriti o fiksiranim, organizovanim sopstvima pre uticaja sociokulturnih koordinata na njih. Međutim, granica između samo-konstruisanog individualnog

sopstva i njegovih socijalnih koordinata je rastvorena. Sopstvo je zapravo deo tog procesa lokacije individue unutar različitih koordinata i nije svodivo na jednu ili drugu koordinatu“ (Althusser 1991).

Poststrukturalistički napad na koncept autonomnog (centralizovanog, stabilnog) subjekta (identiteta i sopstva), koji su poststrukturalisti smatrali konstruktom jezika i društva, bio je prisutan i u Boddrijarovom doživljaju fragmentovanog, rasparčanog iskustva kao osnovne odlike postmodernog stanja potpomognutog mas-medijima. Kod Boddrijara postmodernistički odnos je odneo prevagu nad postmarksističkim, ali to nije bio slučaj kod svih kritičara društva i masovnih komunikacija.

Humanistički odnos prema identitetu društva i sopstva ostao je ključan kod teoretičara „dijalektike oslobođenja“ (Cooper 1969). Oni su individuu sagledavali kao supstancijalnu celinu tesno povezanu s bićem kolektiva. To se odnosi, kako na kritičku teoriju društva Frankfurtske škole i njene pripadnike – teoretičare „dijalektike prosvetiteljstva“, Horkhajmera (Max Horkheimer) i Adorna (Theodor Adorno), kao i na Markuzeovu (Herbert Marcuse) kritiku „jednodimenzionalnog čoveka“ – tako i na Lengovu teoriju podeljene ličnosti koja je, kao i antipsihijatrijska škola, takođe počivala na humanističkoj psihologiji.

Nasuprot tome, Frojdova psihoanaliza nije isticala humanistički pogled na svet, kao ni na individualni razvoj. Iako je naglašavala individualizam, psihoanaliza nije istraživala ideje o samoostvarenju ličnosti u okviru njene upletcnosti u širi društveni kontekst. Dinamičan odnos ličnosti i kulture ona je u principu smatrala antagonističkim. U tom smislu je i u odnosu prema individui bila više usredsređena na ideju otklanjanja mentalnih bolesti, nego na kvalitete konstituisanja mentalnog zdravlja. Zbog temeljnog suprotstavljanja (ljudske) prirode i kulture psihoanaliza je propustila da razvija principe harmonije između njih.

Za razliku od psihoanalize, humanistička psihologija je počela više da ističe aspekt zdravlja koje se zasniva na moći individue da aktualizuje sebe i oblikuje svoju ličnost. Prema humanističkoj psihologiji, mentalno zdravlje počiva na realizaciji potreba individue

da ostvari svoje potencijale, što je najlakše učiniti u odgovarajućem društvenom okruženju. Potencijali svake osobe su različiti i oni su u skladu sa njom svojstvenim ličnim identitetom koji je povezan sa vrednosnim prioritetima. Potreba ličnosti da ostvari svoje potencijale i da se samoaktualizuje, maslovljevski je shvaćena kao manifestacija određenih ideja o sebi (sopstvu). To imaju ljudi sa jasnom predstavom o tome kakvi treba i hoće da budu i kojima ova potreba za samoaktualizacijom stoji na vrhu skale psiholoških potreba. Zahvaljujući ovoj potrebi moguće je vrednovati svoja iskustava, tako da se kao pozitivna doživljavaju ona koja unapređuju lični razvoj, a kao negativna ona iskustva u kojima ne postoji autentičan osećaj da je osoba „na svom identitetu“, nego ona doživljava negativna osećanja poput strepnje, stresa ili nedostatka samopouzdanja.⁸¹

Konstrukcionizam

Različite identifikacije subjekta uticale su na postmoderno poistovećivanje „identifikacija“ sa „identitetom“, kao proizvodom društvenih struktura i obrazaca označavanja. Na osnovu tog uverenja došlo je do postmodernog odbacivanja humanističke ideje o ipseitetu jedinstvenog i autonomnog subjekta. Uticaj poststrukturalističkog decentriranja subjekta proširio se i na evolutivne i kognitivne psihologe koji su

⁸¹ Na osnovama humanističke teorije razvijena je dominantna psihoterapija u SAD. To je „Terapija centrirana na klijenta“, Karla Rodžersa (Carl Rodgers). On je zaključio da Frojdove tehnike nisu efikasne i da poboljšanje stanja pacijenata nastupa pre ako se manje manipuliše terapijom. Rodžers je verovao da klijent pre od terapeuta može doći do uvida u svoj problem. Na taj način on se vratio na interpretaciju introspekcije kao načina saznanja iz pozicije „prvog lica“ koje je, ako ne „imuno na greške“, onda bar u prednosti u odnosu na poziciju „trećeg lica“. Prema Rodžersu, mi stupamo u svet bez pojma o sebi (koncepta sopstva); imamo samo čulne impresije, biološke procese i motoričke aktivnosti. Svaka individua je središte stalno promenljivog sveta iskustva o kojem postepeno stiče predstavu diferencirajući sebe kao „nezavisno sopstvo“. Suština „Terapije centrirane na klijenta“ je „bezuslovno pozitivno viđenje klijenta“ koje se zasniva na uverenju da pre nego što je u stanju da prihvati sebe, osoba mora da se uveri da je prihvataju drugi. Zbog toga je fundamentalna ljudska potreba zahtev za „pozitivnim pogledom drugog“ čiji se izostanak negativno odražava na samoaktualizaciju.

razvili kibernetički model mozga kao komponovanog od specijalizovanih modula. Na taj način, oni su koncept subjekta zamenili teorijom sistema koji omogućava kontrolu viših kognitivnih funkcija.⁸²

Teorije sistema su dovele do naučnog konstruktivizma koji je razvio jedan, po samorazumevanju, nedvosmislen epistemološki pristup i način tumačenja sopstva, identiteta i uopšte odnosa bića i znanja. On se pokazao uspešnim u razumevanju i razvijanju teorije sistema dok su se „epistemološki radikalne“ konstruktivističke ideje o identitetu pokazale delotvornim u objašnjenju kibernetičke teorije saznanja. Konstrukcionizam je, naime, usvojio koncepciju sopstva po ugledu na metaforu „invarijante“, koju je koristio za objašnjenje onoga što se naziva „sopstvo“. Prema rečima Glaserfelda, koji je duboko uveren u ispravnost konstruktivističkog stanovišta, „sopstvo predstavlja metaforu“ koja, slično kibernetičkom „konceptu invarijante“, nastaje iz međusobno ciklično balansiranih promena (Glaserfeld 1970: 186–187).

Prema teoriji sistema, „invarijanta“ je metafora paradoksalne strukture sopstva. U terminologiji konstruktivizma, „invarijanta“ služi za objašnjenje takozvanih „zatvorenih petlji“. Te „zatvorene petlje“ predstavljaju „cirkularne aranžmane povratnih (*feedback*) mehanizama“ koji održavaju datu vrednost u određenim granicama. Ovi mehanizmi „rade“ u pravcu „invarijante“ koja se ne ostvaruje poput „čvrste stene“, nepomerene pred naletima vetra, već se kroz „kompenzaciju u vremenu“. Povratna petlja pokazuje da sadašnje činjenice potkopavaju neposrednu prošlost, dok ih neposredna budućnost kompenzuje. „Invarijanta“ koju ostvaruje sistem može da ne bude nikada nađena, ili može da izgleda zamrznuto u nekom elementu sistema, s obzirom da se po svojoj prirodi sastoji od jednog ili više odnosa, a odnosi nisu u stvarima, nego između njih. Ukoliko je, dakle, „sopstvo – entitet odnosa“, ono ne može biti locirano u svetu objekata čulnog iskustva. Otuda, prema konstruktivizmu, sopstvo ne obitava niti u srcu, kako je

⁸² Prema „doktrini modularnosti“, samo specijalizovani sistem moždanih modula može da izvodi autoreferentno procesovanje, no na taj način kognitivna neuronauka ipak nije uspela da locira „sopstvo“. Nasuprot „doktrini modularnosti“ postoji po neuralnim strukturama široko rasprostranjeno „deklarativno znanje“ dobijeno od drugih ljudi i predmeta u ne-socijalnom domenu.

mislio Aristotel, niti u mozgu, kako su danas naučnici skloni da misle. Prema Glaserfeldu, *sopstvo se ne nalazi nigde*, ni na jednom mestu, *nego se manifestuje* u kontinuitetu činova razlikovanja i odnošenja, kao i u *intuitivnoj sigurnosti* koju imamo u vezi sa tim da je naš doživljaj zaista naš.

Konstrukcionizam inače smatra da se sam drži podalje od filozofskih teza čija istorija pokazuje da one stalno ponavljaju kobne greške udvostručavanja sveta iskustva, na svet „unutar“ onoga ko ga doživljava i na „spoljašnji“ svet nezavisne strukture. Tako se može reći da je konstrukcionizam ipak povezan s određenim filozofskim idejama koje su „presokratovci“ naslućivali, Berkli (George Berkeley) (1977) eksplicitno izrazio, a Viko i Kant na različite načine pokušavali da odrede, zbog čega ih možemo smatrati za preteče konstrukcionizma, uprkos tome što oni nisu imali nikakvu predstavu o mogućnosti razvoja kibernetike.

S obzirom na tumačenje sopstva koje predlaže konstrukcionizam, a sa kojim je povezano shvatanje identiteta, treba se približiti osnovnim postavkama kibernetskog pogleda na svet. Njihov preteča je Bejtsjon (Gregory Bateson) koji je, na osnovu kibernetske teorije sistema, ukazao da se dominatorske pretpostavke civilizacija ponavljaju u istoriji. Nadu za ljudsku vrstu Bejtsjon je video u oslobođenju od odnosa gospodara i slugu, što se može postići samo na osnovu sagledavanja celine sveta kao povezanih (kibernetskih) sistema (Bejtsjon 1969).

Objašnjenje kibernetskog modela za Bejtsjona predstavlja složenost funkcionisanja nervnog sistema. Tome je doprineo materijalistički preokret, koji je nastao na osnovu lamarkijanskog shvatanja prirode duha kao principa razumevanja materije. Nakon tog preokreta, mentalni procesi su počeli da se povezuju sa odgovarajućim fizičkim nosiocima, a složenost duha sa kompleksnošću nervnog sistema. Radi predstavljanja principa sistema, Bejtsjon je naveo prvi opis kibernetskog modela u eseju o prirodi prirodne selekcije koji je Valas (Russel Wallace)⁸³ usmerio na Darvina dok je razmišljao o borbi za opstanak.

⁸³ „Djelovanje tog principa posve je slično djelovanju parnog stroja koji bilježi i ispravlja sve nepravilnosti prije nego se primjete; i na sličan način ne može nikakav neuravnotežen nedostatak u životinjskom carstvu nikad postići

„Danas se kibernetika bavi mnogo složenijim sistemima te općenite vrste; i znamo da govoreći o procesima civilizacije, ili ocjenjujući ljudsko ponašanje, ljudsku organizaciju, ili bilo koji biološki sistem, imamo posla sa samoispravljačkim sistemima. U osnovi ti sistemi uvijek nešto konzerviraju. (...) Wallace je vidio stvar pravilno i prirodna selekcija djeluje prvenstveno da održi vrstu nepromjenjenom; ali ona na višim nivoima može djelovati tako da održava stalnom onu kompleksnu varijablu koju nazivamo 'preživljavanje'. Laing je (...) izneo da ljudi ponekad teško zapažaju ono što je očevidno. To je zato što su ljudi samoispravljački sistemi. Oni su samoispravljački protiv poremećaja i ako ono što je očevidno nije nešto što oni mogu lako asimilirati bez unutrašnjeg poremećaja, njihovi samoispravljački mehanizmi rade da ga skrenu s glavne linije, da ga sakriju, čak do te mjere da (...) isključe različite djelove procesa percepcije. Uznemirujuća informacija može se optočiti kao biser tako da ona sama po sebi ne pravi neprilike; a to će se uraditi u skladu sa shvaćanjem samog sistema o tome šta bi sve moglo da bude neprilika. I to – premisa o tome šta je prouzrokovalo poremećaj – nešto je što se uči i zatim uvijekovječuju ili konzervira“ (Bateson 1969: 48–50).

Trima glavnim kompleksnim sistemima, ili „uređajima konzervativnih čvorova“, Bejtson je smatrao: 1) ljudsko biće (tj. individuu čiji fiziološki i neurološki sistemi konzervišu potrebe tela i čiji psihološki sistem konzervišu potrebe duše); 2) društvo u kojem pojedinci žive a koje takođe predstavlja opšti sistem; i 3) prirodno biološko okruženje ljudi (tj. ekosistem koji prirodno teži uravnoteženju ali s modernim odnosom prema svetu postaje neuravnotežen i to eksponencijalno).

Bejtson je, dakle, inspirisao razmišljanje o povezanosti principa ekosistema – kroz svest o stalnoj dinamici „jedne nelagodne ravnoteže zavisnosti i konkurencije“ koja postoji u njemu a koja se takođe odnosi na „grupacije, ili vrste ljudi u društvu“, kao i na biološku „unutrašnjost“ čoveka gde

neku značajnu veličinu, jer bi se on dao osjetiti već kod samog prvog koraka, čineći daljnje postojanje teškim, a izumiranje gotovo sigurnim.“ (Wallace u Bateson 1969: 48).

„vlada nelagodno fiziološko takmičenje i uzajamna zavisnost između organa tkiva, ćelija i tako dalje. (...) S neželjenim poremećajem sistema pojavljuju se eksponencijalne krivulje. Isto vrijedi i za društvo. (...) Kolibanje može da ne ide daleko ili može da vodi u propast (Ibid.: 52).

Gledajući kroz prizmu teorije sistema, Bejtson je pojedinačni organizam video na sličan način kao ekosistem. U oba slučaja „uređaj koji upravlja“ je *celokupni duh* koji je, prema Bejtsonu, možda samo odraz *celokupnog tela* ali je, u svakom slučaju, svaki sistem podeljen na delove.

„Postoji podjela na odjeljke, koja je u mnogo čemu misteriozna, ali je sigurno od presudne važnosti za čovjekov život. Ja mislim na ‘polu-propustan’ spoj između svijesti i preostalog dijela cjelokupnog duha“ (Ibid.: 53).

Međutim, kada je razmatrao ono što dolazi do svesti kao „selektivni uzorak racionalno odabranog cilja unutar kibernetskog sistema“, Bejtson je taj racionalni *deo* poistovetio sa mogućnostima svesti:

„Ja, svjesni ja, vidim nesvjesno redigiranu verziju malog postotka onog što djeluje na moju mrežnjaču. Mene u mojoj percepciji vode *ciljevi*“ (Ibid.: 54).

U tom pogledu Bejtson se na neki način približio Jungovoj teoriji o dve vrste mišljenja – onog usmerenog (koje je vođeno sa svesnim ciljem) i fantazmatičnog (koje je vođeno nesvesnim motivima) (Jung 2005). Bejtson, pritom, na primeru medicine, pokazuje da „svesna“ istraživanja, koncentrisana na „probleme“, tj. ciljeve, zanemaruju da su predmeti istraživanja takođe samoispravljački (kibernetiski) sistemi koji su u odnosima međuzavisnosti sa podsistemima i nadsistemima. Time se onemogućava celovitost nauke, a njena struktura ostaje „bitno struktura vreće trikova“. Poenta je u tome što, prema Bejtsonu, sama „svest“ deluje na isti način kao i medicina kada odabira uzroke događaja i procesa u telu i u onome što se odigrava u celokupnom duhu – organizuje se s obzirom na cilj.

Ova zdravorazumska svrsishodna usmerenost na cilj vodi razvoju tehnologije i sve efikasnijoj mašineriji ostvarivanja ciljeva. Međutim, bez dugoročne mudrosti koja ima u vidu prirodu celine sistema, instrumentalističko delovanje uzrokuje poremećaje u ravnoteži tela, društva i prirodnog okruženja i postaje patološko. Na osnovu svrsishodno usmerenih isečaka koji nemaju istu strukturu kao celokupna struktura sistema, čovekova racionalna svest zaboravlja mudrost da sve što postoji ima prirodu sistema. Nedostatak te mudrosti proizvodi poremećaje u nekim delovima sistema, jer biološki sistemi – individue, kulture i ekologija – hrane svoje sastavne delove – ćelije ili organizme i, što je najgore, ti poremećaji se dešavaju brzinom ekspozencijalnog rasta.

Prema Bejtsonu, nevidanje systemske prirode sveta uprkos svrsishodnom mišljenju jeste univerzalan fenomen. On takode proizvodi psihološke mehanizme „projekcije“.

„(Čovek) sebe još uvijek ne vidi kao dio sistema u kome nastaje neprilika, i on kudi ili ostali dio sistema ili kudi sebe. U mojoj paraboli Adam kombinira dvije vrste besmislice: ideju 'zgrješio sam' i ideju 'Bog je osvetoljubiv'“ (Ibid.: 59).

Na isti način moderan pogled na svet zanemaruje celovitu prirodu šveta u prilog „svrsishodno“ i „zdravorazumski“ postavljenih funkcionalnih ciljeva. Takav odnos je posledica antropocentrične arogancije uz koju je evolucija shvaćena samo kao moć i veština preživljavanja, savladavanja i upravljanja okruženjem. Čovekova veština i tehnološka moć takode je zanemarila mudrost prema kojoj je i čovek deo opšteg, globalnog sistema – deo celine kojom ne može linearno upravljati bez štetnih posledica, kako po ovu celinu, tako i po samoga sebe. Otuda se uvidi koje je iznosio Bejtson pokazuju neophodnim pri današnjem konstruisanju globalnog pogleda na svet.

Mozak, a ne sopstvo

Prihvativši materijalizam kao ujedinjujući princip, nauka je prihvatila ideju da je um zapravo mozak, a da je „sopstvo“ isto što i „moždani splet“, ili „centralni rejon“ odgovoran za organizaciju od koje zavisi

život organizma. Tim putem je izvedena ideja da sopstvo nije ništa drugo do funkcionalno uverenje, ubedljiva fikcija, priča, ili mit, koji služi da olakša život, iako ga je nauka diskreditovala. Materijalistički orijentisana nauka je, naime, prihvatila hipotezu da je „sopstvo“ kombinacija različitih ideja koje nemaju ništa supstancijalno. Odatle je izveden zaključak da, osim kao metafora, „sopstvo“ doslovno ne postoji. Time nije rešena potreba da se razume i objasni metaforično „sopstvo“ o kojem mislimo „kao da jeste“, a koje neki duhovno orijentisani pogledi na svet shvataju kao fundamentalnu stvarnost. Naravno, među duhovnim učenjima i pogledima na svet postoje značajne razlike. Tako je negacija „sopstva“ kao podloge toka zbivanja, koju praktikuje naučni pogled na svet, prisutna i u budizmu. Razlika je, međutim, u tome što u budizmu poništavanje subjekta ima duhovnu i duševnu svrhu – povratak svesti u stanje „sveujedinjujućeg ništavila“.

Filosofija *mahayana* budizma, koju je početkom naše ere na principima teorije saznanja, razradio Nagarduna, teži ništavilu (*śunya-ta*) i „poništanju postojanja“ kako u neposrednoj psihičkoj datosti, tako i u njenim ontičkim osnovama.⁸⁴ U IV veku n. e. iz toga je nastala saznanoteorijska škola (*viđnana-vada*) koja je analizirala tokove svesti formulišući pojam podsvesne ili nesvesne riznice (*ataya*) arhetipskog znanja u dubinama pojavnog strujanja svesti. S obzirom na nestalnost svake strukture kao sinteze neodređenog mnoštva činilaca, delovanje analitičke destrukcije objektivne svesti na površinska strujanja počiva na istoj teoriji ništavila koja predstavlja sintezu objektivne pretpostavke sa subjektivnim aspektom Budinog učenja o neminovnoj patnji zbog neizvesnosti postojanja sopstva kao nosioca zbivanja. Prema budizmu, dakle, nije moguće da se ijedan oblik svesti svede na sopstvo (*atman*) kao na neko čisto i trajno biće po sebi.

Neizvesnost koju ljudski um ima u vezi sa sopstvom, koja kod osobe stvara psihičko nezadovoljstvo, navela je Budu na učenje o „nesopstvu“, odnosno o samonegaciji (*anatta*). To je jedan od ključnih pojmova u filosofiji budizma, pored nepostojanosti (*anićća*) i patnje (*dukkha*). *Anatta* – „ne sopstvo“, ne-ego, ne-ja, bezličnost, odnosi se na to da ni u telesnim, ni u mentalnim pojavama postojanja, niti van

⁸⁴ Videti predgovor Čedomila Veljačića „Zen i zapadna misao“ u Suzuki & From 1973: 16.

njih, nema ničega što bi se moglo smatrati stvarnim ja-entitetom, dušom, ili nekom sličnom supstancom. Ovo se smatra za jedinu zaista specifičnu budističku doktrinu koja zasniva strukturu budističkog učenja. Sve ostalo, što postoji u budizmu, može se manje-više pronaći u drugim filozofskim sistemima i religijama, ali jedino je Buda *anattá vádi* jer je jasno i bezrezervno učio bezličnosti. Shvatanje bezličnosti celokupnog postojanja – toga da u stvarnosti postoji samo kontinuitet procesa nastajanja i prolaženja telesnih i mentalnih fenomena, toga da ne postoji odvojeni ego-entitet unutar ili izvan tog procesa – neophodan je deo Budinog učenja koje se odnosi na „četiri plemenite istine“ (*sacca*).⁸⁵ Ovu doktrinu je zen-budizam preinačio na taj način da je uveo razliku između „prividnog“ i „pravog ja“ kako sledbenici Bude ne bi pogrešili u svom pristupu stvarnosti (Suzuki & From 1973: 58). Slično stoji i u učenju *Upanišada* o punoći i postojanosti bića.

Nasuprot tome, a u saglasnosti sa idejama budizma može da deluje teza zapadne nauke da sopstvo nije ništa supstancijalno. No, za razliku od budističkog, naučni pogled na svet ne može mnogo da kaže o poreklu, prirodi i ulozi svesti u prirodi. S druge strane, u budizmu se pri istraživanju ne koriste objektivna kvantitativna sredstva. Zato bi ova dva različita načina istraživanja trebalo posmatrati kao komplementarna, s obzirom da bi integrisanje ove dve perspektive moglo da dođe do dublje i obuhvatnije vizije nego što bi to mogla svaka od njih posebno. U tom smislu Suzuki kaže da zen budizam nema ništa protiv objektivnog naučnog pristupa stvarnosti kada ukazuje na neposredniji, unutarniji, stvarniji i ličniji pristup zena. „Sve što je spolja govori pojedincu da nije ništa, dok ga sve što je u njemu ubeđuje da je sve.“ (Suzuki & From 1973: 56). To je takođe ideja kontemplativne nauke čije principe je postavio Valas (Allan B. Wallace).

Budući da istraživanjem mozga neuronauka nije pronašla „sopstvo“, niti neke pouzdane pokazatelje šta bi ono uopšte bilo, to je i naučnicima moralo postati jasno da u pogledu na „sopstvo“ po-

⁸⁵ „Ko to ne shvata taj će misliti da ego, ličnost doživljava patnju, izvodi dobra i loša dela, i da će se ponovo roditi u odnosu na ta svoja dela, ući u stanje *Nibbaná* i koračati Osmostrukom stazom. Rečeno je u Vis. M. XVI: 'Postoji samo patnja, nema paćenika; / Postoje dela, ali nema onoga čija su; / *Nibbaná* jeste, ali nema čoveka koji u nju ulazi; / Ima puta, ali se na njemu ne vidi putnik“ (Nyanatiloka 1988: 34).

stoji potreba za spekulacijom. Savremena filozofija kognitivne nauke usmerena je na objašnjenje neuralne arhitekture svesti i stvara koncept „neuralnog sopstva“, kako ga je formulisao Denet (Daniel Dennett). On je smatrao da u pitanjima „sopstva“ nema eksperata, jer su eksperiti, kao takvi, uvek apsorbovani ispitivanjima nekih usko ograničenih delova problema i zato njima izmiče sagledavanje celine koje je, kada je reč o „sopstvu“, neophodno (Dennett 1991). Shvatajući da tema „sopstva“ iziskuje susret nauke i spekulacije on se, kao neuronaučnik, drži materijalizma kao ujedinjujućeg principa stvarnosti. Na taj način, on spekulaciju udaljuje od njenih duhovnih potencijala a samo oni doprinose da se ideja o susretu nauke i spekulacije tumači kao prilika za duhovni preobražaj čoveka i evoluciju čovečanstva. U tome, smatra Valas, važnu ulogu mogu imati duhovna učenja, kao što je budizam, koji kognitivnoj neuronauci nudi razvijene kontemplativne pristupe svesti i samosaznanju⁸⁶.

Međutim, smisao duhovnog istančavanja svesti (kao, na primer, kroz kultivaciju budističkog *samadhi* stanja) ostaje nepotreban i nepoznat sve dok se polazi od stanovišta objektivnog fizičkog sveta i dok se njegovo postojanje shvata mimo svesnosti subjekta. Na tom stanovištu su utemeljeni principi moderne nauke koja zanemaruje ostale

⁸⁶ Valas je istakao da je kontemplacija oblik saznanja do kojeg se ne dolazi razmišljanjem nego uvidom. Prema njemu, intuicija je savršen oblik saznanja, ona je, kao tačna paralela onome što je primljeno čulima, upravo znanje o onom što je prisutno. Ali za razliku od objektivnog znanja, kontemplacija nema to kretanje *ka* objektu; ona je već *u* njemu. Dok se pojam „nauka“ uglavnom povezuje isključivo s ispitivanjem objektivnih, fizičkih, kvantitativnih fenomena – sve do tačke u kojoj ih neki naučnici smatraju realnim – postoji takođe osnov da se nauka vidi u širem kontekstu. Naučni metod se obično definiše kao skup principa i procedura za sistematsko prikupljanje znanja koje uključuje i prepoznavanje i formulaciju problema, kolekciju podataka putem posmatranja i eksperimenta i formulisanje testova i hipoteza. U ovoj definiciji nema ničeg što bi sprečavalo mogućnost posmatranja „iz prve ruke“ mentalnih fenomena i njihovog odnosa prema svetu. Kao što naučnici imaju posmatranja i eksperimente uz pomoć tehnologije, tako kontemplativci odavno imaju sopstvena posmatranja i eksperimente uz pomoć usavršenih sposobnosti pažnje i imaginacije. Otuda u principu nema ničega inkompatibilnog između kontemplacije i nauke. Ali težina istorije i dalje deluje protiv svake plodnosne saradnje između njih (Wallace 2006).

moćnosti svesti jer joj one izgledaju nevažno. Pretpostavke klasične mehanike su, naime, dovoljne za proučavanje materije u svakodnevnoj formi. Tek kada se uzme u obzir brzina svetlosti tekuće materijalističke pretpostavke se pokazuju netačnim i tada postaje neophodno govoriti „relativistički“ o stanjima svesti – na jedan način s obzirom na njihovu relevantnost za fizički svet, a na drugi način s obzirom na potrebu za sagledavanjem sveta kao celine; ona iziskuje istančanost svesti. Budući, da su, međutim, ideali kontemplativnog života gotovo iščezli iz moderne kulture, ona je počela da ih traži u premodernim kulturama, kao što su istočnjačke, ali ne samo one. Najveći problem je ipak u materijalističkom polazištu naučnih istraživanja koje sprečava mogućnost da se dođe do ubedljive evidencije na osnovu koje bi se samo to polazište moglo dovesti u pitanje.

Proučavanjem aktivnosti mozga, ponašanja i subjektivnih izveštaja normalnih i poremećenih ljudi, kognitivna nauka je stvorila pretpostavke o tome da su svi mentalni procesi samo funkcije, ili svojstva mozga. Izražavajući potrebu za ukidanjem dualizma, Denet je istakao da mozak treba posmatrati u sklopu celine tela, kao jedan od različitih telesnih delova, organ među drugim organima koji doprinosi funkcionisanju složene jedinstvene celine organizma (Denmett 1996: 77–78). Objašnjavajući značenje sopstva koje je postojalo u okviru dualističkog polazišta novovekovne nauke, kada smo „od Dekarta u XVII veku imali viziju sopstva, kao neke vrste nematerijalnog duha, koji poseduje i kontroliše telo, kao što neko ima i upravlja svojim kolima“, on je zaključio da je to dovelo do uobičajenog shvatanja, da se sopstvo, ili um, nalazi u mozgu i da mi zato vidimo sebe kao „vlasnike“ svojih tela koji se nalaze u mozgu. Otuda transplantaciju srca ljudi radije prihvataju kao primaoci, dok pri transplantaciji mozga žele da budu davaoci. Pretpostavka o identitetu, koji bi zajedno s mozgom, mogao da bude prenet u novo telo⁸⁷, ili bi se samo mogli preneti stari

⁸⁷ U romanu *Telo*, Hanif Kurejši pravi zaplet na osnovu ove ideje. Glavni lik je slavan ostareli pisac koji koristi priliku da mu mozak presade u „novo“ telo umrlog mladića. Problemi identiteta izneti u ovom romanu bili su okosnice raznih teorija, poput onih Lakana ili Fukoa. „Imam prijatelja koji voli da razvija teorije i koji tvrdi da se ideja sopstva kao izdvojene samosvesne individue, pa i ideja autobiografije koju takvo sopstvo može ispričati ili napisati, razvila otprilike u vreme kada je izumljeno ogledalo, čija je

sadržaji iskustva – kao nekakav „softver sopstva“ u nov „hardver“ mozga – podrazumeva strukturu lokovskog shvatanja sopstva kao sećanja (Dennett 1991).

Neuronauka je uglavnom bazirala koncept „neuralnog sopstva“ na izveštajima o pacijentima s oštećenjima mozga nakon moždanog udara. Ovi pacijenti u momentu moždane lezije većinom nisu bili svesni toga šta im se dešava, te su, na primer, iako im je bila paralizovana jedna strana tela, iskreno tvrdili da se osećaju dobro. Na osnovu nemogućnosti ovih pacijenata da povežu svoje probleme sa „sobom“ neuronaučnici su zaključili da to potiče iz oštećenja nekog „neuralnog supstrata sopstva“ koje su ovi pacijenti pretrpeli. Oni nisu mogli da procesuju postojeće stanje svog tela i oslanjali su se na staru informaciju o sopstvenom stanju. Zato je logičnim izgledao zaključak da osećaj „sopstva“ neke osobe zavisi od njene sposobnosti da pristupi informacijama iz sećanja na autobiografske detalje, afinitete, planove za budućnost i javno dostupne predstave o telesnom stanju. Na osnovu tih informacija mi neprekidno rekonstituišemo naš „koncept o sebi“ toliko stalno i dosledno da nikada ne znamo da je ono stalno iznova stvarano sve dok nešto u tome ne krene naopako (Damasio 1994).

Filosofsko shvatanje jedinstvene svesti bilo je tema razmišljanja neurologa od kojih su neki, polazeći od slike opšte neuralne arhitekture, tvrdili da procesi na kojima počiva saznanje i svest nisu „simbolički kodirane predstave“, kao što smatra većina filozofa, nego „vektor transformacija“ (Churchland 1995: 214). Denetova artikulacija neuralne arhitekture i jedinstvene svesti još je radikalnija

masovna proizvodnja otpočela u Veneciji u šesnaestom veku. Tek kada su dobili priliku da pažljivo osmotre svoja lica, emocije i tela, ljudi su se mogli zapitati ko su i po čemu se razlikuju ili su slični drugima. (...) S druge strane, ja sam se od tela sasvim odvojio, kao da je u pitanju neugodan stari prijatelj kojeg pokušavate da se otarasite. Moj ponos, moj osećaj sopstva, moj identitet, ako baš hoćete, nije nestao. Pre bih rekao da je emigrirao. (...) Nisam bio usamljen u tome. Jedan moj uspešan prijatelj, deset godina stariji od mene, opisao je sopstveni mozak kao „otvorenu ranu“. Osećao je isti onaj bes kao kada je imao dvadeset pet godina. Nije bilo nirvane za njega, nije bilo kraja ambiciji i zavisti. (...) Oduvek sam kao nešto što se podrazumeva smatrao da sam pre svega ličnost i da je to dobro. Sada sam otkrio da sam pre svega telo, telo koje nešto želi“ (Kurejši 2003).

sa tvrdnjom da je jedinstvo svesti „sopstva“, u stvari, privremeni i kratkotrajni (temporalni) „virtualni kapetan“ (jedne grupe od mnoštva „ja“, kako bi rekao Uspenski) koji nastaje kao rezultat jedne grupe informacija na mestu koja imaju privremenu dominaciju u borbi sa drugim takvim grupama za kontrolu kognitivnih aktivnosti kao što je samoposmatranje.

Ideja ove hipoteze je da mi ove prolazne „ja“ fenomene smatramo za nešto više nego što oni zaista jesu, zbog toga što je u datom trenutku svaki od njih neko „ja“ koje je povezano sa prethodnim prolaznim „ja“ preko nekog oblika identifikovanog autobiografskog sećanja. Ukoliko trenutno pobednička koalicija svesnih stanja predstavlja „sopstva“, onda to znači da se svaki temporalni delić „sopstva“ nalazi u različitim delovima mozga. Otuda su neuronaučnici zaključili da u jedinstvu svesti može na mnogo različitih mesta postojati mnogo neuralnih korelata „ja“. To mnoštvo neuralnih korelata „ja“ neuronaučnici su videli kao nalog da se dovede u pitanje prethodno izneta neurološka „hipoteza izomorfizma“ kao objašnjenje za vezu između svesti i mozga (Hurley 1994)⁸⁸.

Ovde treba istaći da mnoge iznesene ideje neuronauke zapravo nisu nove. Recimo, na primer, teza da je „čovjek mašina“, ili teza o postojanju mnoštva različitih „ja“, ili grupa „ja“ čije neprestano smenjivanje teče sa tokom svesti i obično se nesvesno poistovećuje sa budnim stanjem stvarajući iluziju o jedinstvenom „sopstvu“. Neka od tih „ja“, ili grupa „ja“, mogu da preuzmu vodstvo zbog čega ih Denet naziva „virtualnim kapetanom“ ili „pobedničkom koalicijom“. U pot-

⁸⁸ „Hipoteza izomorfizma“ je ideja da će se data vrsta promene svesti uvek reflektovati, ili čak biti rezultat, neke vrste promene mozga. Međutim, često su dve instance potpuno iste promene svesti praćene sasvim različitim promenama u mozgu. Tako, jedinstvena svest izgleda usko povezana sa neoštećenim *corpus-callosumom* između dve hemisfere, ali takode kod ljudi koji su bez *corpus-callosuma* izgleda da postoji jedinstvo svesti. Na osnovu toga izgleda da je jedinstvo svesti postignuto potpuno različitim mehanizmima nego što je onaj koji omogućava komunikaciju preko *corpus callosuma*. To može da važi i u suprotnom smeru – različite promene svesti mogu pratiti iste promene strukture i funkcije mozga. No ukoliko neuralno-biheviorna osnova jedinstvene svesti može biti tako različita kod različitih ljudi, onda je možda veza između svesti i mozga prividna (Hurley 1994).

puno razvijenom obliku ove ideje su izložene kod Uspenskog. Ipak, smisao koji im on pridaje, toliko je fundamentalno različit od tumačenja neuronauke da celokupna ideja sopstva dobija potpuno drugačije usmerenje.

Nasuprot kartezijanskoj ideji mentalnog samosaznanja, prema Uspenskom je za samosvest najvažnije „pamćenje sebe“, ne kao sećanje, već kao svesnost u vremenskom toku i ona se shvata intuitivno, bez ikakvog teorijskog uputstva (Uspenski 2005: 150). Pored toga, filozofija koju iznosi Uspenski, ne govori samo o individualnom domenu kao što čini neuronauka, nego ispituje ideju moguće evolucije čovečanstva u svesti da je preduslov toga duhovni preobražaj individualnih identiteta. Da bi počeo taj preobražaj čoveku je, tvrdi Uspenski, neophodna (duhovna) škola u kojoj će raditi na „pamćenju sebe“ da bi uvideo svoja različita „ja“ i da bi shvatio da je on sam „mašina“. Nesvesno pokreće ovu „mašinu“ određujući mehanizme, koji nas, preko stalnog unutrašnjeg mentalnog dijaloga, negativnih emocija i fantazija drže „uspavanim“ tj. u iluziji da smo „celovite osobe“ koje imaju „jedinствeno sopstvo“.

Kao što smo videli, kognitivna shvatanja neuralne implementacije znanja i svesti uklapaju se u teoriju sistema koja jedinstvenost svesti tumači kao rezultat određenih samoorganizujućih aktivnosti mozga.⁸⁹ Proučavanja svesti sa stanovišta neuronauke pokazala su da je jedinstvo važna karakteristika uma. Mada koncept jedinstvene svesti postoji u mnoštvu oblika, kada se posmatra kao fenomen, povezuje mnoga pitanja saznanja. Mogućnost da se naruši jedinstvo svesti i istraživanje načina dolaženja do njega, osvetljava strukturu svesti. Međutim, stanje teorije o tome je takvo da predstoji još mnogo prostora za istraživanje.

⁸⁹ Između neurologa postoji saglasnost da procesi koji omogućavaju jedinstvo svesti nisu izomorfni i ne liče na rečenice i jezik, ali se neurolozi međusobno ne slažu u pogledu funkcije neurona. Prema jednom shvatanju, neuroni međusobno odašilju i primaju signale, a saznanje liči na pandemonijum međusobno takmičarskih delova sadržaja između njih. Prema drugom stanovištu, jedinstvo svesti nije rezultat procesovanja informacija, niti je neurološki proces takmičenja između delova sadržaja, već krucijalan proces transformacije kompleksnih vektora u multidimenzionalnom „sedištu faze“ (Peacock 1994).

Sa stanovišta identiteta još je značajno podsetiti da je neuro-nauka dovela u pitanje „kartezijansko“ ili „prosvetiteljsko“ shvatanje sopstva na kojem se temelji konvencionalno značenje individue i na kojem se suštinski zasniva društvo. Neuronauka je napala konvencionalnu koncepciju identiteta, odnosno čoveka, kao bića slobodne volje i odgovornosti. Slično je učinio i poststrukturalizam s tom razlikom što je poststrukturalizam hteo da negira svaki determinizam, dok je ideja neuronauke upravo suprotna, tj. potvrđivanje determinizma. Međutim, neobičnost je u tome što oba pristupa sopstvu proizvode u krajnjoj liniji iste posledice za značenje identiteta osobe. Oba ga, naime, negiraju i na taj način uništavaju humanističko shvatanje čoveka.

S obzirom da konvencionalna humanistička koncepcija sopstva utemeljuje ideju odgovornosti autonomne individue na kojoj počivaju društvene institucije, to su se stabilnost i jedinstvo identiteta pokazali ključnim za ljudski društveni život. Otuda proizlazi da bez ideje identiteta, makar samo kao potencijalnog uzora, bez obzira da li je on realizovan u praksi, čovek ne može da vidi sebe kao biće koje ima ikakvu perspektivu smislenog samoostvarenja u slobodi i odgovornosti. Na to upućuje i pravna kategorija „olakšavajućih okolnosti“ koje se uzimaju u obzir kada se smatra da je individua pod nekim spoljašnjim pritiskom imala ograničenu slobodu delovanja, te joj se zato određuje moralna osuda ili blaža kazna nego da je imala slobodan izbor.

Determinizam koji zastupa neuronauka u pogledu ljudskog delovanja vidi se u njenom opisivanju prisilnih ponašanja pacijenata koja nastaju kao posledice oštećenja delova mozga. Na osnovu toga neuronauka sugerise da ljudsko ponašanje uglavnom ima neurološku osnovu, a to je naročito jasno kada dođe do problematičnog ponašanja koje je izvan društvenih normi. Tako se, na primer, osobe s oštećenjem frontalnog lobusa osećaju prinuđenim da reaguju na „signale iz okruženja“.⁹⁰ Na osnovu tumačenja da je osoba pod prinudom pogreš-

⁹⁰ Neurolozi tvrde da je ovaj sindrom tipično izražen u kleptomaciji ili krađi bilo čega što je ostavljeno bez nadzora. Do pre nekoliko godina takvi ljudi su kažnjavani kao odgovorni za svoje delovanje jer se nije moglo znati za oštećenje njihovog frontalnog lobusa. Slično je i sa disleksijom koja je tek nedavno prepoznata i priznata kao organska nesposobnost, dok su se ranije deca s disleksijom smatrala lenjom i na taj način bila moralno obeležena što se zasnivalo na pretpostavci slobodne volje – da je samo potrebno da odluče

nih povezivanja neuronskih tokova u mozgu učinila nešto neprihvatljivo, diskredituje se moralno suđenje. Tako, neurološko objašnjavanje moždanih tokova vodi do zaključka o iluzornosti ideje slobodne volje. Neki neuronaučnici, na primer, tvrde da će buduće generacije uzimati zdravo za gotovo da su ljudi „mašine“ koje je moguće „programirati“, kao što sada uzimamo zdravo za gotovo da je zemlja okrugla (Carter 1998: 207).

Uprkos tome što su neurološka saznanja zasnovana na naučnom ispitivanju, iz kojeg sledi velika verovatnoća njihove plauzibilnosti, ipak, sama neuronska stanja mogu da budu posledice, to jest, simptomi nekih psiholoških, duhovnih ili samo energijskih uzroka povezanih sa vrednostima koje bi mogle imati veze sa „sopstvom“. Otuda bi njihovo uvažavanje bilo u korelaciji sa dostojanstvenim identitetom čoveka, kao pojedinca i kao vrste. Dovoljna je i sama pretpostavka o ovim vrednostima koje nas sprečavaju da shvatimo sebe kao definitivno neuronski predodređene, jer bismo time došli u opasnost da budemo lišeni odgovornosti i slobode. Tada bismo se neminovno morali prepustiti odlukama autoriteta, s obzirom da smo shvaćeni kao mašine na koje se odnosi imperativ funkcionisanja, tako da autoritet eksperta dobija pravo da što funkcionalnije održava očekivano stanje. S obzirom da mašinama nije potrebna sloboda, odluke autoriteta postaju presudne za ljudsku sudbinu. To se odnosi, na primer, na medicinske odluke o tome da li su nam neophodne farmakološke, operativne ili druge intervencije. To što generacije ljudi postaju žrtve pokusa apriornog autoriteta nauke, počiva na uverenju u opravdanost njenog usavršavanja, bez obzira što ono verovatno nikada ne može biti okončano ukoliko se složimo sa pretpostavkom da postoje stvari koje su nedostupne ljudskom saznanju.

Otelovljenje

Kada se ina u vidu autoritet koji nauka ima u praktičnom životu modernog čoveka jasno je da je njen najveći izazov upravljanje konceptu budu marljivija. To se odnosi i na decu koja pate od poremećaja pažnje, a koja su obeležavana kao nepažljiva, nemirna i problematična, pod pretpostavkom da ona *mogu izabrati* da budu drugačija.

tualizacijom identiteta čoveka i čovečanstva. S obzirom na očigledan značaj koji konceptualizacija ima za ljudsku vrstu, nije ni čudno što je principijelno sukobljavanje različitih koncepata tako trajno i uznemirujuće. Suprotnosti se manifestuju kroz potencijale suprotstavljenih koncepata i pogleda na svet: idealističkog i materijalističkog; kreativnog i determinističkog, monističkog i dualističkog, duhovnog i materijalnog, umnog i telesnog, apstraktnog i konkretnog, opšteg i pojedinačnog, racionalnog i empirijskog, kao i drugih mogućih opozicija čije međusobne kombinacije mogu biti mnogobrojne.

Dok su materijalisti izvodili zaključke o samoposmatranju u pojmovima fizičke nauke, redukujući sve što postoji na masu i energiju, lišavajući se mogućnosti dubinske spoznaje uma, idealisti su fizički svet svodili na emanaciju duha, ne ulazeći u temeljno ispitivanje fizičke stvarnosti, s obzirom na činjenicu, koju su oni smatrali najbitnijom, da sva evidencija o stvarnosti dolazi preko uma. Nastojanja i jednih i drugih da redukuju dualizam na jednu ili drugu krajnost previđaju mogućnost ujedinjujuće sinteze. Da bi do nje došlo, potrebno je da se, zajedno sa budističkom teorijom saznanja, prihvati da su materijalizam i idealizam, subjekat i objekat, izrazi „konvencionalne“, a ne „apsolutne dualnosti“.⁹¹

Tako se opšti problem zapadnog mišljenja ispoljava kao teškoća ustanovljavanja sinteze u kojoj bi se suprotnosti shvatile kao komplementarne strane jedne-te-iste stvarnosti. Može biti da su za to krive konkretne metafore, koje su ugrađene u temelje modernog načina mišljenja, upravljajući odatle konceptima, kao što je suprotnost duha i materije i njihova izvođenja, naracije i neomitovi kojih moderan čovek često nije ni svestan.

⁹¹ Prema stanovištu budizma, ono što naučni dualizam shvata kao „fizički fenomen“, nezavisan od opažanja, tj. kao „objektivni uslov iskustva“, postoji u stvari samo u odnosu na iskustvo opažanja. To jest, objekti opažanja nisu fotoni, ili frekvencije elektromagnetnih talasa, niti bilo koji drugi događaji inherentni nekom nezavisnom objektivnom svetu. Subjekt i objekat postoje međuzavisno u iskustvu – distinkcija između njih nije intrinzična, već konvencionalna. Naši jezički i konceptualni konstrukti određuju način na koji imamo iskustvo fizičkih ili mentalnih pojava. Zato je naše opažanje događaja uslovljeno kategorizacijom i klasifikacijom fenomena. Drugim rečima, svet se ne može shvatiti nezavisno od našeg konceptualnog označavanja.

U novije vreme se, međutim, sve češće ističe da su metafore svojstvo samog mišljenja. Naravno, shvatanje da se teorijski koncepti neizbežno koriste metaforama bilo je prisutno još od Platona, preko Vika (Vico) (o čijem shvatanju će kasnije biti više reči) i Ničea, pa i u različitim vrstama modernih teorija. Ipak, svest o značaju metafora u nauci predstavlja relativno novu pojavu koja ukazuje na to da je i preobražaj same nauke u toku.

Teorija o metaforičnosti naučnog mišljenja koja se javila u kognitivnoj neuronauci i semantici, potkrepljena je autoritetom dugotrajnih istraživanja. Ovu teoriju je na osnovu empirijskih rezultata izneo lingvista Džordž Lakof (George Lakoff). Na osnovu nje Lakof je nastojao da prevrednuje stanovišta cele zapadne filozofije o prirodi uma i svesti. Prema proučavanjima kognitivne neuronauke, na ljude, kao na neuralna bića, odnosno na ljudske mozgove, utiču i svi ostali delovi njihovih tela. Prema tome, misaoni koncepti su takođe strukturisani telom i načinom njegovog funkcionisanja u svetu.

Ideje o metaforičnim konceptualizacijama nauke predstavlja-ju teorijsku novinu koju je doneo Lakof teorijom generativne semantike kojom je ujedinio formalnu logiku sa teorijom transformativne gramatike ranog Čomskog. Tezi transformativne gramatike da je sintaksa nezavisna od značenja, konteksta, prethodnog znanja, sećanja, saznajnih procesa, namere opštenja i svih telesnih aspekata, Lakof je ponudio alternativu istakavši upliv semantike, konteksta i drugih činilaca na pravila sintaksi. Tako je semantika, umesto deduktivne teorije modela, postala neka vrsta logike koja prethodi sintaksi i to na osnovu evidencije da semantička i pragmatička razmatranja ulaze u generalizacije koje vladaju sintaksičkom strukturom. Sam Čomski, koji je šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog veka pobijao ova stanovišta, kasnije je prihvatio mnoga od njih.

Kao eksplanatoni princip, metafora je povezana s konceptom „otelovljenja“ za koji Lakof i Džonson misle da je inherentno svojstvo uma (Lakoff & Johnson 1999). Prema tom konceptu, koji je paralelan s budističkim dovođenjem u vezu tela i uma, čovek može da misli samo ono što mu dopušta njegov „otelovljeni mozak“. Usredsređenost naučnog mišljenja na aspekt telesnog vodi tome da se „otelovljenje“ smatra razlogom što je mišljenje uglavnom nesvesno, a apstraktni koncepti – metaforični.

Apstraktno usmereni, mislioci i filosofi, međutim, ne prihvataju ideju da su metafore dovoljne za ispunjenje filozofskih ciljeva dokazujući da je mesto metafora u filozofskom diskursu marginalno. Tako Perez (Constance Peres), (u tekstu „Using Metaphors in Philosophy“) kritikuje veličanje metafora tvrdeći da su one kognitivna kompenzacija za metafiziku i dokazujući protivrečnost takvog stanovišta. Prema njenom mišljenju, prihvatljiva je samo relativna uloga metafora, kao spoljašnjih konstitutivnih oblika pri konstruisanju teorija. Metafore mogu imati mnoštvo inovativnih implikacija, jer anticipiraju holističke projekcije koje teorijska analiza ne dokučuje u potpunosti. Međutim funkcija metafora nije objašnjavačka, smatra Perez, jer one ne koriste argumente (Peres 1999). Ovo shvatanje se donekle uklapa sa stanovištem da prihvatanje metafora pretpostavlja vrstu značenja koja pripada racionalnosti nepristupačnoj dimenziji saznanja (Black 1986). Međutim, ukoliko bi metafore predstavljale kompenzaciju za metafiziku, onda bi diskurs o „teorijski nepristupačnim“ pitanjima postao besmislen. Perez, međutim, ne preispituje svoje argumente u prilog apstraktnoj racionalnosti ni spram ideje budističke filozofije prema kojoj racionalno saznanje ne dopire do krajnjeg shvatanja bića.

S druge strane, razumevanje metafora koje su dali kognitivni naučnici, zasniva se neuralnim mehanizmima koji senzomotornu aktivnost neuralnog sistema prilagođavaju oblicima apstraktnog razuma. Senzomotorni sistem ograničava dakle mogućnost apstraktnog rezonovanja jer sve što se može misliti ili shvatiti oblikovano je i ograničeno našim telom, mozgom i otelovljenim interakcijama sa svetom. Oni uokviruju teoretisanje u kojem se kreće čovek (Lakoff & Johnson 1999). Nova empirijska evidencija kognitivnih proučavanja trebalo bi da je konzistentna sa ključnim delovima zapadne filozofije, naročito sa njenim najpopularnijim tokovima: angloameričkom analitičkom i postmodernističkom filozofijom. Nastojeći da to pokažu, Lakoff i Džonson preispituju filozofske pretpostavke i adekvatnost naučnog razumevanja sveta. Konvencionalni aspekti globalnih konceptualnih sistema strukturisani su na osnovu svima zajedničkih, univerzalnih odlika naših tela. Međutim, preobražaj konceptualizacije tela čini da od kartezijanskog shvatanja „tela kao mašine“ dođemo do shvatanja „tela kao informacionog sistema“. Dakle, naučno proučavanje tela i mozga neizbežno koristi metafore pri konceptualizaciji.

Stalno prisustvo metafora stvara i potrebu za svešću o tome da pored onoga što otkriva, postoji i nešto što metafora skriva. Bez vođenja računa o tom svojstvu metafora može nestati nešto što je fundamentalno važno iz mogućnosti razumevanja, ili pak može nastati neka vrsta „ideološke obmane“. Nju, na primer, Lakof vidi u iščezavanju otelovljenosti čovečijeg uma. Primer toga je i poststrukturalistička usmerenost na „iščezavanje sopstva“ koja je inicirana Lakanovom konceptualizacijom psihoanalize. Kao što ćemo uskoro videti, ona je vodila konceptualizaciji „iščezavanja tela“ na šta, osim Lakofa i Džonsona, ukazuju i drugi autori (Virilio, Hibert, Kroker) koji tumačeći Lakana i Fukoa izvlače koncept „posthumanog sopstva“.

Naravno, potrebno je da razlikujemo samo telo od metafore o njemu tj. od njegove konceptualizacije. Na to upozorava Lakof ističući da se u eri informatike metafora o telu veoma promenila iako je „samo telo“ ostalo isto. Ova intencija ka realizmu iziskuje povratak na dualizam bića i znanja s obzirom da naše saznanje određuje i odnos prema biću, tj. onom što saznajemo. Mi se odnosimo prema identitetu, sopstvu, umu, svesti i svetu uopšte na osnovu razumevanja koncepata o njima. Međutim, iako se koncepti kojima se nauka koristi vremenom menjaju, da li to znači da se menja i biće sveta? Zapravo nije jasno da li se naše saznanje sveta promenom pogleda na svet samo preoblikuje ili se ono približava „istini“. Problem je, dakako, i u konceptualizaciji „istine“ koja se takode menja. Isto se odnosi, na primer, i na pojam svesti koja je nekada opisivana metaforom „deus ex machina“, a kao adekvatnija metafora kasnije se pojavio „kompjuter“. Ipak, prema Lakofu, treba znati da metafore ostaju „samo metafore“, dok se „sama stvar“, koju metafora treba da opiše, povlači u pozadinu. Zato, upozorava Lakof, treba voditi jasnu evidenciju o tome šta neka metafora otkriva, a šta skriva.

Pojam tela je univerzalna kategorija iako su ga različite kulture različito konceptualizovale. Nisu samo antropolozi i postmodernistički orijentisani filosofi ukazivali na različita shvatanja tela u odnosu na razlike u kulturi, polu, sklonostima. Shvatanja tela i odnos prema telesnosti takode su se preobražavali u skladu sa duhom vremena. Lakof je pokazao da, iako je moderno doba preživelo drastične promene doživljavanja tela i telesnosti, ipak ono što pojam tela čini univerzalnom kategorijom zasniva se na činjenici da ljudska tela imaju veći-

nu toga zajedničkog. Sva tela uglavnom imaju oči, uši, ruke, noge, krvotok, unutrašnje organe, kosti, kožu itd. i te osobine, zajedničke svim ljudskim telima, utiču na načine strukturisanja konvencionalnih aspekata konceptualnih sistema.

Postoje, prema Lakofu, dve različite vrste kognitivne nauke koje su i sadržajno i hronološki distinktno. Prva generacija kognitivne nauke odgovara formalističkoj verziji angloameričke filosofije koja je shvatala um kao neotelovljenu manipulaciju formalnim simbolima.⁹² Ova manipulacija simbolima je kao dobru stranu imala preciznost, ali je naučnom teorijom maskirala svoj pogled na svet, tako da je prihvatanje te pozicije značilo odbacivanje svega što se u nju ne uklapa. U toj tradiciji kognitivne nauke um je proučavan u okviru apriorne filofske pozicije a mozak je bio shvaćen samo kao sredstvo apstraktnog, „obestelovljenog“ uma.

Druga vrsta kognitivne nauke je ona koju je uveo Lakof, za koju on smatra da je nezavisna od specifičnih filofskih pretpostavki, tako da njena neutralnost ne utiče na rezultate istraživanja. On polazi od uvida da se umovi ne mogu odrediti samo na osnovu manipulisanja simbolima i nezavisno od tela i mozga tj. od senzomotornih sistema i funkcionisanja u svetu. Otuda Lakof formuliše tezu o „otelovljenim umovima“. Senzomotorni neuronski sistem mozga i tela jeste zapravo otelovljenje uma koje utiče na „primarni nastanak i oblikovanje konceptualne strukture i mehanizama razuma“. Da su *sve bazične kategorije strukturisane neuralnim procesima* u okviru geštalt percepcije, mentalne imaginacije i senzomotornih šema, potvrđuje veliki korpus istraživanja koja pokazuju da telo kao senzornomotorni sistem mozga zadire u središte konceptualnog sistema.

⁹² To je apriorno filofsko stanovište zasnovano na ideji da se um može proučavati u pogledu kognitivnih funkcija nezavisno od mozga i tela – ideja da se delovanja uma mogu modelovati manipulacijama formalnih simbola bez značenja, kao u kompjuterskom programu. Taj filofski program – zasnovan na ideji da se um može adekvatno okarakterisati i koristiti manipulisanjem formalnim simbolima bez značenja – bio je paradigma četiri oblasti (formalne logike, generativne lingvistike, veštačke inteligencije i psihologije procesovanja informacija) koje su razvijene iz formalne filosofije i sedamdesetih godina su konvergirale u prvu generaciju kognitivne nauke (Lakoff 1999).

Ova vrsta kognitivne neuronauke shvata filosofiju kao sistem mišljenja sa naučnom perspektivom. To je stanovište kognitivne semantike koja empirijski proučava sisteme mišljenja. Njena pretpostavka je da su filosofi oduvek koristili metafore, kao što su „večnost“ i „sopstvo“, kao samoočigledne istine iz kojih su zatim izvodili stroge logičke konsekvence, dok su one u osnovi bile samo metafore. To ne znači da njih više ne treba uzimati u obzir, nego pokazuje da su metafore sveprisutni izraz otelovljenosti uma. Ne samo da je većina konzistentnog svakodnevnog mišljenja metaforično, već su to i logički apstraktni sistemi mišljenja, kao i odgovori na najdublja pitanja ljudskog postojanja. Mada se slaže sa ovim, Lakof upozorava da treba imati svest o sadržaju metafora, s obzirom da one mogu zavesti i na pogrešan put.

Tako izlazi da su sa stanovišta kognitivne neuronauke svi apstraktni koncepti u stvari metafore: istina, biće, vreme, uzročnost, sopstvo, svest, moral itd. Svaka metafora na kojoj počiva neki filozofski koncept ima doduše neku svoju logiku, tako da ima mnogo različitih koncepata *istih* pojmova. Nema jednog koncepta uzročnosti, nego nekoliko desetina, jer se svaka metafora uzročnosti izvodi prema drugačijim obrascima. Uzroci su predstavljeni kao: veze, putevi, izvori, sile, odnosi, suštine itd. Istorija filosofije sadrži veliki broj teorija uzročnosti izvedenih iz metafora. Lakof naglašava da filozofsko usvajanje determinizma nastaje iz opšte metafore koju objašnjava matematička fizika.⁹³ Mada iz te metafore proizlazi da prošlost, sadašnjost i budućnost postoje istovremeno, nauka nema bolju metaforu jer izgleda da je to najbolje što otelovljeni ljudski konceptualni sistem može da pruži. Prema Lakofu je najbitnije ne uzimati metafore doslovno, upravo zato što ih ne shvatamo do kraja. Tako, na primer, ne treba doslovno uzimati da je „vreme – dimenzija prostora“, nego treba prepoznati da je to metafora i da iz nje, kao neželjeni efekat, sledi determinizam.

⁹³ Metafora, koja u fizici služi za definisanje prostor-vremena, predstavlja vreme kao dimenziju prostora. Sadašnje vreme i mesto konceptualizovani su kao tačka u četvorodimenzionalnom prostoru. Ta tačka je sadašnjost na osi vremena koja se širi na prošlost i budućnost i objašnjava zakrivljenje prostor-vremena. Ta metafora takođe implicira, kako ukazuje Lakof, da neki delovi prošlosti i budućnosti koegzistiraju sa sadašnjošću, odnosno da je univerzum determinisan.

U svakom slučaju, konceptualne sisteme ne treba uzimati zdravo za gotovo, jer oni nisu doslovni. S aspekta nauke o umu, kakvu zastupa Lakof, sama nauka izgleda drugačije nego inače, pošto uzima u obzir da se svako razumevanje, pa samim tim i naučno, služi konceptualnim sistemima koji su *uobličeni telima*. Zato su prema novoj kognitivnoj nauci poststrukturalisti u pravu kada tvrde da se koncepti mogu menjati u odnosu na vreme i kulturu, ali nisu u pravu kada sugerišu da se to odnosi na sve koncepte, s obzirom da postoje i koncepti koji nisu kulturno uslovljeni, već nastaju na osnovu opšteljudske otelovljenosti a ona je nezavisna od kulture. Oni su takođe u pravu kada tvrde da je esencijalistička teorija pogrešna u mnogo čemu, ali nisu u pravu kada sugerišu da to čini arbitrarnim sve konceptualne sisteme.

Što se analitičke tradicije tiče, njena teorija govornih činova uglavnom tačno karakteriše izvesne aspekte uma na osnovu formalne logike iako ona nije svuda primenjiva. Međutim, Lakof ističe da analitička tradicija greši u nekim svojim centralnim tezama, kao što su: teorija istine kao korespondencije, teorija doslovnog značenja i hipoteza o obestelovljenosti uma. Zato su ovi nalazi prilika da akademski svet transcendirira pogrešne pozicije i prihvati novu kognitivnu teoriju kao nauku „druge generacije“ čija uloga je napuštanje metafore o obestelovljenom umu koja je dva i po milenijuma bila *a priori* prihvaćena filozofska ideja.

Prema Lakofovom shvatanju, vreme je da se prihvati metafora prema kojoj nije reč o tome da *imamo* tela, nego da *jesmo* tela. Međutim, velika je razlika da li to znači doslovno identifikovanje „sebe“ sa fizičkim telom, kao što podrazumeva Lakof, ili pak to uključuje i ostala „suptilna tela“ na čije postojanje ukazuju premoderna znanja i ezoterična učenja poput joge, kabale, alhemije i gnoze. Sva ova znanja takođe ukazuju na suštinsku povezanost uma i tela, slično kao što se može videti i na osnovu mnogih umetničkih dela.⁹⁴ Nova kognitivna nauka ističe otelovljenost osećanja u čemu se ona približava umetničkom saznanju koje, sa druge strane, doseže i druge, nevidljive aspekte

⁹⁴ U vremenu tehnologijom vođene nauke, kada se ljudi navode da misle da nauka može da reši sve misterije i probleme, Lerer (Jonah Lehrer) je kroz istraživanja umetničkih dela pokazao da su umetnici otkrivali neke suštinske istine o umu, duhu i svesti, mnogo pre no što je nauka počela da dolazi do njih (Lehrer 2008).

bića. U odnosu na pozitivističku nauku uvid nove kognitivne nauke u postojanje jedinstva tela i duše svakako jeste revolucionarna ideja. S obzirom da su naučnici smatrali da osećanja dolaze iz glave (mozga) i da je telo samo ljuštura inertne materije, umetnost je u svom oslanjanju na osećanja sačuvala svoju sazajnu distinktnost. Umetnici koji su osećali povezanost uma i tela mogli su da, istražujući sebe i svoje okruženje, prenose kroz svoja dela saznanja kontinuiteta i povezanosti. S obzirom da umetnici obično ne dele svet da bi ga racionalno proučavali kao naučnici, oni imaju više prilike da dođu do uvida da su telo i duša, profano i dubinsko u stvari različita imena *istog*. Saopštavanjem i prenošenjem sopstvene istine i iskustva, umetnici upućuju poziv drugima na sagledavanje bića sveta i sebe kroz prizmu njihovih umetničkih izraza.

Suštinski pomak neuronauke jeste u shvatanju da samo postojanjem tela osećanja suštinski postaju elementi misaonog procesa. Otuda Damasijev komentar da umovi više nisu samo „omozgovljeni“, već i otelovljeni. Poenta otelovljenosti je u prevazilaženju kartezijanskog impulsa pretpostavljanja uma (mozga) telu koji je dugo imao uticaja. Odatle je nastala frenologija – nauka o izgledu lobanje – koja je pretpostavila da kranijalni izgled ukazuje na unutrašnju prirodu ličnosti, zanemarujući ostatak tela. Kasnije se, međutim, pokazalo kao nesavršeno kvantifikovanje velikog broja lobanja, na osnovu kojih je svojevremeno bilo „otkriveno“ dvadeset sedam različitih mentalnih tipova. Frenolozi su nastojali da otkriju dušu na osnovu oblika glave, a um su svodili na kranijalne uzroke. Nasuprot tome, neuronauka je htela, ne samo da istakne postojanje ostatka tela, nego i da doprinese da ideja obestelovljenog uma napusti ljudske koncepte.

Neuronauka je dakle protumačila ideju o ljudskom biću kao nesvodivoj celini uma i tela. Međutim, s obzirom da još nije ostvareno potpuno razumevanje strukture neuralnog sistema mozga i njegovih veza sa telom i da detaljno ispitivanje metaforičnih konceptualnih sistema uopšte, pa i koncepta otelovljenog uma posebno, još predstoji, preuranjeno je isticati fizičko telo i mozak kao isključiva izvorišta uma i ideja. Zato, vrednovanje ljudskog bića na osnovu tela, koje predlaže Lakofova kognitivna nauka, u stvari nije dokazano, tako da ostaje pitanje da li je zaista bolje preći na novu metaforu tela kao „izvora“, umesto stare metafore tela kao „posude“ koja važi u okviru dualističkog shvatanja sveta?

Ideja kognitivne semantike je da konceptom metafore obuhvati i pomiri razilazeće stavove pozitivističke nauke, analitičke i poststrukturalističke filosofije. Međutim, ona upada u problem kada treba da objasni sopstvenu metaforičnost koja pretenduje da bude, ne samo jedno od mogućih načina mišljenja, već krajnje polazište ljudskog mišljenja. Može biti da, ma koliko daleko otišlo neurološko i semantičko znanje, kognitivna neuronauka nikada neće moći da se postavi kao poslednji temelj mišljenja. Ona, naime, nikada neće moći da dokaže da telo, mozak i njegove neuronske strukture i same nisu metafore čija pozadina može da bude neka neverbalna stvarnost „po sebi“, koja se ne može dokučiti preko pojavnog sveta kojem pripada telo i telesnost.

Otuda koncept otelovljenja nosi u sebi skriveno značenje *onoga što se otelovljuje*, što može da bude neki unutrašnji (duhovni/duševni/misaoni/osećajni) identitet objektivnog (telesnog/fizičkog/materijalnog) sveta. Tako sam koncept tela implicira dakle dualizam, pošto se materijalizam kao ujedinjujući princip pokazuje nedovoljnim za objašnjenje fenomena svesti i ostalih kategorija povezanih sa njom kao suštinskom odlikom ljudskog identiteta. Poenta je u tome što se svako ultimativno objašnjenje, kojem mišljenje neizbežno teži, zasniva na nekoj vrsti verovanja u neki smisao koji može da bude metaforičan, tako da ideja o tome šta je krajnji pokretač otelovljenog sveta izgleda da uvek ostaje stvar izbora.

Potreba čoveka za prepoznavanjem nevidljive sile koja pokreće otelovljeni svet ispoljila se kroz težnju za uspostavljanjem odnosa prema onostranom, o čemu će kasnije biti reči kao o potrebi za transcencijom kao izvorom vrednosti i identiteta. Međutim, prethodno treba razmotriti neizvesnost saznanja (metaforičnog) „sopstva“ čije je „iščezavanje“ dovelo i do „iščezavanja“ same telesnosti čoveka i to u psihološki dramatičnom smislu koji kognitivna neuronauka ne uzima u obzir.

IV Poništavanje i potvrđivanje identiteta

Bavljenje telom, posredstvom ljudskih telesnih potreba, prisutno je latentno u mogućnostima koje psihoanaliza nalazi u nesvesnom „onom“ („idu“), toj drugoj, skrivenoj strani racionalnog „ja“ („ega“). Ovo značenje Nesvesnog bitno je uticalo na moderno shvatanje „ljudske prirode“ i „svesti“ koje je dominiralo dotadašnjim metaforama i teorijama izvedenim iz njih. Mada su mislioci, poput Šopenhauera i Ničea, vekovima pre Frojda spekulativno anticipirali postojanje nesvesnih mentalnih procesa, kada su objašnjavali neke misli i ponašanja za koje nisu imali racionalno objašnjenje, Frojdiv doprinos nauci bio je u tome što je on do svog koncepta Nesvesnog došao kliničkim posmatranjem pacijenata.

Od Frojdivog vremena psihoanalitička teorija je pretrpela mnoge promene, tako da se „nesvesni sadržaji uma“, koje je ona postulirala, veoma razlikuju od „nesvesnih procesa“ moderne kognitivne psihologije⁹⁵. Ipak, ovi drugi se nadovezuju na one prve koji predstavljaju psihoanalitičko objašnjenje „dinamike Nesvesnog“ sa potisnutim željama i nagonima čije ispoljavanje sprečavaju ili modifikuju odbrambena dejstva „ega“ kao posrednika prema spoljašnjoj stvarnosti. Prema tome, pretpostavka je da se veštine neophodne za

⁹⁵ Preobražaj psihoanalitičke teorije podstaknut je otkrićima biološkog sazrevanja koja su verovatno bila poznata Frojdu. Ona su navela Hartmana (Heinz Hartman) da u svoju psihoanalitičku „ego psihologiju“ unese tezu da se kognitivne funkcije, poput saznanja, sećanja i mišljenja, mogu razviti na osnovu genetskog programiranja autonomno i nezavisno od zadovoljenja nagona. Prema tom shvatanju, kognitivno nesvesno ima racionalnost i procese asocijativnog rešavanja problema potrebnih sećanju, percepciji, prosuđivanju i pažnji. Tome se suprotstavlja dinamika nesvesnog sa sadržajima želje koje čine da njeno delovanje izgleda nelogično jer ona svoje sadržaje uglavnom dobija od potisnutih ideja koje su prvobitno postojale svesno. Međutim, izbacivanje ideja i sećanja iz svesti i njihovo cenzorsko poništavanje u ne igra nikakvu ulogu kognitivno nesvesnom. Sa stanovišta kognitivno nesvesnog nije tipično ni iznenađno osveščivanje u procesu istraživanja sebe, dok je Frojdoва tehnika slobodnih asocijacija trebalo da otkrije represiju nagonskih želja i vrati potisnute ideje nepromenjene u svest. Međutim, ukoliko kognitivno nesvesno ne podržava psihoanalitičko nesvesno, to obesmišljava nastojanja apologeta Frojdive psihoanalize (Grünbaum 1984).

kognitivne aktivnosti razvijaju upravo zahvaljujući ovim psihičkim mehanizmima što ne bi bio slučaj da je moguće neposredno zadovoljenje primarnih nagona.

Psihoanalitičko proučavanje uticaja detinjstva na identitet odraslog čoveka, koji su uskladišteni u Nesvesnom, impliciralo je metaforu o telu kao „posudi“ koja nesvesno sadrži sva potisnuta „sećanja“. Preko simbolike neurotičnih somatizacija nesvesno ukazuje na to da i dalje postoje ovi potisnuti „programi“ tj. strahovi i patnje iz perioda detinjstva. Psihoanaliza pokušava da pomogne osvešćivanju ovih nesvesnih sadržaja na osnovu *razgovora* koji je ustanovila kao način da se kroz pričanje sopstvenih životnih priča osveste i prevaziđu postojeće nesvesne programacije.⁹⁶ Međutim, s obzirom na tekuće preobražaje mišljenja, svakako je bila presudna i ona upotreba koncepta Nesvesnog koja je od psihoanalize učinila preteču poststrukturalizma. Za razliku od toga, Jungov pojam Nesvesnog je imao različitu koncepciju, koja se zasnivala na metaforama duhovne alhemije i integrisanja „jstva“. Ona je koncept Nesvesnog odvela u sasvim drugom pravcu nego što je bio psihoanalitički pristup koji je inspirisao poststrukturalizam razlažući osobu na delove („Id“, „Ego“ i „Super-Ego“) koje je bilo inicijalni pokazatelj moderne destabilizacije humanističkog shvatanja jedinstvenog identiteta osobe i njemu pripadajućeg „sopstva“.

Frojdova psihoanaliza je nastojala da Nesvesno dovede do svesti kako bi izlečila neuroze i ojačala racionalni „ja“ identitet⁹⁷. Upravo ovo shvatanje „ja“ identiteta, kao prevashodno racionalnog, izazvalo je pedesetih godina dvadesetog veka suprotstavljanje Lakana (Jaques Lacan) koji je zaključio da je i samo „ja“ iluzorni proizvod Nesvesnog, te da je nemoguće da se ono što je nesvesno učini svesnim (Lacan 2006). Ovakvo shvatanje nastalo je pod uticajima struktura-

⁹⁶ Fuko, koji je u tome prepoznao genealogiju ispovedi u hrišćanstvu, protumačio je značenje diskursa kao sredstva moći. Ovo gledište, koje se nadovezuje na širu sociološku problematiku, može se na ličnom planu psihoanalitički shvatiti kao neka vrsta fobije, dok blagonaklono tumačenje, koje u razgovoru vidi, ako ne izlaz, onda bar olakšanje, izgleda primerenije ljudskosti osobe koja je u međusobnoj komunikaciji sa drugima.

⁹⁷ Poznata je Frojdova sentenca „Gde je bilo *ono* (id, nesvesno) treba da bude *ja* (ego, svesni identitet sopstva)“ (Freud 1986).

lističke i poststrukturalističke lingvistike De Sosira⁹⁸, antropologije Levi-Strosa i filosofije Deride. One su inspirisale Lakana da svojim psihoanalitičkim tumačenjem dovede do kraja humanističku pretpostavku o stabilnom subjektu i „sopstvu“ kao suštinskom nosiocu slobodne volje i samoodređenja (Nobus 1999).

Izmicanje sopstva

Lakanova verzija psihoanalize razila se od Frojdove, pre svega zato što je Lakan Nesvesno smatrao temeljem svega što jeste. Tako je i samo „ja“ („ego“) proizvod Nesvesnog i zato ono nije u stanju da uspostavi kontrolu nad njim. Dok, prema Frojdu, civilizovanje („polimorfno perverzno“) deteta znači izgrađivanje osobe koja se nalazi između antagonističkih sila „Nesvesnog“ i „Super-ega“, Lakan smatra da dete u tom procesu stiče iluziju koju zatim počinje da smatra za „sebe“.

„Sopstvo“ je dakle, prema Lakanu, proizvod procesa obmane kojim upravlja Nesvesno na osnovu strukture ljudskog iskustva koja je jezičke prirode. U tom procesu dete stvara predstavu o svom „egu“, kao o jedinstvenom „sebi“, koje identifikuje sa rečju „ja“. U takozvanom „stadijumu ogledala“⁹⁹, dete upoznaje „sebe“ kao nezavisni entitet, različit od drugih i od sveta, na osnovu jezika i drugih oblika i sistema predstavljanja (reprezentacije).

⁹⁸ Lingvistika De Sosira je veoma uticala na poststrukturalističko mišljenje Lakana. Ona je, za razliku od lingvistike Čomskog, insistirala na „jeziku po sebi“. Shvatajući svet kao proizvod označavanja De Sosira je iz toga zaključio da je i sama individualna svest takođe posledica označavanja. Tako je težište interesovanja prešlo na jezik. Sistem jezika kojim smo izloženi od rođenja predodređuje nas kao od nas nezavisan sistem, a ulazeći u sistem upotrebe jezika mi ulazimo u sistem razlika nad kojim nemamo kreativnu kontrolu, kao i u slučaju nasleđenih kulturnih značenja.

⁹⁹ U eseju „Le Stade de Miroir“ Lakan polazi od frojdovskog koncepta „nesvesnih mehanizama“ koje smatra lingvističkim fenomenima, uglavnom izvedenim posredstvom metafora ili metonimija. Lakan ukazuje na to da većina Frojdovih analiza snova i simbola nesvesnog zavisi od jezičke igre reči i asocijacija (Lacan 1999).

Smatrajući da nesvesni sadržaj uvek uzima u obzir jezik i njegovu strukturu, Lakan se oslanja na De Sosirovu teoriju o oblikovanju znaka iz odnosa „označitelja“ i „označenog“ (De Sosir 2004). Struktura jezika je zasnovana na odnosu između znakova gde je jedan znak ono što nije drugi znak. Elementi Nesvesnog verbalno oblikuju označitelje koji imaju značenje samo na osnovu svog razlikovanja od drugih znakova. Tako označitelji između sebe stvaraju „lanac označitelja“ na čijem kraju nema ničeg stvarno stabilnog na šta bi ti označitelji ukazivali. Da ima, postojao bi „odnos označavanja“ između označitelja i označenog i on bi „garantovao“ neku vrstu značenja. Međutim, nasuprot De Sosiru, Lakan smatra da u Nesvesnom odnos označavanja ne postoji, već da postoje samo negativni odnosi na osnovu kojih je označitelj to što jeste samo zato što nije nešto drugo.

Zbog nepostojanja onoga *šta* se označava, lanac označitelja stalno klizi, izmiče, pomera se i kruži. Nema usidrenja koje bi dalo konačno značenje ili stabilnost sistemu. O tome je Derida govorio kao o stalnoj „igri“ u kojoj nema načina da se kaže da je neko značenje definitivno. Nema načina da se lanac označitelja zaustavi, jedan označitelj vodi samo ka drugom označitelju a nikada ka nečim konačno označenom. Prema mišljenju Lakana, Nesvesno je kao rečnik u kojem reči uvek vode ka drugim rečima a nikada ka stvarima koje navodno predstavljaju. Postoje stalno pokretni lanci označitelja bez usidrenja ili, kako bi rekao Derida, „bez središta“.

Frojdova psihoanaliza je nastrojena prema nameri da osvesti haotičnu stvarnost nesvesnog i premeštanje nagona i želja da bi im dala smisao i značenje, dovela ih u red i stavila pod kontrolu. To se odvija u procesu sazrevanja i formiranja identiteta ličnosti. U lingvističkoj sferi lakanovske psihoanalize sazrevanje predstavlja „stabilizovanje označitelja“, odnosno „prekid njihovog ulančavanja“. U sferi ličnosti to znači omogućavanje da se pojavi stabilno značenje „ja“, uprkos tome što je ono iluzorno. No, da bi ono što nazivamo „ja“ označavalo nešto što izgleda stabilno, potrebno je ući u strukturu jezika i postati subjekt koji govori.

Zbog prirode jezika i subjektivnosti samosaznanje podrazumeva niz lišenosti, tako da su „odsustvo“ i „nedostatak“ upisani u srž subjekta. Prema teoriji psihoanalize, u samom početku dete nema

predstavu o svojoj pojedinačnoj telesnoj odvojenosti; ono ne razlikuje sebe od sveta (od drugog, obično majke). Ono takođe ne razlikuje sebe od svojih potreba (za hranom, sigurnošću, udobnošću), niti opaža ono što zadovoljava te potrebe kao *objekt*, koji je *deo* neke druge osobe, jer nema predstavu ni o sebi, ni o *drugom*, niti o osobi kao takvoj. U ovom početnom stanju nerazlikovanja dete nije svesno svog identiteta, ono tek treba da ga formira razvijajući svoje iskustvo i mišljenje i postajući svesno.

Izgleda, međutim, da ovde psihoanaliza upada u protivrečnost kada govori o „doživljaju sjedinjenosti sa svetom“. Ukoliko svet shvata kao „svet objekata“ a tvrdi da za dete još nema „objekata“, kao ni svesti o njima, u odnosu na šta ona onda uspostavlja svoj koncept detetovog doživljaja? Psihoanaliza tvrdi istovremeno da u početku dete *nema pojma* ni o čemu, jer nema *svesti* o svetu (objekata), niti o svojoj ili bilo čijoj drugoj pojedinačnosti, ali da ima „doživljaj sjedinjenosti sa svetom“. Međutim, govoriti o detetovom „doživljaju sjedinjenosti sa svetom“ podrazumeva postojanje neke vrste svesti na osnovu koje se može ustanoviti doživljaj. Pretpostavka da u početku nema nikakve svesti objašnjava nastanak svesti kroz učenje jezika i sticanje iskustva. Međutim, ukoliko doživljaj sjedinjenosti sa svetom prethodi iskustvu tog sveta i jeziku, onda ipak od početka mora postojati nekakva svest, što takođe znači da od početka detetovog života postoji njegovo urođeno „sopstvo“, poseban lični identitet deteta (ne samo u smislu telesnih – genetskih parametara, nego u smislu unutrašnjeg potencijala svesti za učenje i razvoj pojedinca).

Ovaj potencijal svesti je pokazatelj toga da iskustvo i racionalnost nisu jedini uslovi identiteta već da mu se naknadno priključuju, kroz spoljašnje i unutrašnje posmatranje. U početku, identitet je kod deteta nerazlučiv: u njega tek treba da se utisnu doživljaji i iskustva života, na osnovu svesti i svih ostalih vidova pažnje koje dolaze spolja od drugih. Na osnovu toga dete iznutra razvija svest o sebi koja mu pomaže da otkriva značenja sopstvenog identiteta izgrađujući ga vremenom i konstruišući u skladu sa okolnostima i sopstvenim odlukama i izborima.

Unutar same psihoanalize nastala je sa Lakanom mogućnost izbora različitih interpretacija sopstva i samosvesti koje sa različitih

stanovišta razumevaju mehanizme na osnovu kojih se formira i funkcioniše ono što shvataju kao „identitet“. Smatrajući „sopstvo“ urođenim, ali ga tumačeći isključivo na osnovu materijalističkih parametara iskustva i racionalnosti, Frojdoва psihoanaliza je inicirala Lakanovu teoriju koja je ovako shvaćeno sopstvo zatim svela na iluzorni „ego“.

Uprkos tome što su krajnji dokazi o realnosti sopstva nepri-
stupačni, uvek može da bude inspirativno razmišljanje o sebi. U tom
smislu je značajna tvrdnja Kavelove (Marcia Cavell) da „(d)ete zahte-
va nešto (...) spolja (...) na način interakcije sa spoljašnjim svetom pre
nego što *ima*, ili što *jeste* bilo šta što bismo mogli nazvati sopstvom“
(Kavel 1996/1997: 486). Može se reći da „postoji“ razlika kada se
kaže da razlike „ima“ i da razlika „jeste“, jer postoje razlike u znače-
njima između „imati“ i „biti“. Kao što ističe Kavelova, postoji razlika
između onoga šta „jeste“ sopstvo i onoga šta je „imati“ sopstvo pod
uticajem znanja i moći. Dok se prvo značenje (onoga šta sopstvo „je-
ste“) ne može do kraja utvrditi na osnovu iskustveno-racionalnih pa-
rametara fizičke stvarnosti, drugo značenje („imanje“ sopstva), koje se
izgrađuje isključivo na osnovu čulnog iskustva i racionalnog znanja, u
stvari dovodi do ukidanja sopstva kao takvog.

Od najvećeg značaja s aspekta razumevanja, ne samo ličnog,
nego i kolektivnog identiteta čoveka, čemu je psihoanaliza veoma do-
prinela, jeste nastojanje da se prvobitno stanje čoveka, kao tek rođe-
nog pojedinca, odredi kao stanje *prirode*, koje se suprotstavlja uticaji-
ma *kulture*, koja treba da oblikuje pojedinca. Prema psihoanalitičkom
učanju, uticaji kulture počinju već u procesu uspostavljanja prvobitnih
razlika između sebe i sveta. U modernom društvu ovi uticaji su pot-
puno različiti od uticaja koji su premodernе kulture imale na razvoj
ličnog identiteta. O tome će biti više reči kada kasnije budemo sagle-
davali „pojam kontinuuma“ između prirode i kulture i njegov uticaj na
razvoj ličnosti. Isto se odnosi i na uticaje koje imaju drugi na formira-
nje ličnog identiteta i odnosa između sebe i drugih.

Psihološki gledano, procesi razlikovanja drugih od sebe u ži-
votu pojedinca teku paralelno sa procesima usvajanja kulturnih deter-
minanti razvoja. To počinje od samog rođenja, odvajanjem sebe od
drugog (obično majke, čije se značenje premešta na značenje „priro-

de“ kao takve). Prvobitni doživljaj sjedinjenosti, osećaj spojenosti sa okruženjem i nerazlikovanje sebe od drugih nestaje sa enkulturacijom. Prema Lakanu, osećaj izvornog jedinstva, ispunjenosti i potpunosti, koji prethodi odvajanju, pripada sferi *realnog* koja je bez nedostatka, odsustva ili gubitka.¹⁰⁰ Međutim, u njoj takođe nema ni jezika. Reči su potrebne kada nešto nedostaje. Da je svet bez nedostatka, jezik ne bi ni bio potreban.¹⁰¹

Budući da je Lakanovo *realno* izvan jezika, ono se ne može jezikom ni predstaviti. Ulaskom u strukturu jezika *realno* nestaje; učeći jezik, dete prelazi u sferu *simboličkog*. To se odvija kroz sferu *imaginarnog* koje obuhvata fazu *zahteva za prepoznavanjem* od strane drugog, koja počinje sa oko godinu i po dana, kada dete još nema ni koherentan osećaj „sebe“, ni osećaj suprotnosti prema drugom, nego tek formira predstavu o sebi i drugom na osnovu iskustva odvajanja. Prema Lakanu, dete traži da se ispuni drugim, da se vrati u stanje jedinstva koje je imalo u *realnom*, ali to je nemoguć zahtev s obzirom da su i *odvajanje* i svest o *drugosti* uslovi da individua postane *subjekt*, odnosno, da postane svesna sebe kao *funkcionalnog kulturnog bića*. Put ka tome vodi kroz sferu *simboličkog*, jer *zahtev za prepoznavanjem* može najbolje da se zadovolji kad dete bude u stanju da *kaže* šta želi.

Lakan smatra da formiranje identiteta počinje sticanjem predstave o sebi pomoću ogledala. *Le stade de miroir* počinje kada dete uočava odraz svog tela i tela drugih osoba u ogledalu i kada dobija predstavu o sebi i drugom kao o odvojenim osobama. Na taj način, prema Lakanu, dete prelazi od „fragmentovanog tela“ na „ortopedsku sliku svoje celovitosti“. Povezujući lik u ogledalu sa sobom, dete počinje da označava entitet koji vidi kao „ja“. Tako posredstvom opažanja dolazi do pogrešne identifikacije sebe sa slikom o sebi i drugi mu

¹⁰⁰ Prema Lakanu, proces sazrevanja ima tri faze: fazu *potrebe*, fazu *zahteva* i fazu *želje*, koje odgovaraju trima sferama ljudskog sveta: *realnom*, *imaginarnom* i *simboličkom*.

¹⁰¹ Frojdiv primer igre sa bacanjem predmeta, u kojoj dete počinje da uči pojmove „ovde“ i „ode“: odlazak, kao nedostatak, navodi dete da ulazi u sferu jezika. U duhu ove teorije je i vic o čeljadetu koje nije progovaralo sve do polaska u školu kada se ispostavilo da „nije govorilo jer nije imalo primedbi“.

potvrđuju „realnost“ te slike. Dete stvara predstavu o sebi kao celini posredstvom slike tela sa kojim se identifikuje. Prema Lakanu, u tom procesu pogrešnog identifikovanja „sebe“ sa likom iz ogledala nastaje „ego“, tj. ono što izgovara: „ja“. Time se oko subjekta, na osnovu iluzorne predstave o integritetu celine, stvara „oklop“ koji okružuje fragmentovano telo.

Otuda je „ja identitet“ uvek donekle imaginaran, stvoren izmaštanom identifikacijom sa spoljašnjom slikom sebe u ogledalu, umesto da bude unutrašnji doživljaj svog celovitog identiteta, čiju mogućnost Lakan očito pretpostavlja. Međutim, Lakan se ne bavi traženjem za tim unutrašnjim doživljajem, nego se umesto toga vraća na situaciju prema kojoj se u sferi *imaginarnog* stvara i održava otuđen odnos prema sebi kao sopstvenoj slici, premda *imaginarno* predstavlja prelingvističku sferu svesnih ili nesvesnih likova, slika.

Lik iz ogledala, koji osoba zamenjuje sa „sobom“, poznat je u psihoanalizi kao „ideal ego“. To je „savršeno sopstvo“, bez nedostataka, koje biva internalizovano pri građenju „ja“ identiteta (pogrešnom) identifikacijom sa ovim ideal-egom. Tako, zamišljajući sebe bez nepotpunosti mi, prema lakanovskoj psihoanalizi, kompenzujemo izgubljeno izvorno jedinstvo sa majčinim telom na osnovu fikcije stabilnog, celog, jedinstvenog „sebe“ koje telesno vidimo u ogledalu. Lakan smatra da se mi tako štitimo od saznanja o gubitku jedinstva sa stanjem prirode da bismo ušli u kulturu, shvatajući „sebe“ kao celinu.

Problem je u tome što „ego“ tj. slika o sebi, nikada nije podudarna sa bićem deteta, jer slika je uvek nešto „drugo“ od bića. Slika je uvek spoljašnja, ali *na osnovu ove prvobitne identifikacije individua nastavlja da pogrešno vidi „sebe“ kao „drugo“, kao lik u ogledalu i da stvara iluziju o sebi. Dete projektuje ideju „sebe“ u lik u ogledalu i time utvrđuje dihotomiju sopstvo/drugi. Dete je prethodno znalo samo „drugog“, a ne i „sebe“, a identifikacija „sebe“ je nastala u odnosu na „drugo“, ali ne kao binarna opozicija u kojoj je „sopstvo“, ono što nije „drugo“, nego „sopstvo“ JESTE „drugo“. Za Lakana, ideja o sebi, o unutrašnjem biću koje se označava sa „ja“, zasniva se na slici, tj. na „drugom“, tako da se „koncept sopstva“ oslanja na pogrešno identifikovanje sa likom koji je „drugo“.*

Pojam „drugog“ Lakan koristi na više načina, između ostalog i tako da ideja Drugog (sa velikim „D“) može da omogući razlikovanje „koncepta drugog“ od konkretnih drugih. Najlakše je pojam drugog shvatiti preko opozicije „ja – drugi“ gde je „drugi = ne-ja“. Međutim, kao što smo videli, u stadijumu ogledala, „drugi“ postaje „ja“, odnosno, lik u ogledalu je „drugi“ koji omogućava ideju *Drugog kao strukutralnu mogućnost strukturalne mogućnosti „ja“ ili „sebe“*. Gledajući konkretne druge, kao i odraz sopstvenog lika, dete shvata ideju „Drugosti“ – „stvari koje nisu ono“. U fazi *imaginarnog* postoji ideja Drugosti pre osećaja „sebe“ koje se izgrađuje na ideji Drugosti. Kada se formira ideja „Drugog“, onda se preko svog lika u ogledalu i „sopstvo“ identifikuje sa sopstvenom „drugošću“ i ulazi se u sferu *simboličkog*. *Simboličko* i *imaginarno* se preklapaju bez jasnog razgraničenja. Simbolički poredak je sama struktura jezika i u nju moramo ući da bismo postali subjekti i odredili sebe kao „ja“. Osnov sopstva je u *imaginarnom*, u projekciji sebe u lik iz ogledala, ali izražavajući se rečju „ja“, koja se kao reč pojavljuje u *simboličkom*, *imaginarno* i *simboličko* koegzistiraju.

Kod Lakana „nedostatak“ je metafora a ne, kao za Frojda, izraz kastracione pretnje. Ono je izraz suštinske strukture jezika. Funkcija lingvističke strukture i strukturalni princip *simboličkog* poretka jeste Otac, dok ulazak u taj poredak zahteva podređivanje Imenu-Oca ili Zakonu (Oca). Subjekt („podmet“) se postaje posredstvom podređivanja pravilima jezika („pod-metanja“). Zakon Oca je izraz Drugog kao središta sistema koji vlada strukturom. Metafora Falusa predstavlja patrijarhalnu strukturu *simboličkog* poretka koja usidrava lanac označitelja, odnosno ograničava njihovo isklizavanje i izmicanje, tako da oni dobijaju značenje koje stabilizuje celu strukturu. Na osnovu toga, „ja“ je u mogućnosti da označava ideju „sopstva“ a i ostale reči mogu da dobiju stabilna značenja.

Središte sistema koje predstavlja Falus (Svest) ne pripada nikome, tvrdi Lakan, osim samoj „strukтури jezika“. A budući da jezikom niko ne upravlja, niko ne može ni da dođe do središta. Zbog toga *želja* nikada ne može biti zadovoljena. Tu je još jedna razlika u odnosu na Frojda prema kojem središnji položaj ima muškarac (Lakanov Falus). Za Lakana je, međutim, svaki subjekt konstituisan u jeziku na osnovu nedostatka, tj. odsustva jedinstva. Jedinstvo se gubi nakon rođenja

kako dete postaje subjekt jezika i deo *simboličkog* poretka kulture. Zauzimanje položaja u *simboličkom* zahteva prolazak kroz vrata roda. Odatle se uloga dečaka i devojčica razlikuje, mada su i jedni i drugi fiksirani *simboličkim* središtem za koje su oni samo elementi sistema. Oni dobijaju osećaj „sopstva“, kao što reči dobijaju stabilno značenje, samo u odnosu sa Drugim.

Izgleda da se ultimativni suprotstavljeni principi znaka i označitelja, koje Lakan preuzima od De Sosira razvijajući ih tako da označitelj postaje *simboličko* a označeno postaje *realno*, na kraju krajeva povezuju. Oba ova principa, mada verbalno i misaono nepristupačna, predstavljaju psihološka mesta koja nose doživljaj celovitosti. Upravo zbog tih svojih fundamentalnih obeležja, umesto njihovog suprotstavljanja, na kojem insistira Lakan, trebalo bi ih shvatiti kao komplementarne. Na sličan način kao što su u drevnokineskoj *Knjizi promena (Ji-Ding)*, ženski i muški princip (Yin i Yang) komplementarni principi manifestovanog sveta gde predstavljaju podjednako moćne sile između kojih se odvija život prirode, društva i čoveka unutar njih.

Tako i psihoanaliza može da proširi svoje stanovište – da podlogu iz koje čovek potiče, majku prirodu od koje se odvaja da bi ušao u kulturu, shvati kao komplementarnu i prijateljsku. Čak i ako se kultura simbolički shvati kao prostor u kojem dolazi u središte princip svesti, koja je simbolizovana kategorijama muškog principa (falusa, oca, imena...), supstancu kulture treba prepoznati i priznati kao njenu nadopunjujuću stranu. Ravnoteža obeju strana je bitna, jer njihov sukob i suprotstavljanje vode neodrživom razvoju događaja, kako za prirodu koja uključuje biljni i životinjski svet, tako i za čoveka i ljudsko društvo. Nepoštovanje, odbacivanje i podređivanje svega što simbolizuje ženski princip i „majku prirodu“ kao takvu, ispoljava se i kroz prirodu čoveka, neminovno joj remeteći ravnotežu. U modernoj civilizaciji ova neravnoteža se ispoljava kroz hipertrofiju instrumentalnog racionalizma, koji kao ljudsko samoodređenje (tj. identifikacija kao zame-na identiteta) ima destruktivne posledice po okruženje.

S obzirom da je, prema Lakanu, posredstvom jezika nemoguće dosegnuti suštinu principa (*realnog* i *simboličkog*) između kojih se razvija „sopstvo“, ona ostaje nepristupačna saznanju. Sam jezik se ovde uzima kao sredstvo racionalnog savladavanja koje određuje neu-

temeljenost „sopstva“ subjekta i uvlači ga u vrtlog izazova i nemogućnosti samoodnošenja. Ali pošto čovek nije određen samo diskursom kulture u koju je uronjen, već može i da utiče na ovaj diskurs, on tako može i da bira način svog odnosa prema svetu i sebi i da time utiče na pravac preobražaja.

Ideja pozitivnog preobražaja svakako iziskuje okončavanje odnosa podređivanja. To znači prenošenje označiteljske strasti označitelja koju, kod Lakana, predstavlja Falus, u određujuće označavanje koje sklanja veo misterije sa Nesvesnog. Utoliko je podložan promeni i sam označiteljski lanac čiji nestabilni elementi konstituišu jezik – usmeren metonimijama i metaforama čija su dejstva određujuća za institucionalizovanje i uspostavljanje subjekta. Pitanje je, naravno, kako će se ova promena usmeriti? To je posebno delikatno s obzirom na sve veći uticaj tehnonaučnog sistema koji kulturu digitalno predstavlja kroz daljinsku transmisiju medija koja podrazumeva posledice emisije fotona i drugih kvantnih fenomena na naša tele-prisutna „tela“ i „umove“ koji se sve više shvataju kao manifestacije virtuelnih identiteta.

Odnos prema sebi

Naučno tumačenje evolucije ljudske vrste povezano je sa problematičkom ličnog razvoja, prema tumačenju Frojdove psihoanalize, koja je evoluciju čoveka shvatila u skladu sa Darwinovom *Evolucijom vrsta*. Na osnovu nje, prvobitno čovečanstvo je bilo opisano kao organizovano u promiskuitetne horde u kojima je prepoznavana jedino biološka veza između majke i deteta. Uočavanje očinstva je, prema Frojdu, pokrenulo razvoj kulture koja je individui nametala osećanje krivice i potiskivanje nagonске želje (dečaka) da (seksualno) poseduju svoju majku (i da ubiju svoga oca). Sa Lakanom ova priča dospeva na simbolički plan na kojem su *jezik* i *ime oca* dobili značaj, dok je individua ostala bez utemeljenja u sebi.

Iako se odrekao psihoanalize, Fuko nikada nije uspeo da prevaziđe Frojdov spektar ideja i stalno mu se vraćao. Mada je bio upleten u psihološke discipline, on ih je optuživao da su one od *homo psychologica* istorijski i teorijski stvorile svoj objekt – podeljeni su-

bjekt sa njegovim unutrašnjim svetom. Povezivanje ludila i civilizacije ukazuje na Fukoovu nadu da će objasniti problem unutrašnjeg sveta koji je povezan sa postojanjem psihoanalize. Međutim, Fuko se nije opredelio da li će to učiniti prekršajem ili dijalogom sa ne-razumnim.

Takođe, Fuko nije razmišljao o ideji evolucije ljudske vrste jer je bio uveren u involuciju društva. To se uklopilo u Frojdovo tumačenje neprirodnosti kulture koja iz društva istiskuje prirodni identitet čoveka. Na osnovu psihoanalize, identitet subjekta je bio shvaćen kao posledica diskurzivne formacije – kod Lakana u porodici, kod Fukoa u širem sistemu društva. Ovo mišljenje je dalekosežno oblikovalo postmoderni pogled na svet.¹⁰²

To da su svi predmeti diskursa proizvedeni u samom diskursu odnosi se i na identitete. Identiteti su, prema Fukou, proizvod „diskursa moći“ čija složena mreža omogućava nastanak „sopstva“. Identiteti, u stvari, proizlaze iz *govora* o oslobađanju ili savladavanju sebe. Oni su proizvodi metoda društvene kontrole, od medicinskih do psiholoških i socioloških. Preko njih se ostvaruje takozvana „normalizacija sopstva“ – kroz rodne uloge, obrazovanje i socijalizaciju uopšte, kao i kroz ostale društvene institucije. Međutim, usled pritisaka i nasilja, koji ih neizbežno prate, oni dolaze u stanja devijantnosti, kriminala i delikvencije. Ti vidovi identifikacija proizvedeni su subjektivacijom diskursa moći, iako sama moć ne pripada zapravo nikom. Uostalom, kako nešto što nema identitet može imati moć?¹⁰³

¹⁰² Ovdje je takođe reč o ideji koja se može pripisati budizmu, s tim što se, za razliku od nekih vidova budizma, kao što je na primer zen, koji razlikuje prividno i pravo sopstvo, ideja ovdje usmerava na društvene aspekte oblikovanja identiteta.

¹⁰³ Fukoovo shvatanje moći je evoluiralo od proučavanja načina na koje moć države i diskursa vezuje ljude („rani“ Fuko), do tačke u kojoj je moć shvaćena kao tehnika ili aktivnost u kojoj se angažuju pojedinci („kasni“ Fuko koji, od sredine sedamdesetih, do smrti 1984, zamenjuje ideju moći kao „stvari“ idejom primenjivanja tehnike). Razumevanje Fukoovih ideja o moći olakšava poređenje sa suprotnim idejama. Prema starim modelima moći, smatralo se da moć drže dominantne društvene grupe (u staroj verziji feminizma, to su bili muškarci, ili kod marksista, vlasnici sredstava za proizvodnju). Moć se, dakle, vezivala za stabilne i određene ideje identiteta. Fuko to dekonstruiše pokazujući da se moć ne može posedovati kao da je „stvar“, te da je niko ne može „držati“. Ona dakle nije vezana za specifične identitete

Mada je Fuko prolazio kroz različite faze teorijskog razvoja, veliki uticaj je imao njegov prvi, „arheološki diskurs“ u kojem je identitet neka vrsta „legitimne fikcije“ koja omogućava povezivanje različitih „pozicija subjekta“ (Hall 1996: 10).¹⁰⁴ Problem ovog diskursa, koji i navodi na dalji razvoj, jeste u tome što o konstruisanju subjekta unutar diskursa postoji samo formalni izveštaj koji ne otkriva zašto neke individue zauzimaju baš neke određene pozicije, a ne neke druge. Zanimajući analizu odnosa društvenih pozicija individua i njihovih interakcija sa konstruisanjem „praznih“ diskurzivnih pozicija subjekta, Fuko unosi antinomiju između pozicija subjekta i individua koje ih zauzimaju. Zato njegova *Arheologija* pruža ograničen pogled na diskurzivne formacije subjekta koje postaju apriorne kategorije. Zbog toga kasnije kod Fukoa dolazi do teorijskog pomaka ka „genealoškom metodu“ gde on konkretnije obrađuje nekadašnji „prazni formalizam“, naročito u pogledu načina na koji u središte diskursa dolazi moć. Fukoov koncept „diskurzivnih formacija“ se ovde približava Altiserovom konceptu „ideologije“.

U Fukoovoj teoretizaciji subjekta i identiteta problematične su implikacije koncepcije moći i radikalne „dekonstrukcije“ tela, kao poslednjeg ostatka „Čoveka“ i njegove „rekonstrukcije“ u vidu istorijskih, genealoških i diskurzivnih formacija. Telo je konstruisano, oblikovano i preoblikovano nizovima ukrštanja disciplinujućih diskurzivnih praksi. Genealogija izlaže telo u koje su sasvim utisnuti istorijski procesi destrukcije (Foucault 1984: 83) što implicira radikalni konstruktivizam. Telo postaje potpuno kontingentno, a Fuko je uveren da ništa u čoveku, pa ni njegovo telo, nije dovoljno stabilno da bude osnov (pre) poznavanja sebe, ni razumevanja drugog čoveka.

(pojedinaca ili grupa), nego predstavlja nešto što se može koristiti. Kada je ljudi uspostave, to u određenim situacijama može izazvati otpor drugih. Ovo shvatanje je podstaklo feminističko prihvatanje da „nema identiteta“ u smislu da žene nisu jedinstvena grupa, da bogate žene nemaju zajedničke probleme sa siromašnim ženama. Međutim, prema drugom mišljenju feminističke kritike, prihvatanje tvrdnje da nema dominantnih grupa završava kao ubijanje feminizma (kao uostalom i marksizma) i podsticanje dominacije. Ipak, rašireno je uverenje da je to podstaklo feminističke teorije da postanu realističnije, zanimljivije i kompleksnije (Videti: McNay 1992).

¹⁰⁴ U tu prvu fazu spadaju sledeća Fukoova dela: *Ludilo i civilizacija*, *Rođenje bolnice*, *Poredak stvari*, *Arheologija znanja*.

Takav status je ipak problematičan, ne zato što je telo neka stabilna referenca za samo(pre)poznavanje (koje može da bude i pogrešno), nego zato što telo ima funkciju označitelja kondenzacije subjektiviteta individue, što ne može prosto da bude odbačeno. Fukoovo pozivanje na telo kao na stecište različitih disciplinujućih praksi, ostavlja teoriji disciplinujuće regulacije neku vrstu izmeštene konkretnosti – „rezidijum materijalnosti“ koji na odnos između subjekta, individue i tela deluje nespecifično. Tako se suturišu¹⁰⁵ stvari koje bi do kraja dovedena teorija diskurzivne proizvodnje subjekta ostavila nepovratno podeljene i rasute. Prema Holu, to je razlog što je u postfukoovskim radovima „telo“ dobilo „totemsku vrednost“ koja je ostala gotovo jedini trag Fukoovog „transcendentalnog označitelja“ (Hall 1996: 11).

Moćan način ponovnog promišljanja takozvane „materijalnosti“ disciplinovanog i podređenog tela konstituiše se kroz „normalizujući režim istine“. Fuko se fokusira na diskurzivno konstruisanje subjekta shvatajući ga samo kao „disciplinovano telo“ a ne baveći se unutrašnjim procesima i psihičkim mehanizmima subjekta. Time se osiromašuje značenje individue, jer se izostavlja njena unutrašnja stvarnost, dok se efikasnost disciplinarnе moći precenjuje (McNay 1994: 104; Hall 1996: 12). Tek u poslednjem tomu *Istorije seksualnosti: Upotreba zadovoljstva*, Fuko postaje toga svestan i izvodi svoj „treći obrt“ koji glasi da za disciplinovanje i normalizovanje sopstva nije dovoljan Zakon, već da mora postojati i odgovarajući odgovor subjekta. Ideji da mora postojati „korelacija između polja znanja, tipova normativnosti i formi subjektivnosti u svakoj posebnoj kulturi“ on dodaje:

„prakse kojima su individue dovedene do toga da fokusiraju pažnju na sebe, da dešifruju, prepoznaju i prihvate sebe kao subjekte želje, koja uvodi u igru između sebe i sebe izvestan odnos koji im omogućava da u želji otkriju istinu svojih bića, bilo da su ona prirodna ili pala. Ukratko, ova genealogija ima ideju da ispita kako su individue navedene da na sebi i na drugima, praktikuju hermeneutiku želje“ (Foucault 1987: 5).

¹⁰⁵ Videti fusnotu 80 o suturaciji.

Razmatrajući forme i modalitete odnosa prema sebi (kojima individua konstituiše i (pre)poznaje „sebe kao subjekt“, što Fuko ne naziva „nečim tako vulgarnim, kao što je ‘identitet’“ (Hall 1996: 13), ipak se zalazi u područje koje prema klasičnoj terminologiji odgovara problematici „identiteta“.

Odatle dolazi do stvaranja sebe kao objekta u svetu, koji nastaje kroz prakse samokonstituisanja, prepoznavanja i refleksije, odnosa prema pravilima i skrupulozne pažnje prema normama i ograničenjima bez kojih ne može biti „subjektivacije“. Na osnovu toga, kao što pokazuje Hol (Ibid.: 13), nastaje unutrašnji pejzaž subjekta, unutrašnji mehanizmi prihvatanja pravila i njihove objektivno disciplinujuće sile. Tako su serije konceptualnih pomaka vodile Fukoovu teoriju kroz različite stadijume sve do prepoznavanja da „decentriranje subjekta“ nije „destrukcija subjekta“. Kako „centriranje diskurzivnih praksi“ ne može da radi bez „konstituisanja subjekta“, to teorijski rad nije moguće dovršiti bez komplementarnog tumačenja disciplinujuće diskurzivne regulacije praksi subjektivne samokonstitucije.

Prikazujući samokonstituisanje subjekta u odnosu na istorijski specifične diskurzivne prakse, normative samoregulacije i tehnologije sopstva, Fuko prelazi veliki put. Ipak ostaje nerešeno pitanje teorijskog jaza mehanizama identifikacije individua kao subjekata na svojim pozicijama. Fuko je sam sebe onemogućio da se za odgovor okrene psihoanalizi kritikujući je kao još jednu mrežu disciplinujućih odnosa moći. Umesto toga, stvorio je diskurzivnu fenomenologiju subjekta i genealogiju tehnologija sopstva. Međutim, kako je primetio Hol, upravo je fenomenologija najviše ugrožena intencionalnošću kojoj je onemogućeno bavljenje *nesvesnim* (Ibid.: 14).

S druge strane, Fukoov skeptičan stav prema društvu kao takvom, a time i prema ideji globalne društvene reforme i preobražaja identiteta, doveo ga je do uverenja da postoji „zavera“ društva koja je usmerena na sprečavanje individualne težnje za izražavanjem sebe. Zato je Fuko stvorio neobičnu vrstu „etike“, koja predstavlja svojevrstan teorijski preokret jer se ne bavi, kao etike inače, odnosom sa drugima, pa ne sadrži ni normativne standarde koji su za to potrebni. Fukoova etika se isključivo bavi odnosom individue prema samoj sebi i to u pravcu *intenziviranja* ličnog zadovoljstva.

„Ukoliko pod etikom mislite na kod koji bi savetovao kako delati, onda *Istorija seksualnosti* nije etika. Ali ako pod etikom mislite na odnos koji imate prema sebi kada delate, onda, rekao bih, ona naginje tome da bude etika seksualnog ponašanja. To bi bila ona (etika) kojom ne bi dominirao problem duboke istine stvarnosti našeg seksualnog života. Odnos koji mislim da nam treba prema sebi kada imamo seks jeste etika zadovoljstva, intenzifikacije zadovoljstva“ (Foucault 1986; Foucault 1988: 131).

Težeći da ohrabri ljude da tako ostvare nove oblike odnosa prema sebi, Fuko ih uverava u neograničenost samostvaranja. U tom pogledu seksualnost je ključna tema, ali ostvarenje sebe kroz nju znači igranje mogućnostima, a ne otkrivanje nekog dubinskog identiteta, koji Fuko u principu odbacuje. Osnovna intencija Fukoove etike nije da se izražavanjem dubine svog seksualnog iskustva stekne osetljivost za zahteve društvenog života, već da se preko površnog upražnjavanja seksa oslobodi za istraživanje širine mogućnosti intenziviranja zadovoljstva (Taylor 1991).

Fuko analizira povezanost koncepcija istine, politike i privatnog života, tj. metafizike, političke teorije i refleksija o moralu koja se ogleda kroz filozofiju. Tako Platon i Aristotel nisu zamišljali moral kao striktno orijentisan prema sopstvu, jer su moralni i politički život smatrali međusobno neodvojivim. Tek je sa stoicima, smatra Fuko, moralna refleksija potpuno depolitizovana i utoliko stoičko *oslobađanje sopstva od polisa* Fuko shvata kao inspiraciju za svoje shvatanje morala. To predstavlja jednu stranu oslobođenja, čija je druga strana povezana sa oslobađanjem od metafizike koju Kant naziva „metafizičkom moralom“.

Tradicionalna moralna filozofija zasnivala je svoju moralnu viziju definisanu na koncepciji moralnog subjekta, dok je savremena „eksplozija“ tradicionalnih koncepcija otvorila put pogledima, kao što je Fukoov, prema kojima više ne zadovoljava moralno iskustvo usredsređeno na subjekt. Tako prestaje da postoji moralni subjekt kako ga je zamišljao Kant, a na njegovo mesto dolazi sopstvo koje nije dato, nego ga treba tražiti, stvoriti, iskušavati i konstituisati različitim praksama umetničkog samostvaranja.

Fuko je eksplicitno povezivao svoje interesovanje za otkrivanje istorije seksualnosti sa moralnom i kulturnom krizom, koja, pod uslovom da se ispravno shvati, donosi priliku za preobražaj u potpunije samoodređenje i nove inoćnosti individualnog oslobođenja. Tako je ideja moralnog pokoravanja pravilima ustupila mesto traganju za estetikom postojanja. Fuko je time nastojao da poveže dve ekstremne alternative koje je iskonstruisao – moć bez subjekta i nesputano usmerenje na sebe. Međutim, ove alternative su prema nekima nerealne, kao što je i Fukoovo tumačenje stoičke filosofije problematično (Bejner 1997: 72–73). Neodgovarajuća interpretacija stoicizma očigledna je, kako ističe Bejner, u Fukoovom izokretanju smisla savladavanja strasti, čemu su stoici težili zbog oslobođenja sebe od podređenosti slučajnostima života i zavisnosti koje prevazilaze ličnu moć kontrole. Stoici su zagovarali samokontrolu kao ograničavanje na ono što je moguće kontrolisati. U tom pogledu stoička doktrina ne samo da nastavlja platonističku filosofiju, nego je radikalizuje. Nasuprot tome, Fukoova primarna moralna preokupacija uopšte nije savladavanje strasti, nego intenziviranje zadovoljstva. Zato nije *sadržaj* stoičke filosofije ono što zanima Fukoa, njega isključivo zanima njen odnos prema sopstvu kao veštini (*techne*) samooblikovanja (Foucault 1988).

Intenzivnije prihvatanje tereta samokonstituisanja, tj. razvoja i kultivisanja sebe, dovodi u vezu s epohama temeljnih moralnih kriza koje korespondiraju krizama subjekta i subjektivacije (Foucault 1986: 95). Teškoće koje individua ima u oblikovanju sebe, kao etičkog subjekta svojih delanja, i naponi koje ulaže posvećivanjem sebi, omogućuju joj da da smisao svom postojanju kroz podvrgavanje pravilima. Fukoova etika, naprotiv, nije usmerena na davanje opšteg obrasca ponašanja, nego naglasak stavlja na lični izbor. Razlog tog izbora je želja da se živi lep život i da se drugima ostave sećanja na lepo postojanje (Ibid.: 341). Fuko navodi dva aspekta svoje estetizovane etike. Jedan je da u nju nije uključena „normalizacija“, tj. da nema zahteva da se ljudi prilagode predodređenoj normi, a drugi je da ona ne nameće univerzalizujuću moralnost, nego se obraća onim ljudima koji teže samousavršavanju.

U središtu Fukoovog nastojanja je otpor „univerzalizujućoj normalizaciji“ modernosti koja se na Zapadu ispoljila kroz moral. Zato on istraživanje stilova života predlaže posebno klasi individua,

povlačeći paralele između drevne, prehršćanske i savremene, post-hrišćanske situacije. Mada većina ljudi više ne veruje da etika počiva na religiji, niti želi intervenciju pravnog sistema u svoje moralne, lične, privatne živote (Ibid.: 343), Fuko smatra da postojanje pokreta za oslobađanje govori o tome da se oseća potreba za etikom. Zato smo, prema Fukou, svi obavezni da potražimo nove modele etičke refleksije. Što se njega samog tiče, on etički ideal vidi u depolitizovanoj etici helenističkog života. Dok je za antičke Grke umetnost života uključivala brigu za polis – grad i sugrađane, za Seneku je problem briga o sebi (sopstvu), koja je počela s epikurejcima (Ibid.: 348). Za modernog čoveka u prvi plan su dospеле neke druge, moderne brige.

Prema Fukou, ideja *biosa*, kao materijala za estetsko delo života, sadrži ideju etike koja podrazumeva jaku strukturu postojanja, bez nužnog odnosa prema autoritarnom sistemu i disciplinujućoj strukturi. Dakle, nije bitno da li podržavamo moral seksualnog asketizma ili sasvim suprotan moral, bitna je kulturna motivacija koja nas navodi da podržavamo jedan ili drugi moral. Tako je starim Grcima moral seksualne askeze služio da svom životu daju više intenziteta i lepote. U dvadesetom veku ljudi takođe pokušavaju da učine svoj život lepim i da ga oslobode represija društva i psihološke problematike detinjstva. U tom smislu je i dalje na snazi izazov koji su postavili stari Grci da svako treba da od svog života načini umetničko delo, bez obzira koja sredstva će u tu svrhu biti upotrebljena. Bitan je kontekst date kulture, jer kultura je kolektivno delo i, kao takva, nadilazi puki biološki program ponašanja koji je aktivan u individui.

Ideja pripisivanja svih životnih detalja umetnosti samousavršavanja, može se shvatiti i kao projekat „novog doba“. Međutim, za Fukoa ovaj projekat je neprihvatljiv utoliko što se zasniva na ideji postojanja razumne i razumljive istine. Tu stupa na scenu Ničeov uticaj. Kao kada on u *Some strane dobra i zla* (§230) silazi u sopstveni ponor, tako i Fuko hrabro istrajava u ideji stvaranja sebe „do dna“. Za razliku od toga, Sartrova filozofija egzistencijalizma, koja takođe napušta ideju sopstva kao datog, ipak se vraća na pojam autentičnog, pravog sopstva. Fuko, međutim, tvrdi da je upravo ovaj rezidijum „pravog“ ili „autentičnog“ sopstva kojem se treba približiti, najveći problem modernog „kulta sopstva“ koji prema njegovom mišljenju nije dovoljno radikalna. Fukoov ideal sopstva, koje treba da nastane kao umetničko delo, nije kompatibilan s idealom „pravog sopstva“, nego mu se suprotstavlja.

Međutim, pri daljoj elaboraciji ispostavlja se da Fukoov koncept sopstva, kao proizvoda samostvaranja, nije ništa manje subjektivistički, od takozvanog „kalifornijskog ideala“, čak je radikalnije subjektivistički od njega. Novodopski tragaoci nisu odbacili ideal istine i autentičnosti, mada im je upravo zbog toga pripisivan narcizam i apsorbovanost sobom.¹⁰⁶ Nasuprot tome Fuko tvrdi da je njegovo shvatanje „antičkog kulta sopstva“ dijametralno suprotno objašnjavajući to time što je njegov izazov narcizma oslobođen imperativa autentičnosti. Naime njegova „briga o sopstvu“ jeste narcizam bez istine (Rabinow 1984: 362).

Zaista se teško mogu izbeći pitanja, koja ističe Beiner (Ibid.: 78): ukoliko je sadržaj morala irelevantan i ako se za egzistencijalno umetničko delo može podjednako smatrati monaški, kao i bludnički život, šta sprečava nespontanost izbora stila života, odnosno indiferentnost moralnog izbora? Ukoliko „umetnik sopstvenog života“ održava svoju umetničku slobodu bez reference prema nekim standardima istine, lepote ili savršenstva, da li se umetnost time redukuje na hirovito poigravanje? Podrazumevajući potvrdne odgovore na ova pitanja, Beiner zaključuje da je Fukoova rešenost da do kraja sledi ničeanski voluntarizam, paradoksalan ishod, s obzirom da je njegova prvobitna motivacija raskrinkavanje ideje autonomnog subjekta.

Dok je za Ničea prevazilaženje asketskog ideala vodilo uništenju njega samog („Ja nisam čovek, ja sam dinamit“), kasnom Fukou cilj životnog projekta postaje „prevazilaženje sebe“. Otuda njegovo pretpostavljanje kritike procedurama i normama potrebnim za legitimaciju društvenog i političkog poretka; pretpostavljanje destabilizacije osiguravanja identiteta. Problemi kojima se Fuko bavio, kao i sam rad na njima, promenili su njegovo razumevanje sebe. Sam rad se ticao preobražaja sopstva, a svrha tog rada bila je da omogući subjektu (i sebi) da se oslobodi određenih načina mišljenja i delanja, angažujući se u nekoj vrsti političke terapije u ustanovljenom društvenom

¹⁰⁶ O tome slično piše i Mekintajer: „Imamo razloga da sumnjamo u svaku savremenu etiku slobodnog izbora preina kojoj osoba od svog života pravi umetničko delo. Jer nešto slično ovoj estetizaciji morala, koja stavlja izbore svake individue u centar njenog moralnog života i predstavlja ove izbore kao izraz njene kreativnosti, karakteristika je napredne kapitalističke modernosti“ (MacIntyre 1993: 60).

poretku. Cilj ove kritike bio je ublažavanje patnje koju uzrokuju ljudi u procesima „normalizacije“.

Mada poslednji tom Fukoove *Istorije seksualnosti*: „Briga o sopstvu“, nosi naziv koji aludira na Platonov dijalog, stav prema „brizi“ ovde izgleda potpuno različito. Dok Platon brizi o sebi pridaje određen sadržaj, za Fukoa je upravo sadržaj to što apsolutno treba odbaciti. Prema Platonu, filozofski život znači nezavisnost i dostojanstvo (sopstva) i ima prioritet nad požudom, dok se Fukoov „umetnik življenja“ prepušta svojoj postmodernoj impulsivnosti i stvara prema trenutnom nahodanju.

Humanistički mislioci, poput Beinera, opravdavaju zahtev za prilagođavanjem normama, koje postmodernisti smatraju najvećom pretnjom, smatrajući ga za mnogo manju opasnost od trivijalizovanja kriterijuma odlučivanja između različitih stilova života. Postmodernističko relativizovanje kriterijuma izbora humanisti su doživeli kao pogubno za bilo kakav trud oko izbora. Međutim, izgleda da je u tom pogledu na stvari prenebregnut put koji je subjekt prevaleo od antičkog doba i iskustvo modernosti koje su doneli preobražaji. Oni su, naime, učinili da odnos prema sebi ne može da se ostvari ukoliko se izgubi iz vida unutrašnja povezanost sa sobom koju pritisci spoljašnjih normi često sprečavaju. Nerazumevanje ove Fukoove intencije ostavlja humanistički orijentisane mislioce u stanju čuđenja zašto je upravo Fuko ostvario tako ogroman intelektualni uticaj na kraju dvadesetog veka. Pitajući se da li je Veber, kada je govorio o pritiscima kasne modernosti, koji utiču na podelu ljudi na specijaliste bez duha i senzualiste bez srca, mogao da anticipira paradoksalnost kombinacije oba ta tipa oličene Fukoom. Beiner je Fukoov uticaj shvatio isključivo kao posledicu „vremena izgubljenog duha“ koje je u prvi plan istisnulo čula bez duše i razum bez duha.

(Post)humano sopstvo

Na neki način nastanak teorija posthumanizma predstavlja kontinuitet determinizma empirijske kauzalnosti koji negira sopstvo i problem ličnog identiteta svodi na telesnost. Međutim, nastavak te niti mišljenja vodi do iščezavanja i same telesnosti na osnovu prethodno izostavljenog sopstva. Praćenje determinističke konstante u istorijskoj dinamici razumevanja identiteta markira ovaj stadijum kao nihilizam tehnološke volje za voljom (Kroker 2003). Ali, bez identiteta sopstva volja telesnog biva i sama obezvoljena urušavajući se u konfuziji subjekta iz čijeg poništenja sledi konačna opasnost – poništenje telesnog. Ova opasnost izgleda još veća od one koja je prethodno učinila nerazlučivim od sopstva. Ovoga puta ugrožen je poslednji ostatak humanosti – ljudska telesnost. Nakon što je obeležio sudbinu sopstva, nihilizam se vratio da do kraja ostvari svoje razorno delovanje.

To je sadržajno pokazao Hibert (Ted Hiebert) u svom sažetom izvođenju iz lakanovske teze, da nijedno lice ne predstavlja odgovarajuće sopstvo, posledice da ni samo *lice* ne može biti odgovarajuće. Ako, pak, lice kao izraz telesnosti, nije odgovarajuće, onda ni samo *telo* nije odgovarajuće. Tako ustrojena tehnologija refleksivnosti odbija natrag ono što je Lakan pokazao kao fundamentalno samozavaravanje, te se nihilizam, koji je bio prisutan u otuđivanju sopstva, sada očituje na ljudskim telima (Hiebert 2005). Opisujući „posthumano“ kao „istetoviranost teorija na našim telima“, ne samo istetoviranost „simbolima estetskih sklonosti“, već istetoviranost „opasnim ekvivalencijama – simbolima pripadanja i otpora“, Hibert tvrdi da izjednačavanje pripadanja i otpora predstavlja opasnost, opasnost paradoksa „pripadajućeg otpora“ koji vodi u posthumano shvatanje sopstva.

Ukoliko današnja kriza identiteta (tehnološka, ekološka i sl.) počiva na onom istom *normalizovanom* sopstvu, o kojem je pisao Fuko i ako je to ono isto sopstvo koje je Lakan opisao u *stadijumu ogledala* i ako je to isto ono sopstvo koje stoji iza Dekartovog *Cogita*, onda je sopstvo, zaista, samo zamišljeno/izmišljeno/umišljeno. Hibert na ovom stanovištu gradi svoju definiciju posthumanog značenja „sopstva“: *Placebo ergo sum*. (Izmišljani, dakle, jesam/ Zamišljam sebe da postojim/ Umišljam svoje postojanje.) (Ibid).

Budući da je za Dekarta sopstvo nastalo iz trenutka samozamišljanja, on nije objašnjavao iskustvene posebnosti samopostojanja. Zato čitanje Dekarta van datog istorijskog konteksta (i izvan utemeljenja *res cogitans* i *res extensa* u duhovnosti Tvorca), vodi učitavanju temelja njegove teorije u kontekst izjednačavanja značenja postojanja i mišljenja. Postojanje postaje samoposmatranje postojanja a oblik tog posmatranja može da bude bilo koji, kroz zamišljanje/izmišljanje/umišljanje. To je postalo moguće jer, ustanovivši *Cogito* neposredno, Dekart nije opisao sadržaj sopstva, niti se pitao o posmatraču i njegovom samoposmatranju. To su učinili tek empiristi posle njega, a to su činili i poststrukturalisti, Lakan i Fuko.

Pitajući se o sadržaju subjekta, Fuko je zaključio da zamišljanje sopstva ne počiva ni na kakvoj racionalnoj hijerarhiji, te da za individualizovano postojanje nije odgovorno samozamišljanje, već akulturacija, obrazovanje i učestvovanje u društvu. Prema Fukou, samozamišljanje „stvara individue“ u senci discipline na osnovu koje ona uči kako da opaža sebe, ali istovremeno uči i da se samozaboravlja. Jedino na taj način naše „naučeno sopstvo“ postaje „normalizovano“, te može da ne-misli-sebe-kako-misli-sebe. „Normalizovanje“ sopstva na osnovu istovremenog samozamišljanja i samozaboravljanja omogućava održavanje ideje o sebi kao autonomnom. Zaboravljanje porekla ove autonomije sopstva omogućava da lični identitet ne predstavlja problem čak ni u svom dinamičnom odnosu različitih tokova svesti i podsvesti koje su psiholozi opisali kao različite podličnosti.

S obzirom na ono što je ustanovila Lakanova psihoanaliza, Hibert smatra da je moguće uspostaviti lični odnos prema samome sebi jedino zahvaljujući samozaboravljanju. Naime, prema Lakanovom tumačenju „stadijuma ogledala“, dete identifikuje sebe, svoje sopstvo, posredstvom svog odraza u ogledalu koji mu zatim postaje referenca ličnog identiteta. Međutim, s obzirom da je, prema Lakanu, na osnovu odraza u ogledalu stvoreno sopstvo samo „lingvistička konstrukcija“, ono ne može biti „moje“. Drugim rečima, lice odraženo u ogledalu zapravo nema vlasnika i lični odnos prema sebi, bez „samozaboravljajućeg samozamišljanja“, na koje ukazuje Fuko, ne samo da ne bi bio moguć, već bi i samo telo prestalo da bude „moje“. Ovo podseća na mit o Narcisu koji Hibert smatra za prototip nihilizma.

Zagledanog u sopstveni odraz u vodi Narcisa sustiže kletva da oseti isto ono što je prouzrokovao kod Eho koja je postala samo glas pošto je, odbačena, izgubila svoje telo. Međutim, taj bolan doživljaj čežnje koja obuzima Narcisa treba shvatiti kao ono što prethodi njegovom preobražaju. Tu se potvrđuje neophodnost samosvesti da savladavanje „krize identiteta“ i povezivanje s dušom. Bez toga, subjekt neminovno ostaje u nesvesnosti narcističkog stanovišta da je sve što postoji u funkciji projektovanja njegovog „ja“.

Kriza identiteta se, dakle, preobražava jedino posredstvom samosvesti – tragajući za sobom možemo postati svesni ko smo, iako smo obično spremni da oličenje krize vidimo u nekom drugom smatrajući ga odgovornim, ili optužujući okolnosti za lične probleme i tako pretvarajući (zamišljenu) autonomiju sopstva u drugi oblik samozavaravanja. Premda, lakanovski gledano, okrivljavati sebe za sopstvenu depersonalizaciju nije ni verodostojno s obzirom da nam je ona inherentna. Ukoliko nema sopstva, ni autonomne perspektive subjekta, niko i ništa ne može biti odgovorno za tu takozvanu „krizu identiteta“, te tako i ona sama postaje iluzorna.

Tako je Lakan „nadfukovao Fukoa“, kako se izrazio Hibert parafrazirajući izrazom „Placebo ergo sum“ kartezijansku maksimu da bi definisao „posthumani identitet“. Prema njegovom uverenju, Lakanova teorija je učinila izlišnom Fukoovu teoriju o društvenom uslovljavanju i disciplinovanju s obzirom da se već pri prvobitnom zamišljanju sopstva neminovno pojavljuje samootuđenje. Otuda, iako se u okviru fukoovske teorije jasno uočava odgovornost volje drugih za naše formulacije sopstva (Foucault 1997) izlazi da više nema načina da se *a priori* razlikuje sopstvena volja od volje drugog. Jalovost identiteta koja se otkriva pod uticajem Fukoa, sastoji se u tome što su volje drugih jedine volje koje se mogu razlikovati, jer mi ne biramo, nego „imamo sebe“ koje su drugi izabrali za nas. Naravno, i drugi su na isti način nesamoizabrani.

S obzirom da ono što važi za volju, važi i za telo, više nije jednostavno ni prepoznati „sebe“ u ogledalu. Naime, nije samo na osnovu teorije Fukoa postalo neizbežno prepoznati *druge* u ogledalu, nego je to otkriveno već sa Lakanovim „stadijumom ogledala“ kada dete stvara prvobitnu identifikaciju sa svojim likom u ogledalu na osnovu

koje nastavlja da vidi „sebe“ kao „drugo“. Na taj način „ja“ se oblikuje i uključuje u svet kroz samoootuđenje. Kod Lakana:

„važna poenta je da ovaj oblik (stadijum ogledala) situira učesće ega *pre njegovog socijalnog određenja*, u pravcu fikcije, koja će uvek ostati nepodložna redukovanju samo za individuu“ (Lakan 1999: 62).

Dakle, prc nego što prepozna sebe kao otuđeno, dete polazi od odraza sopstvenog tela u ogledalu koje zamišlja kao „sebe“. Već je to oblik samoootuđenja u odnosu na koji se sam osnov individualnosti svodi na iluziju. Zbog toga Hibert tumači Fukoovu filosofiju kao pokušaj dolaženja do pozicije odakle nastaje „sopstvo“. Pritom, posthumano shvatanje mehanizma samoootuđenja sopstva njemu manje liči na ono što je o tome mislio Fuko, a više na *tehnološku* alijenaciju „automatizma percepcije“. Taj automatizam percepcije je opisao Virilio komentarišući nekada zapanjujuće reči modernog slikara Pola Klea (Paul Klee): „Sada predmeti opažaju mene“, koje su postale „objektivna činjenica“, istina (Virilio 1993). Na taj način, „tehnologija percepcije“, koja u kasnijoj instanci postaje „tehnologija refleksije“, biva shvaćena kao primarni činilac koji je odgovoran za otuđenje sopstva individue.

Objašnjenjem da je uslov postojanja „ja“, doživljaj da je „ja“ – „drugi“, Lakan onemogućava dolaženje do oličenja odgovornosti za nestanak ličnog identiteta u „svetu oko sebe“ zbog toga što je, uprkos spoljašnjim okolnostima, „ja već izabrano“ i to, kako kaže Hibert, u samoprepoznavanju svog angažmana da ne bude ono samo u tehnološkom posredovanju. To nije prosto rezultat društvene kontrole ili diskursa moći, o kojem je govorio Fuko, nego je to preduslov „sopstva“. Otuda sukob odrasle osobe sa „sobom“ kao sa „drugim“, ponavlja nešto što je pre fundamentalno, nego humano.

Nakon ponovnog shvatanja da je otuđenje sopstva srž subjekta, u dvostrukom okviru fukoovske aposteriorne društvene depersonalizacije i u odnosu na nju apriornog lakanovskog komplementa „sopstva kao drugog“, Hibert pretpostavlja „stadijum ogledala drugog reda“, odnosno, „ponovnu smrt sopstva“ koje je ionako „fundamentalno mrtvo“. On se takođe pita da li ponovno shvatanje sopstva, kao entiteta, može da znači da su i lična istorija i samooblikovanje podjed-

nako halucinarni kao i „ja“ koje ih stvara? Da li je teorija Fukoa o uvek-već-otuđenoj individui koja može da zaključi da je individualnost uvek-već-samootuđena samootkrivalačka ili predviđalačka? Najzad, da li je sudbina posthumanog da, umesto na humanističke fantazije o autonomiji, dođe do shvatanja da je „humanost faza kulturnog razvoja“ da bi se u tom duhu zatim moglo reći da je biti human isto što i biti otuđen; a biti posthuman isto što i biti otuđen od sebe?

Fukoovo suočavanje uvek-već-normalizovanog sopstva sa samim sobom, kao uvek-već-normalizovanim, ne doprinosi oporavku sopstva, nego pripisivanju kontekstualnog razvoja kao uzroka njegovog formiranja. Ovom Fukoovom društveno depersonalizovanom mitu o autonomiji individue, Lakan suprotstavlja „prirodu“¹⁰⁷ koja pripada spektru biološkog mita. Pripisujući otuđenu, ne-ljudsku prirodu svim ljudskim stvarima, Lakanova teorija nadmašuje *društvenu zaveru* nad autonomijom individue na osnovu *genetičke izdaje* sopstvenih tela koja vodi u ne-biće, dok stadijum ogledala doslovno postaje stadijum u kojem se izvodi *fantazija* postojanja.¹⁰⁸

Međutim, ako fantazija o autonomiji ega, koje je otuđeno od sopstva, postoji na osnovu reči, onda se Hibert s pravom pita, zašto Lakan u ogledalu ne vidi reči umesto svog odraza? Ako je Lakan, kao i svako drugi, otuđen od svog sopstva, onda je ovaj „Lakan“ koji teoretiše, „posthumani“ Lakan, s obzirom da kao biološka teorija stadijum ogledala ne dozvoljava privilegovanu mogućnost unutrašnjeg znanja o svom apriornom otuđenju. Utoliko Hibert smatra da je Lakanova teorija najbolji odgovor na pitanje „kako smo postali posthumani“? Ako smo humani postali svojim otuđenjem, onda smo posthumani postali ponovnim prepoznavanjem da je naša humanost mit i na taj način Lakanov glas nije glas humanog otuđenja, nego posthumanog pripadanja.

¹⁰⁷ Razmatranja (o delovanju stadijuma ogledala) navode na prepoznavanje u spacijalnoj kaptaciji koja se manifestuje u stadijumu ogledala, čak pre socijalne dijalektike, efekta organske insuficijencije prirodne realnosti u čoveku – ukoliko ikakvo značenje može da se pripíše reči „priroda“ (Lakan 1999: 63).

¹⁰⁸ Stadijum ogledala je drama čiji unutrašnji nagon gura od nedovoljnosti do anticipacije(...) i koja će obeležiti svojom rigidnom strukturom celokupni mentalni razvoj subjekta (Ibid.: 64).

Psihoanaliza nije oblik normalizacije sopstva koji stvara disciplinovano mišljenje, nego se do njega dolazi na osnovu otuđenog dolaska na svet koji „prirodno“ nastavljamo da istražujemo. Odatle postoji direktna veza do teorije zavere koju oličava fundamentalistička politika identiteta koja nepopravljivo otuđeno sopstvo stavlja u službu preteće svrhe. Zbog toga psihoanaliza izgleda neophodna, iako ona jedino može da ponudi prepoznavanje nepopravljivosti sopstvenog otuđenja. To nas ostavlja u frustraciji zbog fantazije o autonomnoj celini sopstva koju bez psihoanalize ne bismo ni znali da imamo.

Tvrđnju da „ogledala stvaraju sopstva“ Hibert smatra lakanovskom zaverom, koja stvara fascinaciju željom za nihilizmom kao jedinom predvidivom putanjom koju inicira naš izvorni pad iz singularnosti. Ipak, s obzirom da je Lakan govorio o otuđivanju sopstva od već otuđene perspektive humane sudbine, to je moguće dovesti u vezu sa mitskim likovima, Narcisom i Ikarom, čiju međusobnu sličnost ističe. Narcis je, prema Hibertovom mišljenju, prvi nihilista koji odbija ljudsko društvo zbog potpune apsorbovanosti sobom, a čija sudbina je izglednija do smrti usled potpune indiferentnosti prema okolnom svetu.

Premda se mit o Narcisu može shvatiti i, kao što je činio Hibert, kao primer sudbine nihilizma i njegove samodestrukcije koja je posledica opsesivne fantazije o sebi, to je tek jedna strana mita koja počiva na pretpostavci ostanka u narcističkoj samodovoljnosti. Druga strana mita o Narcisu govori o tome da narcistički nihilizam nije samo negiranje drugog i sebe kao drugog, nego kriza koja navodi na dolaženje do svesti o sebi i do mogućnosti sopstvenog preobražaja. Ukoliko do toga ne dođe, narcizam vodi negiranju sopstvene duše. Prema Tomasu Muru (Thomas Moore):

„Narcizam nema dušu. U narcizmu, mi odbacujemo supstancu duše, njenu težinu i značaj i svodimo je na eho sopstvenih misli. Kažemo: ne postoji ništa nalik duši. To samo mozak prolazi kroz svoje električne i hemijske promene. Ili je to samo ponašanje. Ili je samo pamćenje i uslovljavanje“ (Mur 2009: 76).

Međutim, Mur pokazuje da je mit o Narcisu takođe metafora o preobražaju individue na čiju mogućnost je moderan čovek zaboravio. Jer, izložen patnji i samosvesti, Narcis počinje da se obraća prirodi i kroz razgovor sa drvećem on se povezuje sa dušom sveta. Utoliko njegov silazak u podzemni svet nije biološko umiranje, već simbol njegovog preobražaja. Narcis se pretvara cvet, ali taj tako očigledan aspekt mita kao da ostaje sakriven nekome ko veruje u posthumanost sopstva, kao na primer, Hibert.

Možda zbog toga da bi se još više približila ideja posthumanog i jeste potrebna metafora koju nosi mit o Ikaru. Reč je o Ikarovom letu sa krilima od perja i voska koji se topio na suncu, sve dok se on nije survao u smrt u vodama okeana. No, prema Hibertu, nije sunce uzrokovalo Ikarov pad nego refleksija sunčeve svetlosti odozdo sa vode koja govori o tome je Ikar bio, ne opsednut, već „zaposednut“ sopstvenim odrazom. Tako je Ikarova greška „zaposednutost usputnim zamišljanjem sopstvenog pada“. Poenta načina na koje Hibert shvata mitove o Narcisu i Ikaru tiče se reflektovanja čovekovog „ja“ u bilo kom medijumu (zdravstva, školstva, porodice, pravosuđa, društva spektakla), koji čini da ovi mitovi ponovo ožive. Kao posrednici u najširem smislu, mediji pretvaraju čovekovo telo u svoje vlasništvo. Svi mediji deluju tako što „ja“ lišavaju odgovornosti i ono postaje „mrtva parada života bez svesti“, „hibrid biologije i tehnologije“, „kiborg čija svest više nije „moja““. To „obestelovljenje“ je mnogo opasnije od „obestelovljenja“ proisteklog iz prosvetiteljskog, kartezijanskog, humanističkog shvatanja sopstva koje navodi Lakof. Ipak i kognitivna neuronauka i poststrukturalisti dolaze do toga da je sopstvo „kortikalno mrtvo“.

Hibert tu nalazi zastrašujuću sličnost s kortikalnim životom bodrijarovske „spektakularizovane smrti“ o čemu govori Virilio, kao i Kroker u knjizi *Ideologija ponovnog rođenja* (Kroker 2008). Tu se američka realpolitika prikazuje kao metafora proizvođenja Apokalipse zasnovane na veri u drugi dolazak Hrista. Na taj način se, prema Krokeru, američka imperija ostvaruje kao susret vere u predskazanja i futurizma sajber ratova u punom spektru. Kroker smatra da oni koji upravljaju „američkim snom“ prenose „ideologiju ponovnog rođenja“ u političku akciju zasnovanu na konstantnim vojnim intervencijama koje neprestano stvaraju turbulencije i medijskim provokacijama koje

su usmerene da proizvedu paniku u stanovništvu da bi se kao jedini izlaz videlo „oslobađajuće nasilje“.

„Ideologiju ponovnog rođenja“ Hibert povezuje s lakanovskom teorijom kao konceptom „dvostrukog rođenja“, jednom telesno, a drugi put u stadijumu ogledala, kao bića opsenjenog iluzijama o sopstvu, o sopstvenoj autonomiji koja se može uspostaviti samo uz podršku velikog Drugog. Međutim, opisivati drugo rođenje, kao što to Hibert čini, počiva na potpunom ignorisanju inicijalnog smisla metafore „ponovnog rođenja“ kao duhovnog preobražaja, koji predstavlja dolaženje od „ega“ do Sopstva (sa velikim S). Ignorisanje mogućnosti duhovnog značenja ponovnog rođenja, može da govori o tome da Hibert i ne vidi da je takav smisao moguć. On je ponesen autoritetom i veštinom čuvenih mislilaca kasne modernosti koji dominiraju konceptualnim mišljenjem na teorijskoj akademskoj sceni služeći kao podrška kulturnopolitičkom planu globalizovanja sveta.

Lakanova namera da dovede do kraja humanističku pretpostavku o stabilnom subjektu i sopstvu kao suštinskom nosiocu slobodne volje i samoodređenja, mogla je da bude sprovedena sa idejom naučnog otkrivanja istine o onome što jeste. U tom pogledu Lakan ne koristi svesno metaforu ponovnog rođenja da bi poništio duhovne potencijale koji dolaze na svet sa telesnim rođenjem. On zapravo nije ni imao u vidu ideju ponovnog rođenja. Samim tim on nije imao u vidu ni onaj smisao ponovnog rođenja koji postoji u sferi duhovnog konstituisanja identiteta. U sferi duhovnosti, ono što bi trebalo da bude ponovo rođeno, u svakom slučaju nije „sopstvo“ u smislu samosvesnog „ega“ koje je konstitutivno za svet, već Sopstvo koje se nalazi duboko unutar osobe i koje podseća na Levinasovo (Emmanuel Levinas) „etičko jezgro“ koje raste unutar osobe i koje on naziva „etičkim sopstvom“ (Paparella 2008).

U ovom shvatanju Levinas nije usamljen. On ga izvodi iz duhovne mudrosti *Talmuda*, a slična mudrost prisutna je i u drugim drevnim znanjima, mitovima i religijama. Duhovnost Istoka, na primer, govori o iluziji osećanja da smo izolovani pojedinci, ili kako bi rekao Vots, da smo „ega izolovana u vrećama od kože“. Doduše, znanje *Veda* originalno nije moralističko, u smislu da ne insistira na pravilima, s obzirom da nije moguće naučiti ego da ne bude egoističan,

dok ego poznaje najsuptilnije načine da izgleda preobraženo. S druge strane, čak i onaj koji uviđa iluziju ega nema prava da se zbog toga oseća superiorno jer, prema Levinasu, sve je samo jedno Sopstvo koje igra milijarde igara skrivanja i traženja. Ako je jaje ego, a ptica oslobođeno Sopstvo, ne znači da je ptica bolja od jajeta – ptica je možda samo sredstvo da bi nastalo još jaja. Odnosno, nije nemoguće da se igra Sopstva sastoji od toga da u većini ljudskih skrivalica ostane neprobuđeno i da se tako na zemlji razvije drama života.

Drama je isprovocirana zato što ego, koje je izvor konceptualne filosofije sa kojom objavljuje šta je stvarno u svetu, ne može takođe da zna i za ovo suštinsko („etičko“) sopstvo koje živi u njemu, kao što često ne zna ni za prisustvo nesvesnog *ida*. U tom pogledu, izgleda da Džejms nije bio sasvim u pravu kada je tvrdio da „ja“ zna „sebe“, tj. da ono poznaje telesno „mene“, da ima sliku o meni i da ima i osećaj identiteta koji traje kroz vreme. Mnogo toga se od svesti sakriva.

Za razliku od „ega“, „etičko sopstvo“ se pre svesne racionalne odluke nalazi uključeno u dobrobit drugog i, prema Levinasu, ono je čak u nevoljnom prepoznavanju njegove/njene *humanosti*. Ovaj kapacitet, koji Levinas smatra etičkim, izgleda, smatra on, kao da zaista dolazi sa drugog mesta nego racionalne analitičke moći koje evidentira kartezijanski ego¹⁰⁹. Čak i da uzmemo da je *Cogito* adekvatan da identifikuje filozofske istine, on nekako ostaje nesposoban da prihvati domen u kojem nema izbora da bude ili ne bude povezan s drugim. Nasuprot tome, Levinas smatra da je drugi taj koji bira mene, dok moja odgovornost za drugog postoji pre svake racionalne analize.

Levinas je tražio most između moći i snage autonomnog intelekta i konkretne etičke obaveze prema drugoj osobi. Međutim, sam paradoks prevođenja racionalnog kartezijanskog ega s one strane racionalnosti, prevazišao je još Dekart na putu otkrivanja *Cogita*, doduše išavši u obrnutom smeru – izvođenjem postojanja iz izvesnosti ideje

¹⁰⁹ Ukoliko je naime Levinas u pravu, onda bi trebalo uvideti da se zapravo ne može govoriti o „kartezijanskom sopstvu“, već da bi trebalo govoriti o „kartezijanskom egu“. To, međutim, nije moguće učiniti zbog uobičajene upotrebe termina, koja deluje moćnije od insistiranja na eventualnoj zameni, što bi zahtevalo komplikovano rasplitanje postojećih značenja i upotreba kategorije sopstva i srodnih pojmova.

Tvorca. Slično je Viko učinio sa konceptima fantazije, koja prethodi razumu i Providenja, koje vodi ljudske događaje postojeći u odnosu na istoriju istovremeno i imanentno i transcendentno. Dakle, reč je o tome da razumski (mada bi se ovde moglo reći i „razumni“) ego treba da prepozna i prihvati zagonetnu „etičku“ istinu, koju Levinas naziva „praizvornom“ jer nastaje izvan i pre uobičajene vremenske linije reflektivnog ega. To je „prva filosofija“ koja je, smatra Levinas, usađena u čoveka i postoji pre racionalnog filofsokog mišljenja. To je klasično filofsoko stremljenje ekvivalentno Sokratovom bavljenju smrću za koju se on spremao posvećen istini i življenjem života sa integritetom kao što ga je opisivao Platon. To je drevni glas dobrote koji u nekoj meri imaju čak i Vikovi „bestioni“, ali koji racionalistički filofsofi previdaju.

Utoliko je u zapadnom umu autonomija (i individue i društva) mišljena, ne kao sloboda izbora, sloboda „za“, već kao sloboda odbijanja, otpora, sloboda „protiv“. Ovako shvaćenju autonomiji uvek je potrebna opozicija i ona je otelovljena diskursom moći, zavere i fašizma. Mišljenje autonomije, kao slobode otpora, nosi opasnost da se zaboravi da bez mogućnosti i prava izbora nema ni autonomije. Paradigma slobode otpora takođe poništava značenje sopstva, a neizbežna subjektivnost postaje njegova zamena na kojoj se zasniva individualnost.

S tim u vezi je tumačenje istorije humanističke teorije kao „na veri zasnovane“ politike koja u isto vreme može da bude i „mrtva“ i uticajna pošto oličava filofsiju koja je i sama „na veri zasnovana“. To je optužba koju je Vitgenštajn uputio tradiciji analitičkog mišljenja rekavši da iza svakog dobro zasnovanog verovanja leži nezasnovano verovanje (Wittgenstein 1972: 253), a koja je vratila identičnu formulaciju o „na veri zasnovanom“ sopstvu, kao neproverljivom, nelegitimnom potomstvu psihoanalize. To se odnosi i na sve ostale „na veri zasnovane“ stvari – od filofsosfije do identiteta.

Otuda se osnov kulture Zapada doživljava kao renesansni ideal „ponovnog rođenja“ u duhu pobede humanizma nad „na veri zasnovanom“ crkvenom dogmom. Tako je „ponovno rađanje identiteta“ postalo označitelj svih humanističkih pretenzija modernog razvoja. Međutim, kako ni racionalizam, ni empirizam, ni ostale doktrine, nisu

filosofiju odvele dalje od mogućnosti „na veri zasnovanog“ utemeljenja, to ponavljajući mehanizam koncepta ponovnog rođenja sada podseća na potrebu za ponovnim rođenjem moderne kulture koja je u međuvremenu otišla u posthumanost samootuđenog nihilizma.

Simuliranje sopstva

Bodrijar je dramatično opisao iščezavanje stvarnosti koja okružuje čoveka čijem „na veri zasnovanom“ telu je dodato tehnološko lice. Prema njegovom shvatanju, „ljudsko telo izgleda prisutno samo kao apstraktna potvrda dovršene forme funkcionalnog objekta (...) suočeno s funkcionalnim objektom ljudsko telo postaje disfunkcionalno, iracionalno i subjektivno: prazna forma, otvorena za mitologiju funkcionalnih, projektovanih fantazija koje izviru iz zapanjujuće efikasnosti spoljašnjeg sveta“ (Baudrillard 1996: 53–57). To je, prema Bodrijarovom mišljenju, krajnja konsekvencija poststrukturalističkog sveta koji kao jedinu mogućnost preobražaja raspaloga identiteta sopstva vidi digitalizaciju kao takvu.

Možda je traganje za izgubljenom čvrstinom stvari, pretopljenom u tvrđavu telesnosti, pretvoreno u stalno piljenje u ekran i digitalne tekstove, ali to svakako nije preobražaj koji je čovekovom sopstvu potreban. Ta „pobeda fenomenologije nad epistemologijom i ontologijom koja odlikuje doba kasne modernosti koje označava kolaps izvora stvarnosti“ (Hsiao 2008), dovela je do relativizacije nauke, filosofije i kulture. Krajnje racionalistički odnos prema svetu doveo je na kraju do gubljenja identiteta objekta. Duša i telo su postali epifenomeni subjektivnosti, agensi sopstva u obliku postmodernog praksisa čije se motivacije pokazuju vezanim, kao i prostor i vreme pred njima, za suštinski posredovan etos simulakralnog poretka našeg vremena (Baudrillard 1993: 57–61).

Intenzitet Bodrijarovih opisa govori o težini doživljaja usuda simulirane stvarnosti u kojoj su „subjekt i okolne stvari zatvoreni u međusobnoj potrošnji“ koja se nalazi „u samim procesima života i identiteta“. Ovde „stvar“ postaje samo druga strana subjekta, matematička tačka u fenomenološkom univerzumu znakova-objekata koji

najavljuju „totemizaciju subjekta“¹¹⁰, narcistički subjekat i njegovu reprezentaciju i identifikaciju (Baudrillard 1996: 200–205). Prema Bodrijarovom mišljenju, apstrakcija je prestala da bude apstrakcija mape, dvostrukosti, ogledala, ili koncepta. Simulacija se više ne odnosi na teritoriju, referencijalno biće, ili supstancu, nego postaje „model stvarnosti bez izvora“ – „hiperrealnost“. Metaforično rečeno, to znači da teritorija više ne prethodi mapi nego, naprotiv, „mapa prethodi teritoriji“ koju simulakrumi navode na povlačenje (Bodrijar 1991).

Problem prirode komunikacije, navodno olakšane mnoštvom posredničkih stvari, čini, kako ističe Hsiao (Aron Hsiao), hardver medija neizostavnim. Priroda pretpostavljene komunikacije odvija se u mreži umreženog društva koja se uzima zdravo za gotovo, dok tehnološka revolucija, centrirana oko informacionih tehnologija, ubrzano preoblikuje materijalnu osnovu društva (Hsiao 2008). Prema Kastelsu, u novom umreženom društvu potraga za identitetom postaje fundamentalni izvor značenja (Castells 2004), dok je Mekluan ukazao da su mediji produžeci čoveka koji, i u ovom fenomenološkom dobu, ostaje sposoban da osvetli i stvori prostor uzajamne „dubinske povezanosti“ društvenih aktera (McLuhan 1971: 8–9). Bendžamin je ukazao na značaj transformacije medija koji sa napredovanjem mehaničke reprodukcije ne ostavljaju ni materiju, ni prostor, ni vreme onakvim kakvi su bili (Benjamin 1969: 217). Taj preokret nije prosto premošćavanje ontoloških kategorija prostora i vremena, nego otvaranje novih mogućnosti preuzimaju mediji dajući osećaj univerzalne jednakosti stvari (Ibid.: 223). U doba medija gledaoci se identifikuju i usled intencionalnog prisustva i instrumentalnog cilja ostvaruju identifikaciju sa kamerom (Ibid.: 228). Hsiao smatra da jaz između medijacije i identifikacije anticipira jaz između proizvodnje i simulacije. Dok prvi teži da artikuliše, elaborira i usložni ontološko, drugi se prosto širi, kao da predstavlja ontološko kao takvo. Zapravo, oba brišu ontološko kao stvar strukturne razlike.

O iscrpljivanju kategorije stvarnosti posredstvom tehnologije kamere koja multiplikuje „dokaze“ o njoj, govori i Virilio, koji svrhu

¹¹⁰ Još je Dirkem opisao generalizovan subjekt kao kombinaciju sopstva i fenomenološkog sveta koji ga konstituiše, a koji poprima totemska svojstva (videti: Dirkem 1982).

medija vidi u nadilaženju senzornih ograničenja zbog kojih je tako dugo i postojalo oslanjanje na ontologiju. To se može održati samo ukoliko je moguće da granice budu unapred utvrđene, ukoliko je moguće da se kontroliše odnos između onoga što se može i onoga što ne može opažati, ukoliko postoji horizont percepcije u kojem se distinkcije između opazivog i neopazivog mogu osetiti, ali koji zatvara čovečanstvo u jednu opažajnu teritoriju.

Tako je Vjirilio tvrdio o fotografiji, kao prethodnici medijskog doba, da „što više prodire iza neposredne vizije“ to se više odvija „beg preekspozirane materije“ koji nalazi naučno objašnjenje u Ajnštajnovoj teoriji pogleda na svet, čudu kojim su objekti kao takvi zauvek formalno likvidirani, kojim je svet ponovo rođen u funkciji „sopstva“ i njegove lociranosti, umesto u funkciji „objektivne empirijske realnosti“. Ovo udaljavanje objektivnosti stvari od relativnog sopstva počiva na identifikaciji sopstva i ega subjekta, jer se razdaljina između sopstva i Sopstva ne primećuje.

Bodrijar, koji je inklinirao postmarksističkom viđenju sveta pisao je da je emancipacija znaka, kao režima tehnološke medijacije, kontaminirala merila ontološke i prosvetiteljske osnove proizvodnje zarazivši je bolešću relativnosti koja će dovesti do njenog kraja (Baudrillard 1993: 7). Emancipacija znaka je potpuno ostvarena u mreži koja preti uništenjem, ne kao stvar potencijala, već kao stvar svakodnevnog ograničavanja percepcije. Ova istina, prema Bodrijarovom mišljenju, prazni i one osnove epohe koje se ne tiču metafizike. Naizgled beskrajna dimenzionalnost je dozvana u postojanje akutnom tehničkom sposobnošću rastućeg univerzuma medija, čiji je prethodnik, fotografija, jednom nevino demonstrirala da su sve stvari za nas samo suma kvaliteta koje im pripisujemo, a to pripisivanje se pojavljuje upravo kao stvar onoga kako ga predstavljamo (Virilio 1993). Na taj način je izvedeno mišljenje da je suštinska funkcija naučne nepogrešivosti tehnomedija bila da i „suštinsko“ i „naučno“ liši značenja „nepogrešivosti“.

Stvari su prestale da budu išta više od onog što je „objektivno“ (medijski) prikazano da jesu. Tako ono što se *pokazuje* postaje „ono što *jeste*“. Iza zastarelih (prirodnih) granica percepcije (tehnologijom digitalnih medija) može da bude prikazano bilo šta, bilo gde, u bilo

koje vreme. Arbitrnost znaka omogućila je arbitrnost označavanja dok je jedini organizacioni princip ostala „radikalna subjektivnost“. Plan ontologije je postao negativan proces, „deduktivna slabost fenomenologije“. Ako je „ono što jeste“, kao i sama njegova „priroda“, samo stvar predstavljanja, onda svojstvo identiteta, kao „onoga što jeste“, može biti oblikovano u neograničenom nizu predstavljanja i perspektiva. Odatle sledi da *ono što ne može biti predstavljeno – nužno nije*. Na taj način mediji dobijaju poziciju moći.

Bodrijar je smatrao da je sa ovim negativnim procesom koji je zahvatio ontologiju nestao i celokupan svet instrumentalnosti. U simulakrumu industrijske simulacije mediji su bili pozitivno zasnovani (na specijalizaciji, solidarnosti i autoritetu, kao ostacima protekle epohe u kojoj je bila pretpostavljena neizbežnost produktivnosti)¹¹¹. Umesto toga, novi deduktivni režim metafora otvorio je „poredak hiperrealnosti“ koji je radikalno različitog karaktera i modaliteta i u kojem je „simulacija“ jedina opcija. Međutim, reprezentacija više ne može biti pokretač simulacije, jer simulacija pretpostavlja odsustvo reference. Iz perspektive sadašnjih simulakruma, Hsiao je tvrdio da je reprezentacija „opijum protekle ere“. Ontološki tok više nije stvar fenomenološke senzibilnosti, jer u hiperrealnom svetu nema mesta za ontološki tok (Hsiao 2008).

Opšta problematizacija elektronskog sveta pretpostavlja tok medijski posredovane interakcije između subjekata i njihovih obje-

¹¹¹ Sa aspekta rada, prelazak iz industrijskog u postindustrijsko društvo ogledao se u promeni odnosa prema specijalizovanoj podeli rada. Kao odraz potrebe za intenziviranjem industrijske podele rada produktivnost je postala ključ i medijskog kosmosa. Posredovani u sferi rada, kao činoci produktivnog procesa, subjekti industrijskih simulakruma bili su glavna podloga medija kao sredstva za unapređenje veštine, specijalizaciju i racionalizaciju interakcije. Institucionalizacija medija: štampe, fotografije, filma radija i televizije, odgovara epohi specijalizovanih sfera proizvodnje. Svaka je predstavljala mašineriju specijalizovanog znanja, kvalifikovanog rada potrebnog za razvoj, a svaki operater je otelovljavao svoju proizvodnu ulogu u podeli rada. Rad je po svojoj prirodi bio industrijski pre mrežnog računarskog režima. Proizvodnoj jedinici korporacije on je povezivao sirovine sa proizvodom, čoveka s mašinom, zaposlenog sa zaposlenim. Nasuprot tome, hiperrealna topografija mreže je generalizovana samo na osnovu funkcije i prisustva, tako da je mogu primeniti i nespecijalizovane individue.

kata, predstavljanja i predstavljenog, pošiljalaca i primalaca neke izmerljive *proizvodnje realnosti*. Ali za bodrijarovsko oko produktivno doba je prošlo, a s njim i doba društvene stvarnosti. Senzorno iskustvo je samo stvar lokacije, svaka senzacija je monada u neeuclidovskom pejzažu hiperrealnog (Baudrillard 1996: 6). Napuštajući postmarksizam zbog postmodernizma, Bodrijar kaže:

„Sistematski i neograničen proces potrošnje nastaje iz razočaranja potragom za totalnošću koja bi bila podloga životnog projekta. U svojoj idealnosti svi znaci-objekti su ekvivalentni i mogu se beskonačno umnožavati, zaista, oni se moraju umnožavati kako bi u svakom trenutku nadoknadili odsustvo realnosti. Potrošnja je na kraju krajeva nestišiva jer je zasnovana na nedostatku“ (Baudrillard 1996: 205).

To je nedostatak kojem služi mobilni telefon za konverzaciju između osoba ili laptop na putu. Silikonski simulat eksponencijalno multiplikuje potencijal potrošnje. Ne samo slika i glas, već i taktilnost koja je međuigra čula (Makluan 1971), čini da silikonska konverzacija deluje više kognitivno senzorna, stimulativnija. Neuništivo prisustvo elektronskog ekrana postaje avatar uma koji je potpuno kolonizovan simulakrumom simulacije. Ovaj um prisvaja taktilnost sopstvenog senzornog bića u borbi protiv praznine koja sve više pripada dobu bez reference gde su realnosti otelovljene kao gubitak trijumfa i patnje.¹¹²

Sa tehnološkim trijumfom medijske senzacije nad referencom, sve stvari su postale ekvivalentne, nerazlučive. Subjekt hiperrealnosti zauvek nastoji da precizno uspostavi realnost koja je za njega izgubljena: značenje koje je, pre nastanka arbitarnosti i plasticiteta

¹¹² „Nema mode u kastinskom društvu“, kaže Bodrijar, „niti u društvu zasnovanom na rangiranju, jer je označavanje potpuno i nema klasne mobilnosti. Znaci su zaštićeni prohibicijom koja osigurava jasnost i potvrđuje nejednaki status svakoga.“ To je svet stvarnog koji prethodi simulakrumima. Taj poredak je postojao i on predstavlja brutalnu hijerarhiju jer je transparentnost znaka takođe i njegova surovost (...) U surovim društvima znaci su ograničeni po broju i njihovo kruženje je suženo. (...) Arbitarnost znaka počinje kad (...) označavalac počne da referiše na raščarani univerzum označenog, na zajednički imenilac realnog sveta prema kojem više niko nikada nema obaveze (Baudrillard 1993: 50).

individualnih *simulacija* postojalo u suštinskim razlikama između subjekta i objekta, kao i između individualnih ljudi. U svetu bez realnosti, elektronski ekran i ljudsko telo se takmiče da postanu sredstva bega od radikalne subjektivnosti koja je životni posrednik u preovlađujućem stanju smrti referencijalno praznog univerzuma. Za svrhe simulacije elektronski ekran je prosto akutniji medijum od tela. Oni ispoljavaju dva izrazito različita nivoa taktlnosti, različite stepene simulativnih tendencija. Individualno telo je spor i oprezan simulator, nesiguran i primitivan proizvod sa anahronim skupom osobina, bilo kao animalna laboratorija, ili kao *homo faber*¹¹³ u proizvodnoj epohi koja više nije u modi.

S druge strane, individualno na elektronskom displeju postaje zapanjujuće različito. Ekranizovana individua je beskrajno simulabilna, rapidno revolucionibilna, radikalno multiplikabilna, okružena tvrdom plastikom i hladnim metalom, mekim dugmičima i osvetljenim bojama, pulsirajućim pesmama i umirujućim vibracijama i funkcionalnim simulativnim etosom simulakruma sadašnjosti čiji dolazak je potvrđen tehnološkim medijima. U hiperrealnosti nema poređenja potrošačkog subjekta; individua na elektronskom ekranu i sam ekran su prosto *simulacije* koje se smatraju boljim zato što imaju manje zamarajućih zahteva za objektivacijom na osnovu senzacija. Oni potrošačkom subjektu kasne modernosti nude život agregatniji nego individualna tela. S obzirom da je priroda sadašnje epohe da nema načina da se izmeri stvarno, postaje irelevantno da li ga elektronski ekran isporučuje. Zato je sve manje stvarnosti. Opšta upotreba mobilnih telefona i kompjutera odgovara simulaciji etosa koji poziva na veru da ono što oni posreduju postoji za nas, čak iako to ne postoji realno, nego kao hiperrealna simulacija.

Tako je preko prominentnih mislilaca postmodernost došla do krajnjeg besmisla gledano sa humanističkog stanovišta. Međutim, kao što se besmisao tehnološkog digitalizovanja stvarnosti, prikazanog u navedenim idejama, ne može smatrati ljudskim, tako ni ljudi ne

¹¹³ Diskusija Hane Arendt (Arendt 1998: 79–135) o opoziciji dve koncepcije prirode čovečanstva ne anticipira mogućnost doba kao što je ovo, u kojem je predodređenost čovečanstva „nedefinisani karakter rada“ u postproduktivnom svetu (Baudrillard 1993: 17).

mogu biti sigurni u ovo viđenje sebe. U svakom slučaju, cela naracija o smislu i besmislu izbačena je iz hiperrealnosti digitalizovanog sveta. Težina potpunog negiranja sopstva kroz koju prolazi samootuđenje posthumanog čoveka okreće se posthumnim ostacima sveta koji se prepustio zavodljivostima simulacije kao takve, ne obazirući se na preteću ekološku apokalipsu kojoj u stvari doprinosi.

Kako god da stoje stvari sa aspekta teorija o posthumanom preobražaju subjekta, običan čovek u svojoj svakodnevici i dalje se (po inerciji) bavi običnim činjenicama života i iz te perspektive ima svoje uobičajene ljudske probleme koji se, možda slučajno, dodiruju sa ishodištima i implikacijama različitih teorija o identitetu i sopstvu. No, ukoliko bi hteo da u njima pronađe odgovore na neka svoja dubinska pitanja, zaključio bi da su ona u ovim teorijama izmakla, negiranjem dubine kao takve. Sa tog stanovišta, izgleda uzaludno što čovek „u dubini svog bića zna“ da nije ili, bar da ne mora da bude tako, pošto poznaje *iskustvo* dubinskog Sopstva, ili *doživljava* onaj prostor unutar sebe gde se oseća povezan s dušom i odakle pokreće duhovni preobražaj. Ipak, poverenje u Sebe je iznad svakog puko racionalnog znanja, koje je u krajnjoj liniji i samo „na veri zasnovano“, tako da se do njega i ne stiže dokazivanjem, nego upravo *osećanjem* koje podrazumeva dubinu, ne kao zavaravanje Nesvesnog, nego kao svesnu prijemčivost za Sebi odgovarajući identitet.

Kolonizacija identiteta

Homi Baba je izrazio problem sopstva i identiteta uopšte u rezonanci sa poststrukturalističkim tendencijama mišljenja (Lakana, Fukoa, Liotara, Deride, Bodrijara) koje je doveo u vezu sa globalnom slikom društvenog stanja (Baba 2004: 83–125). Zbog te dimenzije pripisivanja poststrukturalizmu postkolonijalnog porekla, treba još jednom ispratiti razmišljanje o istom problemu da bi se osvetlila neka još nerasvetljena mesta.

Dekonstruišući predstavu o identitetu čoveka, poststrukturalizam je razgradio i klasičnu podelu između čovekovog tela i duše. Ova pocepana slika je postala osnova za izgradnju veštačke tvorevine

identiteta prema uslovima identifikacije. Ona se ostvaruje, na primer, na osnovu pogleda drugog koji „doziva u postojanje“. Identifikacija se takođe ostvaruje proizvođenjem slike identiteta na osnovu čijeg usvajanja se, potom, odvija preobražavanje subjekta. Na taj način stvorena udvostručavajuća slika identiteta zasniva se na udaljenosti između kolonizatorskog Sopstva i kolonizovanog Drugog, smatra Baba (Baba 2004: 90–91).

Do zahteva za identifikacijom dolazi na osnovu predstave subjekta koja sažima dve tradicije diskursa identiteta: filozofsku tradiciju identiteta kao procesa samorefleksije u ogledalu (ljudske) prirode i antropološku tradiciju tumačenja razlike koja postoji u čovekovom identitetu a koja se uklapa u podelu između prirode i kulture. Identifikacija je u vezi sa podelom subjekta i, samim tim, sa negacijom identiteta zbog nemogućnosti da se sopstvu (i drugom) utvrdi poreklo unutar tradicije predstavljanja (reprezentacije).

Problem tradicije predstavljanja je, prema Babi, u tome što ona identitet zamišlja kao „zadovoljenje totalizujućeg objekta viđenja“. Usled toga se poststrukturalni subjekt shvata kao odsutnost (koja je izjednačena sa nevidljivošću) njegovog sopstva. Ova nevidljivost „konstituiše“ sopstvo i remeti stabilnost ega izraženu u izjednačavanju slike i identiteta. Time nastaje izazov da se vidi nevidljivo, koje dolazi na mesto „ja“. To postaje problem objekta pogleda koji jezikom sopstva konstituiše problematičnu referencu, pri čemu je položaj „ja“ u isto vreme mesto njegovog odsustva i njegovog predstavljanja.

Iz toga nastaje „želja oka“ da gleda i da bude viđeno, koju Baba tumači kao nešto što „prিতvorstvom pisanja“ nastaje i biva izbrisano. Prema njegovom shvatanju, „prostor ponovnog upisivanja“ treba da bude mišljen van metafizičkih filozofija sumnje u sopstvo u kojima je bolno prisutna drugost identiteta sopstva. Baba pokazuje da su diskursi poststrukturalizma u metaforici ogledala i njegovih mimetičkih ili realističkih narativa izbrisali *dubinu* koja odražava autentičnost identiteta. Drugim rečima, premeštanje okvira identiteta iz polja viđenja u prostor pisanja dovelo je u pitanje dimenziju *dubine* u predstavljanju sopstva i drugog.

Tome je suprotna Bartova (Roland Barthes) simbolička svest (Barthes 1972), pomoću koje Baba objašnjava „smisao za stvarnost

identiteta“. Dvostruki prostor simboličke svesti privileguje sličnost uspostavljajući analoški odnos između označitelja i označenog. Baba razume taj odnos, u kojem se „pitanje forme zanemaruje u korist vertikalne dimenzije unutar znaka“ u kojoj je „označitelj uvek predodređen označenim“ – konceptualnim ili stvarnim prostorom smeštenim pre i izvan čina označavanja. Ta vertikalnost baca svetlost na dimenziju dubine koja omogućava da jezik identiteta izgleda stvarno. Analoški odnos omogućava da „mera identiteta sopstva izrasta iz priznavanja unutrašnje dubine ličnosti“ na osnovu koje se artikuliše samosvest.

Baba nalazi da je ovaj argument o važnosti dubine u predstavljanju jedinstvene slike sopstva srodan Lokovoj empiričkoj teoriji identiteta kao sećanja kada je pročitana u simboličkom registru sličnosti i analogije. Identitet racionalnog bića zahteva svest o prošlosti koja i sama predstavlja dimenziju dubine koja, po analogiji, združuje svest i ujedinjuje ličnost.

Simbolička svest daje znaku sopstva i „smisao za autonomnost“. Slika identiteta čoveka i identitet kao slika, poznata su ogledala sopstva. Analoški odnos ujedinjuje iskustvo samosvesti nalazeći u ogledalu prirode izvesnost znaka kulture. S obzirom da je zapadni odnos prema objektima i sopstvu analogan vizuelnoj percepciji, Baba u tome nalazi razlog za poststrukturalističko stanovište. Među predstavljanjima, koja su princip saznanja, ističe se refleksija sopstva – stvorena u simboličkoj svesti znaka kao diskurzivnom prostoru za pojavu „stvarnog ja“. Baba u tome nalazi početno potvrđivanje autentičnosti ličnosti, koje se dalje pretvara u ispitivanje identiteta gde „odzvanja: ‘stvarno ja’?“ (Baba 2004: 97).

Određivanjem prostora „upisivanja identiteta“, s one strane vizuelnih dubina Bartovog simboličkog znaka, Baba govori o iskustvu „rasejavajuće slike o sebi“, koja je izvan predstavljanja kao analogije sličnosti koja nije oblik dijalektike protivrečnosti, već aporija svesti koja izgleda kao iskustvo predstavljanja a zapravo je strategija udvostručavanja. Svaki put kada se susret sa identitetom događa u tački u kojoj nešto nadmašuje okvir slike, on izmiče oku i napušta sopstvo, kao mesto identiteta i autonomije, ostavljajući za sobom „znak subjekta“, kao „trag otpora“, koji bi mogao da bude ključan za svest postkolonijalizma, mada to Baba ne tvrdi eksplicitno.

U prostoru upisivanja identiteta nema suočavanja sa ontološkim problemom bića, već samo sa diskurzivnom strategijom dovodenja u pitanje. Pri tome se zahtev za identifikacijom pretvara „u davanje odgovora na druga pitanja označavanja i želje, kulture i politike“. Umesto simboličke svesti, koja znaku identiteta daje integritet i jedinstvo, to jest dubinu, isprečava se dimenzija udvostručavanja subjekta, koji izgleda zatvoren u iluzornoj perspektivi prostorne slike identiteta (Ibid.: 98). U pisanju nema neposrednosti vizuelne perspektive, niti suočavanja sa ogledalom prirode. To remeti uobičajen pogled koji ističe protivrečnost i ambivalenciju želje za fiksiranjem kulture razlike u vidljivom objektu kojim se može ovladati. Želja drugog unosi sistem razlikovanja koji omogućava da se kulturno označi kao jezička, simbolička, istorijska stvarnost. U jeziku udvostručena želja drugog čini da razlika sopstva i drugog fiksira obe strane kao „parcijalne i nesamodovoljne“. Drugi, kao princip identifikacije, omogućava neki vid objektivnosti, ali je predstava o njemu uvek ambivalentna, bilo da se do nje dolazi psihičkim procesom Edipa ili društvenim procesom Zakona (Baba 2004: 101). O protivrečnosti principa Zakona razmišljao je još Monteskje (Montesquieu) i o tome će još biti reči, kao i o psihološkom motivu Edipa koji je postao suštinska tema u psihoanalitičkom tumačenju zapadne kulture.

Nasuprot uzdizanju drugog, koje vidimo kod Levinasa, u poststrukturalizmu drugi doprinosi negaciji izvornog identiteta i psihološki i kulturno. Tu se negacija identiteta dešava kroz depersonalizaciju kolonijalnog čoveka. Ipak, iako otkriva mračnu stranu čoveka, depersonalizacija ne doprinosi odustajanju od humanizma. Naprotiv, ona čak podstiče želju za njim. Želju koja se može shvatiti kao „dvostruki narcizam“ (Ibid.: 116). Ravnodušan odnos kolonijalizma nastaje iz njegove težnje, ne da „razotkrije punoću Čoveka, nego da manipuliše njegovim predstavljanjem“ (Ibid.: 118). Ova manihejska svest nije dijalektička i ne zna za hegelovsko priznanje subjektivnosti drugog. Ona proizvodi psihičke i političke tenzije koje takode vode u negaciju identiteta. Zato je potreban veliki napor da bi se ponovo tragal za sopstvom i da bi se stvorili uslovi za stvaranje humanog (ili humanijeg) sveta.

Rodni odnosi i identitet

Glavna karakteristika modernog doba postala je borba za humaniji svet počevši od Francuske revolucije. Okosnica modernih vrednosti bila je sekularni humanizam, pri čemu se aspekt „sekularnog“ odnosio na uticaj naučne materijalističke i mehanicističke paradigme, a aspekt „humanizma“ na pokretanje ljudi da brinu o orijentaciji društvenih delatnosti i institucija društva. Na osnovu toga nastajali su društveni pokreti proistekli iz sistema verovanja (ili „ideologija“) (Kastorijadis 1999: 13), među kojima su najznačajnije bile ideologije feminizma i komunizma.

Moderni pogled na svet je dakle oblikovan pod uticajem egzaktnih nauka, kao i psihoanalize koja se takođe oslanjala na vrednosti sekularnog humanizma, posebno na vrednosti „ljubavi“, „autentičnosti“ i „rada“ („stvaralačkog“ i „proizvodnog“). Ključna priča sekularnog humanizma, „progres nacionalne države“, bio je podloga održavanja i promena društvenog poretka. Razvoj moderne kulture koji je legitimisao ovu naraciju odvijao se između suprotstavljajućih tendencija iz kojih je nastao poststrukturalizam koji je promenio kulturnu atmosferu modernog doba iz „klasične“ u „kasnu“, odnosno, u „post“-“modernost“.

Dok je domen interesovanja komunističke ideologije bio socijalni, bez brige o pojedincu, feministička teorija je proširila svoja interesovanja sa opštedruštvenih problema, kao što je društveni položaj žena, na pitanja rodni odnosa i rodnog identiteta sopstva. Prateći opštedruštvene i teorijske promene feministička teorija se suočila i sa poststrukturalističkim konceptima u kojima je potražila opcije za rešavanje njoj interesantnih problema. Prilagođavajući se tokovima globalnih procesa feministička teorija je u osnovi uvek nastojala da učini pomak u preobražaju odnosa modernog društva prema rodnom identitetu.

Potvrđivanje rodnog identiteta vodilo je feminizam kroz različite faze ili „talase“ razvoja. „Prvi talas“ je počivao na jedinstvenom konceptu identiteta žena kao subjekata, propisujući kakve bi žene trebalo da budu da su oslobođene. Kada se to pokazalo kao neodgovarajuće zbog nepoklanjanja pažnje razlikama između žena, naišao je

„drugi talas“ feminizma. Sa njim je došlo do preispitivanja liberalne teorije o slobodi i autonomiji žena, ali prvenstveno su ideje poststrukturalizma uticale na prepoznavanje fragmentacije identiteta pod uticajem moći dominantnog diskursa da uslovljava ljudske živote. Takođe su osvetljeni načini konstruisanja identiteta žena kroz medijske slike o njima. Međutim, uskoro se ispostavilo da poststrukturalistički okvir, tražeći načine da teorijski predstavi centralne uvide feminističke teorije, istovremeno, različitim mehanizmima moći i pritiska, potkopava povezivanje ženskih iskustava. Pokazalo se da je poststrukturalistička sumnja u jezik iskustva (koji je određen „esencijalističkim“ konceptom sopstva), učutkala mnoge žene koje su osećale da akademski diskurs o feminizmu ne prepoznaje njihovo iskustvo.

Početno feminističko oslanjanje na humanistički identitet sopstva i njegove društvene uloge dovedeno je u pitanje u „drugom talasu“ (post)feminizma, s obzirom da je opovrgnuto u poststrukturalističkim raspravama o identitetu i tradicionalnoj koncepciji subjekta i sopstva. Problem je bio uvećan time što se s poststrukturalističkim fragmentovanjem ličnosti, paralelno odvijala i fragmentacija društva. Tako, na osnovu poststrukturalističkih koncepata, nije bilo moguće povezati mnoštvo fragmenata u celinu. Iz istog razloga, ni u političkom smislu nije bilo moguće stvoriti masu koja bi bila dovoljna da se smatra za određeni i definitivni subjekt (Schlee 1993: 69).

Feministička kritika je u tome videla problem jer joj je za negovanje društvenog pokreta bila neophodna ideja otpora. Nije to bio problem teorijskog stava prema odnosu negativne slobode otpora (slobode „od“) i pozitivne slobode angažovanja i izbora (slobode „za“), već je poništavanje identiteta kao takvo stvorilo konkretan problem motivacije. Trebalo je odgovoriti na neka pitanja, od kojih je prvo: ko treba da pruži otpor nakon nestanka subjekta, s obzirom na dilemu da li je subjekt u otporu samo fikcija stvorena u dijalogu sa sobom i dominantnim dijalozima koje pokušava da potkopa i odbaci? Zatim, ukoliko subjekt nije jedinstvo koje može da korespondira nekom arhetipu ili metafizičkoj osnovi, šta treba da uveća pokret i da ga drži na okupu? Postavila se dilema da li je koncepcija sopstva zaista toliko problematična, ili može da bude prihvaćena i učinjena produktivnijom od prosvetiteljske, s obzirom da humanistička ideja o svesnom mišljenju i aktivnosti koja konstituše subjekt nije uzela u obzir probleme koji spadaju u strukturu ljudskog iskustva u društvu? (Ibid).

U pogledu koncepta da je ideja „sopstva“ konstrukt, a da jezik-kao-konstrukt značajno ograničava subjektivnost, feministička teorija je razmatrala mogućnost da svesne misli, kao vrsta jezika, slede linije koje vode van sopstva. Dominirajuća lakanovska metafora ukazivala je na iluzornost dotadašnjih načina na koje je shvatano sopstvo. Pokazalo se da se sopstvo drži na okupu pomoću lingvističke strukture koja je daleko iznad mogućnosti spoljašnjeg ispitivanja. Time je poljuljana ideja subjekta koju je promovisalo humanističko mišljenje i uslovi nametnuti društvenom interakcijom. Iako je poststrukturalizam došao do zaključka da u stvarnosti nema ničeg fundamentalnog što bi trebalo shvatiti, to se pokazalo kao problem kada je u fokus razmatranja dospelo politički pritisak i mogućnost otpora (Schlee 1993: 73).

Sa stanovišta feminističke kritike rešavanje ovih pitanja značilo je usredsređivanje na otpor hijerarhiji binarnih opozicija „muškog“ i „ženskog“, „razuma“ i „osećanja“ i sličnih sveprisutnih suprotnosti utvrđenih kategorijama mišljenja koje su istorijski privilegovale „muške“ aspekte identiteta, na račun „ženskih“. Feminizam je omogućio da počne preispitivanje tih opozicija da bi se uvidela njihova komplementarnost. Pre svega je trebalo da se podređenim kategorijama prida vrednost koju su imale istorijski privilegovane kategorije. Za feminizam ove hijerarhije su bile stvarne, što je omogućilo da se preispita potčinjavanje žena, kako u privatnom, tako i u javnom i profesionalnom životu.

Ove hijerarhije opozicija, koje su odgovarale političkim i društvenim oblicima diskursa, reflektovale su i filozofske probleme. Ispostavilo se, naime, da su polne razlike utkane u pojmovnost zapadne metafizike, kao suprotnosti u čijem je temelju opozicija između prirode i kulture. Opozicija priroda/kultura pokazala se kao konstitutivno pojmovo oruđe čovekove interpretacije/organizacije sveta (Papić 1997: 254). Tako je ljudska predstava o svetu od početka bila polno obeležena (u smislu roda i u smislu opozicije). Kulturne hijerarhije između „ženskog“ i „muškog“ transponovane su u predstave o odnosu između prirodnog i kulturnog sveta. Na granici između njih bila je ljudska telesnost, koja je identifikovana kao prirodna, a istovremeno je predstavljala kulturno oruđe – prvo i najprirodnije čovekovo tehničko sredstvo (Mos 1982: 370). U svakom slučaju, posredstvom feminističke teorije omogućeno je osveščivanje pojmovne konstitucije stvarnosti i njoj odgovarajućem jezičkom izrazu.

Jezik i rod

Feministička lingvistika je osamdesetih godina XX veka započela kritiku jezika kao izraza patrijarhalnog društva. Prema feminističkom stanovištu, posredstvom jezika društvo potvrđuje svoj sistematsko-tlačiteljski odnos prema ženama. Ideja je bila da se promenama u jeziku, kao istorijskoj društvenoj stvarnosti podložnoj promenama, dođe do neophodnih društvenih promena. To je trebalo da se sprovodi ukidanjem onih aspekata jezika koji potvrđuju dominatorske društvene postulate a čine nevidljivim marginalizovane kategorije društva.

U skladu sa lakanovskim psiholingvističkim načelima, generički rod u jeziku je muški tj. semantičko poreklo većine imenica izvedeno je iz gramatičkog muškog roda. Na osnovu toga došlo je do neposrednog povezivanja gramatičkog muškog roda s biološki-muškim rodom, protiv čega je ustao feminizam. Odnosno, primenjivanje feminističkih principa na društvena istraživanja vodilo je do zahteva za odbacivanjem patrijarhalnih lingvističkih principa i uvođenjem u jezik simetrične strukture koja će jasno uključivati ženski rod. Takav zahtev je bio pokušaj da se politički utiče na konsekvence uobičajenog patrijarhalnog jezika (Savić 1995). Boreći se za pravo na lingvistički izbor, umesto maskulinog „automatizma koji, navodno, samog sebe generiše“ (Čopić 2007: 220), feministkinje su, nasuprot Lakanu, smatrale da nije problem u prirodi jezika, već u upotrebi jezika koju treba usmeravati u pravcu uključivanja ženskog roda.¹¹⁴ Mada se u upotrebi jezika biološki ženski rod obično podrazumeva u gramatički muškom rodu, ovo „podrazumevanje“ izaziva nezadovoljstvo feministkinja koje tvrde da su na taj način žene učinjene nevidljivim i isključene. U vezi s tim, trebalo bi razmotriti u kojoj meri bi to insistiranje na zamenjivanju nekih „neopravdano“ muških pojmova, ženskim, proizve-

¹¹⁴ Kao razloge dominacije muškog roda u jeziku lingvisti navode, pored „prirode jezika“ i njegovo svojstvo „ekonomičnosti“, zbog čega se koristi samo jedan rod, zatim „sadržanost“ oba biološka roda u gramatički muškom rodu u kojem se ženski rod „podrazumeva“.

lo nove probleme, to jest dovelo do nove nepravde da se muškarci ne bi ni podrazumevali.¹¹⁵

Uključenost biološki ženskog roda u gramatički muški rod najčešće važi makar kao posledica društvenoistorijske borbe žena za emancipaciju i ravnopravnost. Možda bi u tom slučaju muškarcima predstojali dugotrajni procesi borbe za uključenje u takav jezik. Tokom te borbe bi možda i oni doživeli određenu „emancipaciju“, ali možda bi se na taj način samo perpetuirali dominatorski odnosi koje borci za emancipaciju žele da prevaziđu.¹¹⁶

To podrazumeva da se još više razvije svest o potrebi za emancipacijom, ne samo žena, već i muškaraca. To znači da treba razmisliti o uvažavanju rodnih komplementarnosti, tj. o povratku na ideju različitih „priroda“ muškog i ženskog roda tako da se društvene uloge, koje se odražavaju u potrebama, sklonostima, jeziku i kulturi shvate bar delimično kao otuda izvedene, a ne potpuno iskonstruisane. Takođe je interesantno otkriti razloge zbog kojih se ne razmišlja o emancipaciji obe polovine čovečanstva, umesto što se one kulturno antagonizuju.

U svakom slučaju, rodni pristup problemu odnosa među polovima izražava evoluciju emancipatorskih nastojanja. U tom pogledu feminizam je pokušao da vrati ravnotežu u disharmoniju principa koju je, prema njegovom viđenju, prouzrokovala hipertrofija dominatorskih odnosa zapadne civilizacije. Ona se odražava i u izjednačavanju dominatorskih principa sa „muškošću“ i suprotstavljanju njima „ženskih principa“, što je činilo od žena homogenu kategoriju. Kada je

¹¹⁵ To bi, na primer, mogao da bude slučaj sa zamenom pojma „bratstva“ (koji tokom revolucionarnih perioda nije isključivao žene) pojmom „sestrinstva“, koju bi muška polovina čovečanstva teško mogla da shvati kao poziv na inkluzivnu identifikaciju. Mada „podrazumevanje“ žena u pojmovima, kao što su „ljudi“ i „bratstvo“ može da izaziva nezadovoljstvo feministkinja, ipak društveno-istorijska upotreba jezika uključuje biološki ženski rod u gramatički muškom rodu, dok upotreba gramatički ženskog roda često isključuje muškarce.

¹¹⁶ Kada je reč konkretno o srpskom jeziku, Svenka Savić je predložila takvu dugoročnu politiku koja bi smanjila stepen diskriminatorne upotrebe koja se pripisuje „prirodi“ srpskog jezika.

postalo jasno da se žene ne mogu posmatrati kao homogena celina, jer su shvaćene (pre svega klasne) razlike između žena, nastupila je faza „postfeminizma“.

U slučaju feminizma značenje prefiksa „post“ moglo bi da bude protumačeno kao univerzalno emancipatorsko. Pored toga, preuzimanje svesti o razlikama odražava se i u pogledu razumevanja muškaraca jer je logično uzeti u obzir da i među njima ima toliko razlika da im se ne može *en generale* pripisivati odgovornost kao homogenoj celini za tlačiteljsku ulogu. Dominatorski društveni odnosi su podjednako usmereni i protiv muškaraca, a pogotovo kada se gleda sa aspekta prvobitnog razvoja ličnosti deteta. Tako se vidokrug „tvornih ideja“¹¹⁷ pridružila i ta da je emancipacija zapravo potrebna, ne samo ženama, već i muškarcima.

Feminizam je odbacio Fukoovu teoriju kada je shvaćeno da joj nedostaje vera u društveni preobražaj i da ona ne pruža osnov za stvaranje nove političke vizije. Nasuprot tome, feministički pokret živi od vere u promenu društvenog sveta, a za ostvarenje toga feminističkoj teoriji je potrebna vizija. Fukoova teorija se ispostavila kao prepreka ka tome jer je odbacila bilo kakvu mogućnost stabilnog identiteta subjekta. Zato se ona pokazala politički beskorisnom, ne samo za feminizam, već i za marginalizovane grupe uopšte. Ovim grupama zapravo nije bilo moguće da izbegnu da budu objekti dominantnog diskursa jer bi time izgubile mogućnost da se za bilo šta uhvate.

Nensi Hartsok (Nancy Hartsock) je tako tvrdila da ukoliko je „ženski subjekt“ konstituisan okružujućim diskursom koji uključuje potčinjavanje žena, onda razaranje dominirajućeg diskursa ima za posledicu i razaranje „ženskog subjekta“ zajedno s njim. Prema njoj, Fuko je svoju teoriju razvio sa izrazito muškog stanovišta, a to prema feministiknjama znači da jedino razume i vidi dominaciju (Hartsock 1990: 157–172). Zbog toga je takođe kritikovano Fukoovo shvatanje borbe kao „rata svih protiv svih“, kao „distopijsko“ i neprihvatljivo (Sawicki 1998: 162). Ispostavilo se da je Fukoova teorija previše usi-

¹¹⁷ „Tvorne ideje“ su izraz koji koristi Suzana Langer (1967: 53) da bi označila ideje koje proširuju opštu moć poimanja jedne kulture – ideje koje ne predstavljaju teorije, nego uz pomoć kojih se teorije smišljaju.

drena u partikularnom stanovištu koje je zamračilo poststrukturalističku kritiku subjektivnosti i humanizma.

Sa stanovišta feminizma, poststrukturalistički diskurs je pokazao svoju relativističku, nihilističku i pesimističku stranu koja uopšte nije poželjna u borbi za emancipaciju marginalizovanih kultura i ostvarivanje potrebe trećeg sveta i manjinskih kultura da uspostave sopstvene identitete, literature i kulture, nasuprot dominatorskim silama patrijarhalnog i imperijalističkog kapitalizma (Sawicki, Hartstok). Mada je Fukoova teorija značila otpor kolonizatorima, ona nije zauzela stanovište kolonizovanih, jer nije stvorila epistemologiju koja bi bila upotrebljiva u svrhu revolucionisanja, stvaranja i konstruisanja identiteta. Utoliko se Fukoova teorija nije pokazala upotrebljivom za svrhe (ženske) emancipacije.

Identifikacija i isključivanje

Izvestan aspekt Fukoove filosofije je ipak doživeo upotrebu, ali tek pošto je preobražen u okviru feminističke teorije. Bio je to odnos prema telu. Pošto je Fuko na osnovu diskurzivnog konstruisanja subjekta pripisao značaj isključivo spoljašnjoj „moći disciplinovanja“, obezvređujući time unutrašnju dimenziju subjekta, telo je za njega bilo „disciplinovano telo“, odvojeno od unutrašnjih procesa i psihičkih mehanizama individue. Upravo zahvaljujući feminizmu nije ostalo na tome.

Baveći se „diskurzivnim ograničavanjem „seksa“, i politikom feminizma, kompleksnim transakcijama između subjekata, tela i identiteta, Džudit Batler (Judith Butler) je povezala uvide koji su izvedeni iz fukoovske i psihoanalitičke perspektive. Prihvatajući da je subjekt diskurzivno konstruisan i da ne postoji ni pre ni izvan Zakona, ona je čak i polnost shvatala sa aspekta regulativne normativne prakse koja proizvodi tela koja kontroliše (Butler 2002: 1). No za nju, ideja da je subjekt stvoren prilikom materijalizacije moći (koja je utemeljena na performativnoj teoriji jezika i subjekta), predstavlja ono što subjekta lišava veza sa voljom, izborom i intencionalnošću. Ovakvo shvatanje subjekta onemogućava nova čitanja, jer se ona ne shvataju

kao iznošenje onoga što subjekt imenuje, već kao ponavljajuća moć diskursa da proizvede fenomene kojima upravlja (Ibid.: 2). Odlučujući pomak koji donosi Butler je povezivanje procesa „preuzimanja“ polnosti diskurzivnim sredstvima u svrhu identifikacije, tako da imperativ heteroseksualnosti podstiče određene seksualne identifikacije, a odbacuje druge (Ibid.: 5).

Upravo ovo usredsređivanje na pitanje identifikacije omogućava Butler da otvori plodan refleksivni i kritički dijalog između Fukoa i psihoanalize koji je kod Fukoa ambivalentan i onemogućen. Koncept regulatorne moći, koja proizvodi subjekte koje kontroliše, nije više shvaćen samo kao spoljašnji, već i kao unutrašnji način oblikovanja subjekta. Tu se otvara prostor za uključivanje psihoanalize, što je bitno iako je bez ikakvog odlučujućeg metaargumenta koji bi ujedinio diskurzivnu i psihičku perspektivu. Prema mišljenju Butler, njihovo povezivanje sledi iz pitanja o oblikovanju „polnosti subjekta“ na osnovu regulatornih normi koje nerazlučivo povezuju psihičke i telesne oblike (Ibid.: 23).

Ovaj argument se odnosi na pitanja identiteta i politike identiteta iako je razvijen u kontekstu feminističke diskusije o rodu i seksualnosti. Tu spadaju pitanja paradigmatičke funkcije polnih razlika u odnosu na druge ose isključivanja. Butler tvrdi da identiteti deluju na osnovu *isključivanja* – diskurzivnog konstruisanja konstitutivne spoljašnjosti i proizvođenja odbačenih i marginalizovanih subjekata. To se dešava izvan polja simboličkog koje je podložno predstavljanju i koje vraća na problem identiteta rastvaranjem prethodnih zatvaranja privremeno nazvanih „identiteti“.

Kritikujući feminističku politiku identiteta iznutra, jer njene premise dovode u pitanje adekvatnost politike predstavljanja, Butler podseća da je pretpostavljena univerzalnost i jedinstvo subjekata feminizma nevidljiva kategorija „žene“. Tako, paradoksalno, kao i kod svih drugih identiteta tretiranih politički u maniru utemeljenja, i ovaj identitet „žene“ se zasniva na isključivanju „drugačijih“ žena, kao i na davanju normativnog prioriteta heteroseksualnim odnosima kao osnovi feminističke politike. Ovo je, međutim, „fiktivno jedinstvo“ u istom smislu u kojem je „jedinstvo“ svakog kolektivnog identiteta fiktivno

i ono je proizvedeno i onemogućeno samom strukturom moći preko koje se traži emancipacija.

Batler ipak ne misli da bi zbog ovih slabosti trebalo napustiti koncept identiteta kao takav. Ona ističe da je ogledalska struktura identifikacije kritična strana argumenta na osnovu koje sugerise „nužno ograničenije politike identiteta“. Prema njoj, identifikacija pripada imaginarijumu, fantazmagoričnim naporima usklađivanja koji razdrnavaju svako „ja“ pokazujući da mu je konstitucija zapravo sedimentacija od „mi“ tj. od strukturnog prisustva drugosti već pri samoj formulaciji „ja“. Zato identifikacije nisu nikada potpune i konačne, već su neprestano rekonstituisane i, kao takve, ponovljive.

Ovo tumačenje je bilo veliki podsticaj pitanjima o distinktnoj logici kojom su „racionalizovana“ i „etničkovana tela“ diskurzivno konstituisana kroz regulatorno normativni ideal evrocentrizma. Ono je takođe pokazalo da je pitanje i teoretizacija identiteta stvar od političkog značaja i da je moguće unaprediti je ukoliko se u potpunosti shvati neophodnost suturisanja¹¹⁸ psihičke i diskurzivne strukture pri konstituisanju identiteta.

Nakon iskustva kroz koja je prošla istorija feminističkog pokreta uvidelo se da je neophodno formulisanje neke određene političke pozicije kojoj bi težilo društveno angažovanje u prevazilaženju dominantnog društvenog i političkog diskursa sa ciljem da se uspostavi harmonija i ravnoteža rodničkih odnosa. Tako je mogao da nekako bude rehabilitovan prethodno ocrnjeni esencijalistički jezik morala. Naravno, moralnu obnovu je trebalo zaštititi od moralizatorstva koje, u stvari, samo prikriva partikularne interese, kako je pokazao Zajdler (Victor J. Seidler) ukazujući u okviru razmatranja mogućnosti prevazilaženja jaza između morala i društvene teorije na potrebu za preispitivanjem usađenih racionalističkih pretpostavki. Sumnjičavost prema moralu Zajdler je pripisao potrebi za distanciranjem od moralizma koji je u poslednjoj trećini XX veka obesmislio mnoge značajne uvide i vidove seksualne politike (Seidler 1994). Sagledavanje toga trebalo bi da omogućí da se teorija o rodničkim odnosima uključi u širu viziju globalnog preobražaja identiteta i duhovne evolucije čovečanstva.

¹¹⁸ Videti fusnotu 80.

stva. Pretpostavljena opštost ovog preobražaja pretpostavlja njegovo zasnivanje na vrednostima koje svojom univerzalnošću nadilaze rodne specifičnosti, ne tako što ih nivelišu, nego tako što obuhvataju sve varijacije, komplementarnosti i razlike između bića uopšte. Ove razlike uključuju uvažavanje posebnosti identiteta, dakle njihovu autentičnost, koja svakako obuhvata i sferu rodnog identiteta.

Rod i ljudskost u oblikovanju psihe

Stanje identiteta ličnosti odražava vrednosti koje se prenose posredstvom kulture i različitih odnosa u okruženju. S obzirom da život osobe uglavnom počinje u porodici, odnosi u njoj su ključni za lični razvoj. Osoba (nesvesno) pamti informacije koje prima u ranim fazama razvoja a koje kasnije doživljava kao sopstvene misli i vrednosti, sa kojima poistovećuje svoje „ja“ čija uloga i jeste da održava kontinuitet misaonih procesa. Otuda su za formiranje ličnosti od presudne važnosti odnosi koji postoje u porodici. S obzirom da oni najčešće uključuju odnose između polova, to je njihovo sagledavanje nezaobilazno za razumevanje oblikovanja psihe, svesti o sebi i aktualizacije identiteta individue.

Doroti Dinerstin (Dorothy Dinnerstein) je povezala psihoanalitička razmišljanja sa feminističkom teorijom i na osnovu svojih istraživanja iznela je zapažanja o odnosima između polova koja se odnose na psihološke aspekte razvoja individualnog identiteta (Dinerstin 2000). Ispitujući problematiku prevashodne uloge majke u razvoju deteta, ona je dubinski rasvetljavala mesta i uloge žene, tj. ženskog principa u oblikovanju sopstva. Na taj način, uz pomoć feminističke teorije, Dinerstin je unapredila analizu oblikovanja ljudskog sopstva u svetu. Ona je istakla da dete prolazi proces formiranja sebe uglavnom posredstvom majke, tako da je uglavnom majka ta koja predstavlja i podsticaj i prepreku za formiranje ličnog identiteta. Pažnja i usmerenost na dete jeste od suštinske važnosti za potvrdu njegovog postojanja i vrednosti ali, s obzirom da se identiteti majke i deteta prožimaju, to je autonomija detetovog oformljujućeg sopstva u principu ugrožena privlačnošću ovog prvobitnog jedinstva. Tako je uloga žene-majke

dvostruka: s jedne strane, majka može da bude podrška individualnosti, a s druge strane, ona postaje prepreka za razvoj sopstva.

Feministička psihologija je pokazala da se osnovni problem nalazi u tome što se od žene očekuje da pruža podršku odričući se pritom sebe:

„U životu odraslih, kao što nam je svima poznato, žene su u stvari, u najvećoj meri rastrojene, sputane i ugušene kao pojedinci. Činjenica da se od njih očekuje da tu podršku pruže drugima, a da je uskrate sebi samim, postala je aksiomska. Ali i uprkos tome, smatra se da su upravo žene zakerala i gušitelji kao i glavna pretnja autonomiji i sopstvu drugih“ (Dinerstin 1998: 114).

Dinerstin daje temeljan fenomenološki prikaz ovog problema sa psihološkog stanovišta. Odgonetajući razloge nezadovoljavajućih odnosa između polova ona u ovim odnosima nalazi razlog opšte nelagodnosti ljudske vrste. Mada se uglavnom bavila ženskom stranom problema, Dinerstin smatra da se pozitivni preobražaj ljudske vrste može desiti samo ako i muška polovina čovečanstva od početka počne da učestvuje „u ljuljanju kolevke“, odnosno, u neposrednoj brizi oko potomstva.

Za jedno srećnije čovečanstvo naravno da je neophodna emancipacija, ali je potrebno da to ne bude emancipacija samo jedne polovine čovečanstva tj. žena, već i muškaraca. To što su muškarci uglavnom zauzeli uloge moći u odnosima sa ženama (kao i sa drugima koji su im u društvenoj hijerarhiji podređeni), nije ih vodilo ka unutrašnjoj emancipaciji. Možda ih je čak i udaljilo. Otuda muškarcima tek predstoji „rad na sebi“ što su žene ipak donekle odradile.

Na kolektivnom planu, emancipacija je *conditio sine qua non* svake projekcije poželjnog društva. Na planu ličnosti, međutim, u razvoju individualnog sopstva nije reč o onim vrstama oslobođenja koja zastupaju sociokulturni pokreti, već je pre svega reč o unutrašnjoj emancipaciji koja počiva na principima i praksi integrisanja ličnog identiteta. Ova unutrašnja emancipacija predstavlja uslov za emancipaciju kolektiva, uslov koji treba da predupredi ponavljanje grešaka

koje se često dešavaju u periodima nakon revolucija, a koje znače kompromitovanje inicijalnih ideala.

U svakom slučaju, za ideju opšteljudske emancipacije nije dovoljno oslobođenje žena, ni muškaraca, kao ni „transrodna“ emancipacija. Ovi oblici oslobođenja se, naime, pretežno odnose na spoljašnjost – uglavnom na društvena prava za koja se bore politički angažovani sociokulturni pokreti. Takvi pokreti, kao što je, na primer, „postdženderizam“, imaju u vidu poželjno društvo. Mada mišljenja mogu da se razilaze oko toga šta čini „poželjno društvo“, logično je očekivati da će razlike u mišljenjima konvergirati oko stava da se poželjno društvo ne može uspostaviti bez emancipacije osoba koje ga čine. Da bi, pak, do toga došlo neophodna je njihova ne samo spoljašnja već i unutrašnja emancipacija.

Zbog primarne uloge u porodičnim odnosima u kojima se formira ličnost, rešavanje pitanja rodni odnosa je krajnje aktuelno za rešavanje problema emancipacije identiteta i trebalo bi da ima plodotvorne posledice za psihološku, aksiološku i epistemološku dimenziju sopstva. Odolevajući zaslepljenostima antagonizovanja feminizma, Dinerstin sagledava odnose između polova uzimajući u obzir emancipaciju identiteta ljudske vrste. Ona ima u vidu značaj kategorije ljudskosti, smisao osobe kao takve, koja u sebi sadrži i elemente rodni različitosti.

Prema Dinerstin, glavni razlog opšteljudskih problema jeste u tome što žena (majka) u principu preuzima na sebe ceo postnatalni razvoj deteta. Budući da je jedina koja „lulja kolevku“, žena predstavlja svet na koji je novorođenče upućeno od početka života, dok je još sasvim bespomoćno i dok još ne pravi razliku između sebe i drugog. Stoga Dinerstin ističe da u početku dete ne doživljava majku kao posebnu ličnost, već kao princip, a budući da je taj princip ženski, to „žensko“ kao takvo postaje za dete oličenje izvora ambivalencije, budući da osim što mu zadovoljava potrebe, ono mu stvara i frustracije i izaziva osećaje nedostatka. U tome je osnovni uzrok kasnije ambivalencije, kako muškaraca, tako i žena, prema principu „ženskog“.

Nasuprot Lakanu, koji ulogu oca shvata kao ne-ličan princip, koji za pojedinca simboliše nedodirljivost Zakona, Dinerstin ulogu

oca (muškarca) vidi drugačije. Prema njoj, kada otac dopre detetu do svesti, on je za dete već posebna osoba, ličnost, i dete nema problema da odnos prema njemu uspostavi kao odnos sa drugom osobom. Nasuprot tome, usled prvobitnog doživljaja povezanosti deteta sa majkom, princip ženskog se identifikuje kao preteći za uspostavljanje sopstvenog identiteta.

„Kada detetu počne da postaje jasno da je ta osoba žena u svetu muškaraca i žena, ženskost postaje ime i oličenje tih globalnih i početnih, sveobuhvatnih karakteristika koje je zaista teško pomiriti sa individualnošću (...), a apsolutna ljudska individualnost može se izolovati od zagađujuće atmosfere infantilne fantazije i definisati kao muška.

Zato će se, sve dok ženska ruka bude ljuljala svaku kolevku, teoretičari psihoanalitičke orijentacije i taksi vozači i dalje žaliti, svako na svoj način, da ni minimalni, nesvodljivi individualizam žena ne priliči ženama (...) Jer kakvo god jezgro jasnog osećanja o sebi žena, koju je odgajila majka, zaista uspe da ostvari, muškarci, koje je odgajila majka, uvek ga doživljavaju kao nedolično i arogantno muško; ono se nikako ne može shvatiti kao jednostavno ljudsko“ (Dinerstin 2000: 95–96).

Dinerstin tvrdi da opšte nerazumevanje žena postoji zbog ovih duboko ukorenjenih osećanja prema prvom roditelju, koji je uglavnom ženski i da pre svega postoji opšte neuviđanje činjenice da su i žene u osnovi ljudska bića. Zbog toga prema ženskom principu i muškarci i žene imaju ambivalentna osećanja – oni podsvesno u sebi nose prvobitno osećanje zavisnosti/strepnje.

Kod Melani Klajn (Melanie Klein) ova prvobitna osećanja opisana su kao zavist/zahvalnost (Klein 1993). Taj opis Dinerstin koristi da bi objasnila antagonizam između žena, kao i kasnije razlike između ženskog i muškog odnosa prema ženama. Razlike potiču od delimične identifikacije devojčice sa majkom, tako da dinamika razvoja devojčice drugačije nego kod dečaka oblikuje njenu „grižu savesti“ prema majci i potrebu za iskupljenjem. Ovu potrebu za iskupljenjem Dinerstin zatim proširuje na opšti ekološki problem – odnos prema eksploataciji prirode, na sličan način kao i drugih žena.

„Dečak majku, kojoj se mora iskupiti, doživljava u najvećoj meri kao božanstvo kome je bio nepokoran i čiji gnev sada mora da stiša (...). Majka za devojčicu predstavlja to isto, ali ona je takođe – živopisnije nego za dečaka – biće koje je pretrpelo uvredu kakvu i ona sama može da pretrpi i kojoj je potrebna uteha i zaštita baš kao što je pojedincu potrebno da zaštiti svoje povređeno sopstvo. Svakako je razumno pretpostaviti da kad bi muškarci sve vreme osećali blisku identifikaciju s prvim roditeljem – kao što će je osećati ako nam vreme dozvoli da izvršimo neophodne promene u našim odnosima u pogledu podizanja dece – sada ne bismo bili tako blizu neopozivog ubistva prirode“ (Dinerstin 2000: 105).

Smisao knjige je poziv na preobražaj koji, prema mišljenju autorke, počiva na reorganizovanju odnosa između polova. Ovo bi trebalo da doprinese preobražaju sveprisutnog osećaja nelagodnosti na taj način što će pre svega umanjiti strah od žena, koji se kod muškaraca očituje kao strah da će ih žene ugušiti dok, s druge strane, žene neće više na isti način biti potrebne muškarcima.

„Dragoceno i zarobljeno žensko ‘drugo’ koje je De Bovoarova opisala i koje je muškarcima sada potrebno, jeste materinsko ‘ti’ iz postnatalnog perioda, koje se drži pri ruci da bi i dalje pomagalo ‘jastvu’ u njegovom stalnom ponovnom otkrivanju i ponovnom definisanju sopstvenih granica, ali koje je zatvoreno i sabijeno tako da ne može da zatvori ili proguta ono ‘ja’ kao što je nekad pretilo da učini. Kada rano roditeljsko ‘drugo’ ne bude više isključivo žensko, žena više neće biti posebno kvalifikovana da pruža tu vrstu društva“ (Ibid.: 115).

Žena će time biti oslobođena situacije u kojoj samo posredstvom muškarca doživljava „jastvo“ i potrebu za autonomijom, te će moći da potraži direktan emotivni kontakt koji je formirala prvobitna „drugost“, smatra Dinerstin.

„Kada se čarobno bogatstvo i čarobna opasnost prvog roditelja otelove u svakoj osobi, muškoj i ženskoj, kada se one budu nalazile u istoj koži koja sadrži subjektivno, ranjivo i

ograničeno ljudsko 'ja', emotivne upotrebe te čarolije će se promeniti. (...) 'Ja' će se okrenuti ka tom delu sebe, i druge osobe, kao što se okreće šumi, vatri ili vodi koja teče: da bi obnovilo energiju u kontaktu sa nečim što je manje uređeno i razumno, što je nevinije i žešće, drevnije i tajnovitije od njega samog. (...) Naš koncept ljudske ličnosti produbiće se da oda priznanje složenoj istini ljudskog iskustva. Sadašnji ograničeni pojedinac u svakome od nas naučiće da se potvrđuje u odnosu na druge ljude istovremeno dozvoljavajući tim ljudima da ga oni, na nekom nivou igre, obdare roditeljskom čarolijom iz postnatalnog doba. (...) Sve dok to ne budemo naučili, proces koji bi trebalo da osećamo kao igru mi ćemo i dalje osećati kao samoobmanu i glumu proživljenu u inračnoj ozbiljnosti. Takvim načinom života mi ćemo nastaviti da pljačkamo i terorizujemo jedni druge; i da gutamo, trujemo i komadamo na sitne beživotne delove svet koji ipak volimo, svet koji nas hrani, jedini svet koji imamo" (Ibid.: 116).

Ovaj duševni način mišljenja, pun senzibiliteta, sasvim različit od direktne umešanosti razuma u razjašnjavanje identiteta, kakav je dat u „hermeneutici sopstva“, jeste dragocen jer rasvetljava izvore koji iz svakodnevice generišu izazove, ne samo za lična pitanja individua, nego i za različite nivoe društva i kolektiva uopšte. Opseg njihovog zajedničkog delovanja toliko se širi da utiče na globalno stanje ljudske vrste. Zbog toga ovakvo iznošenje problema može da bude od koristi za raskrčivanje puta eventualnom globalnom preobražaju.

Dinerstin polazi od uverenja da su za razliku od svih drugih vrsta na Zemlji, odnosi između polova kod ljudske vrste više motivisani međuzavisnošću. Međutim, ova međuzavisnost pokreće dominatorski odnos. Ovaj odnos takođe potiče od prvobitnog oblikovanja ljudskog bića, koji počiva na dominaciji žene, čime Dinerstin objašnjava kasnije odlaženje u drugu krajnost – u potrebu da se potčini sve što asocira na „žensko“. To se onda ispoljava i u odnosu prema „prirodi“ koja je bliska principu ženskog i čemu se kao suprotnost postavlja koncept „kulture“. Negacija prirode uopšte, a samim tim i ljudske prirode, na osnovu kulture (koja je i sama jedan aspekt ljudske prirode), dovela je čoveka u procep koji navodi na razmišljanje.

Dinerstin je istakla da je pravi zaplet ljudskog života odnos prema tajanstvenom značenju smrti, jer je čoveka shvatala kao biće koje razmišlja o tome šta se dešava kada nastupi smrt tela sa sopstvom koje doživljava u svojoj osnovi. Odbacujući mogućnost religioznog odgovora na tajnu smrti, Frojdova psihoanaliza je formulisala shvatanje doba dominacije materijalizma u kojem je nastala. Međutim, ideja dovođenja smrti u istu ravan sa biološkim principom seksualnosti, kao izrazom principa života, mogla je imati još mnogo veću dimenziju bez dogmatskog odbacivanja duhovne strane postojanja. Ovako je negiranje sopstva vodilo do apsurdna koji odgovara diskursu posthumanizma – negiranja i same telesnosti.

Mada su fundamentalne naučne teorije i istraživanja dovele u pitanje materijalistički pogled na svet, nije došlo do promena akademskog diskursa, kao što se nisu promenili ni sadržaji tradicionalnih oblika religijskih učenja. Očigledno je da se ne napušta lako oblast osvojenog suvereniteta. S druge strane, teorijske invencije fundamentalne nauke teže da inkorporiraju materijalne i duhovne principe i da povežu celinu kosmičkog poretka, inteligencije i lepote zakona prirode sa kulturnim domenom čoveka.

U isto vreme, tehnološka kolonizacija sveta, nošena vetrom posthumanizma i usađivanjem uverenja o iluzornosti identiteta i sopstva, umesto ranijeg sveta obične „stvarnosti“ počela je da širi digitalizovani svet hiperrealnosti. Sa globalizacijom sveta vlasnici tehnologije i biotehnologije iz sve snage se bore za njihovo sveopšte prihvatanje i plasiranje na tržište. To postaje sve lakše gašćenjem nade u demokratiju i ljudska prava, koje su ispunile ljude nakon urušavanja postkomunističkih režima. Njihov autoritarizam je rušen kroz brutalne etničke sukobe, nakon kojih su za većinu ljudi usledile more oskudice a ne prednosti kapitalizma. Ispostavilo se da je plima nacionalizma vodila u izneveravanje nade u demokratiju dok je „politika identiteta“ nastavila da dejstvuje. Ona je bila teorijski pripremljena zahvaljujući poststrukturalizmu i dezintegraciji suštinskih identiteta individua i društva, kroz „postmoderni diskurs“ koji je preplavio akademski svet idejama o decentriranju subjekta i deplasiranju koncepta identiteta i sopstva.

Postdženderizam

Pošto je istisnut onaj smisao identiteta koji je predstavljao princip duhovne strane čoveka, koji je inače bio teško ostvariv, preostala je jedino „politika identiteta“ koja se tiče upravljanja identifikacijom. Na nivou neposredne organizacije društva, politika identiteta je koristila prirodni polaritet muško–žensko (koji je, s druge strane, kasnije klasifikovan kao „kulturni konstrukt“) da učvrsti na njemu uspostavljene dominatorske odnose u društvu. Nezavidan položaj žena doveo je do pokreta za prava žena koji je, kroz dalju evoluciju svesti o neophodnosti humanističke univerzalizacije prava na sve pripadnike ljudske vrste, kasnije redefinisao te su feminističke studije izmestile svoj fokus na „rodna“ pitanja.

Istovremeno su bili izloženi kritici svi oblici razumevanja identiteta na kojima je zasnovana tradicionalna humanistička ideja feminizma. Tako je izvršen postmoderni uticaj koji je feminističkoj kritici trećeg talasa ostavio prefiks „post“, premda je feminizam zapravo odbacio poststrukturalistička stanovišta koja su negirala smisao društvenog preobražaja. Feminizam je tako mogao ponovo da krene u razne oblike javnog delovanja. To su pre svega bile kulturne i ekološke oblasti, dok je oblast komunikacija i informativne tehnologije došao kasnije (Bošković, 2000). Pod nazivom „sajberfeminizam“ ovaj vid delovanja je postao deo svakodnevne tehnokulture.

Najznačajom predstavnicom sajber, ili postfeminizma smatra se Dona Haravej (Donna Haraway). Njen način mišljenja pripada posthumanom trendu tehnokulture koji kultiviše „slamanje običnosti“ i uverenje da je „ukrštanje fantazije i stvarnog stimulišuće“ (Boer 2008). Sintetizujući poststrukturalističke i nanotehnološke tokove, Haravej je smislila supstituisanje kategorije identiteta na osnovu „afiniteta“. Njena metafora „kiborga“ (*cyborg*) (Haraway 1997) usmerena je na „prevladavanje“ tradicionalnih feminističkih (i humanističkih) shvatanja i politike rodnog dualiteta. Ona tvrdi da *hi-tech* kultura prevazilazi sve dualizme zapadnog mišljenja, uobičajenih podela: um/telo, Sostvo/Drugi, muško/žensko, stvarnost/pojaava, istina/iluzija itd. Otuda, smatra ona, mi više ne možemo misliti o sebi, ne samo u okviru dualističkih kategorija, nego ni u okviru striktno uzetih bioloških entiteta. Ljudi su postali „kiborzi“, mešavine ljudi i mašina. Biotehnologija

omogućava da se biološka i mehaničko/clektronska strana spoje do neodvojivosti, što pokazuju androidni pandani filmskih likova Robokapa i Terminatora.

Haravej je pokazala načine na koje je naučno znanje o primatima upotpunilo patrijarhalne i rasističke ideologije analizujući metafore i narative koji su uticali na nauku. Binarni termini priroda/kultura i pol/rod, u okviru kojih su se odvijala tradicionalna proučavanja primata, omogućili su da se pod okriljem objektivne nauke vrednosni sudovi izvedeni iz životinjskog ponašanja utisnu u objašnjavanje ljudskog. Tako je priča o takmičarstvu agresivnih mužjaka i receptivnosti ženki, čije je poreklo u prirodi i biologiji polova, uticala da primatologija postane podloga opravdavanja onoga što je za čoveka u stvari kulturna konstrukcija (Haraway 1989).

Ova analiza diskursa je osvetlila krizu (rodnog) identiteta u zapadnoj kulturi koju je Haravej svela na podelu na one koji odbacuju i one koji zagovaraju tradicionalne patrijarhalne koncepte. Moderno obnavljanje priče o Edipu kroz psihoanalizu, predstavlja narativ koji je predodredio ljudsku kulturu i, zajedno sa hrišćanskim mitom o Postanju, podržava uverenje o muškoj superiornosti. Želeći da to okonča, Haravej zastupa ideju oslobođenja žena preko mogućnosti oslobađanja od bioloških ograničenja. To podrazumeva da ljudi postanu „postbiološki“ i „postdžender“ organizmi. Zato njen „koncept kiborga“ briše granice, ne samo između „ljudskog“ i „animalnog“, već i između „čoveka“ i „mašine“.

Interesantno je takođe „humanističko“ opravdanje ove koncepcije koje daje Haravej. Budući artefakt kulturne evolucije, tehnologija predstavlja materijalno širenje ljudskog, tako da je tehnološki svet u stvari produžetak čoveka. Ova ideja se, naime, oslanja na Lokovu tezu da se svojinska prava zasnivaju na radom postignutom „pounutarnjenju“ spoljašnjih materijala. Na sličan način, ali u suprotnom smeru, prava koja pripadaju prirodnim telima mogu se protezati na veštačke tvorevine čoveka. Otuda Haravej pobija ideju da „artificijelno“ ne sadrži inherentno dobro, kao „prirodno“. Prema njoj, artefakt rezultira iz namere stvaranja, koje kao i priroda koristi iste gradivne elemente od kojih je konstruisan univerzum. Ono što zovemo „prirodnim“ i samo je rezultat skupa zakona koje je priroda sledila stvarajući

fizičku stvarnost. Sve u prirodi stvoreno je od univerzalnih gradivnih elemenata, počevši od jezgra planete, do živih ćelija. Haravej tvrdi da je otkriće nanotehnologije, biomolekularnog i mikroinženjeringa, iznelo na videlo zastarelost nomenklature po kojoj „prirodno“ stoji nasuprot „neprirodnom“. Ona zagovara da se to promeni, kao i da se izbrišu distinkcije koje stvaraju podele između „organizma“ i „mašine“, odnosno, između onoga što je „stvorio Bog“ i onoga „što je stvorio čovek“.

Na taj način je tehnologija bioinženjeringa dobila svoje teorijsko opravdanje. Poništavanje tradicionalnih koncepata, koje vrhuni odbacivanjem identiteta humanosti, i sopstva, zajedno sa odbacivanjem pojma prirode, otvara prostor za svemoguću tehnološke manipulacije. Umesto da je nastao nekakav koncept antropo(bio)centrizma koji bi označio mogućnost komunikacije suprotstavljajućih gledišta – antropocentrizma i biocentrizma, koncept koji bi ove međusobno isključujuće ideje povezao u uravnoteženu celinu, čuvajući identitete, kako čoveka, tako i prirode, preti opasnost totalitarnog antropo(bio)centrizma koji bi bez ograničenja mogao da služi realizaciji biotehnoloških projekata i interesa kojima služi. Poništavanjem prirodnog kao i humanog smisla postojanja, ova opasnost raste namećući se kao opravdano naučno rešenje.

Kao kulturni fenomen, „postdženderizam“ je iznikao iz kritika feminizma i maskulizma, kao i iz teorija „posthumanizma“, „transhumanizma“ i „futurizma“.¹¹⁹ U postdženderizam takode spadaju ideje „queer“ teorije i „transdženderizma“¹²⁰, kao i „androgini“, odnosno,

¹¹⁹ Ove teorije su osnov transhumanističkog pokreta koji zagovara upotrebu nauke i tehnologije za poboljšanje ljudskih mentalnih i fizičkih karakteristika i sposobnosti. Znak transhumanizma je slovo H+, ili h+, koje se odnosi na ideju „ljudskog poboljšanja“. Transhumanisti smatraju da innogi aspekti ljudskog stanja: nesposobnosti, patnje, bolesti, starenje i nevoljna smrt, nisu nužni i zato se okreću biotehnologijama i drugim novim tehnologijama u razvoju nadajući se da će pomoću njih ljudi moći da prošire svoje moći toliko da postanu „postljudski“.

¹²⁰ Pojam *transgenderism* je skovala Martina Rotblat (Martine Rothblatt) u knjizi *Apartheid of Sex* (1995) opisujući ga kao politički pokret odozdo („grassroot political movement“) za „transrodna“ prava („transgender rights“). Ovaj pokret obuhvata sve nekonvencionalne rodove, kao i druge pokrete za koje se ranije smatralo da imaju poremećaj rodnih identiteta.

tehnoseksualni (metroseksualni) stilovi života. Neki „futuristi“ smatraju „postdženderizam“ za raznorodan društveni, politički i kulturni pokret čiji pripadnici nalaze zajednički imenitelj u želji da dobrovoljno eliminišu rodove na osnovu primene novih reproduktivnih tehnologija. Otuda idcologija „postdženderizma“ osmišljava potencijale za aktuelne morfološke promene ljudske vrste s obzirom na biotehnoško-mogućnosti njene buduće reprodukcije.

Zastupnici postdženderizma se pozivaju na to da su društvene stratifikacije rodnih uloga „kulturni konstrukti“ i da generalno poništavaju individue smatrajući ih, kao i polne dimorfizme, „društveno štetnim“. Oni dovode u pitanje različite potrebe rodova i reproduktivnu funkciju seksa, nastojeći da je proteraju u prošlost na čije mesto treba da stupi nanotehnologija i bioinženjering koji bi u budućnosti omogućili da deca nastaju iz epruvete i da se rađaju posredstvom „surrogat-majki“ ili samih muškaraca kojina biotehnologija namerava da omogućiti da iznesu trudnoću.

Mada mešanje muških i ženskih karakteristika, posredstvom genetskog inženjeringa, nije neposredna intencija postdženderizma i za to su zaduženi „transhumanisti“, postdženderisti teže podsticanju „androginih“ osobina individua na planu kulture kako bi individue navodno stekle najbolje psihološke osobine oba pola. S obzirom da je pitanje šta bi trebalo smatrati „najboljim androginim osobinama“ pokrenulo široku raspravu, trebalo bi se osvrnuti na poreklo koncepta „androgine“ koje upućuje na duhovno poreklo ove simbolike.

U istoriji ljudske kulture „androgina“ je, naime, simbol ravnoteže muškog i ženskog principa koji je u raznim varijacijama bio prisutan kao univerzalna konstanta premodernih kultura. Tokom različitih epoha, mitovi i filozofska i religiozna učenja sadržali su ovaj pojam. Evolucija globalne svesti i saznanja o tome mnogo duguje rasvetljavanju ključne uloge mitova koju su omogućila dela K. G. Junga i Dž. Kembela. Posredstvom njih obelodanjena je simbolička istina mitova i njihov ključni značaj za otkrivanje duhovnog identiteta čoveka. Suštinski principi individuacije i ličnog identiteta koji izražavaju ljudsku prirodu stalno i svuda su bili prisutni preko simbola zaogrnutih u mitske priče.

U tom smislu, mitske metafore predstavljaju delotvoran izraz složenosti, višeslojne i paradoksalne ljudske prirode (Pek 1994). Mitovi govore o mogućnostima pretvaranja ljudske prirode u suštinski identitet čoveka koji je božanski ili herojski. Tako je recimo „mit o heroju“ najupečatljiviji primer univerzalno prisutne teme preobražaja identiteta koji se nalazi u svim drevnim kulturama. Za proučavanje tog mita posebno je zaslužan Kembel koji je pokazao da je upravo heroj simbol androgine, jer heroj uvek u sebi na osnovu principa identiteta ujedinjuje muški i ženski polaritet (Campbell 1968).

U rečniku mitskog simbolizma nalazimo da je heroj po pravilu dete Sunca (koje je simbol vrhovnog muškog principa) i Meseca (simbola vrhovnog ženskog principa). Kako u mitološkoj, tako i kasnije u astrološkoj i alhemijskoj simbolici, muški aspekt Sunca predstavlja princip autoriteta, oca, znanja, svesti, racija, logosa, Reči (što su sve karakteristike koje savremena neuronauka pripisuje levoj hemisferi mozga). Nasuprot tome je ženski aspekt Meseca, koji simboliše majku, intuiciju, duševnost, osećanja i nadahnuće (te osobine neuronauka pripisuje desnoj hemisferi mozga). Rezultat spajanja obe hemisfere predstavlja androginu sintezu muškog i ženskog principa. U mitologiji se uvek ispostavlja da je heroj, koji ujedinjuje muški i ženski princip, androgino dete Sunca i Meseca.

Moderni razvoj ove mitske simbolike vodio je ka tome da je u psihologiji ideja androgine ostala u vezi sa integritetom ličnosti koja je u sebi uspeva da uravnoteži i čvrsto poveže svoj racionalni i emotivni deo.¹²¹ U postdženderizmu se, međutim, ovaj princip pomera na jedan potpuno drugi plan jer ostaje bez kontakta i sa prirodom, iz koje izrasta čovek, i sa duhovnim svetom.

Tako su, dakle, uticaji moderne tehnološke kulture doveli do potpune promene značenja i smisla ideje androgine. Otudivši se od duhovnog smisla simbolike, moderna kultura je dovela do potpunog

¹²¹ Prema rečima Peka, „očigledni zaključak je da možemo postati heroji jedino ako naučimo kako da koristimo obe strane, muški i ženski princip – zapravo levu i desnu hemisferu mozga. Ovo je nešto što je mali broj ljudi shvatio i naučio. (...) Ova integracija muževnosti i ženstvenosti se postiže veoma bolno. (...) Ali ako možemo proći kroz ovu borbu integracije (...) i mi možemo postati heroji“ (Pek 1994: 110).

preokreta u shvatanju identiteta čoveka, tj. onoga što je ostalo od ljudskog identiteta, nakon ustanovljenja posthumanog pogleda na svet i hiperrealnih simulakruma stvarnosti. Zbog toga se ponovo nameće teza da je takav ishod posledica materijalističkog pogleda na svet moderne civilizacije koji je povezan sa dominatorskim odnosnom čoveka prema ostatku sveta i koji izražava dubinski antagonizam moderne ljudske kulture prema prirodi.

Transhumanizam

Antagonizam prema prirodi doveo je savremeni svet do transhumanizma. Prema konceptu transhumanizma, koncept prirode je „nejasan“ i „problematičan“ s obzirom da sprečava napredak koji se ogleda u tehnološkom preobražaju čoveka. Vera u tehnološko poboljšanje ljudi zasniiva se na konceptu „humanog poboljšanja“ zbog kojeg transhumanisti kritikuju političke protivnike kao „biokonzervativce“ ili „bioludite“ aludirajući na antiindustrijalizacijski pokret koji se u XIX veku suprotstavljao da se manuelni rad ljudi zameni mašinama.

U toku je rasprava o tome da li transhumanizam treba smatrati oblikom filozofskog posthumanizma, s obzirom da ih objedinjuje futuristička vizija o novoj inteligentnijoj vrsti u koju treba da se preobrazu ljudska vrsta koja će da „nadraste“ sadašnje čovečanstvo. U tom smislu, transhumanizam ima „evolucionističku“ perspektivu koja uključuje i stvaranje inteligentnih životinjskih vrsta biološkim poboljšanjem težeci „posthumanoj budućnosti“ kao krajnjem cilju evolucije njenih učesnika. Na transhumanizam je takode uticala ideja o stvaranju inteligentnih veštačkih bića.¹²²

¹²² Kompjuterski naučnik Minski (Marvin Minsky) pisao je početkom šezdesetih godina o odnosu ljudske i veštačke inteligencije što je uticalo na naučnike, poput Moraveca (Hans Moravec) i Kurvejla (Raymond Kurzweil) koji su oscilovali između tehničkih pronalazaka i futurističkih spekulacija transhumanizma. Kurvejl je napisao nekoliko knjiga u kojima je ispitivao društveni uticaj tehnologije (*The Age of Spiritual Machines; The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*). Predvideo je u narednih petnaest godina eksponencijalni razvoj kompjuterskih mogućnosti, robotike i veštačkog prenatalnog razvoja. Izneo je šokantne ideje budućeg biotehnološkog poboljšanja koje će zauvek izbrisati granice između čoveka i mašine.

Kritičari ove ideje smatraju je „apokaliptičnom“ varijantom posthumanizma nasuprot „kulturnom posthumanizmu“ u humanističkim naukama i umetnosti. Kao kulturni fenomen, posthumanizam predstavlja izvor za preispitivanje odnosa ljudi i sve sofisticiranijih mašinskih uređaja. Transhumanizam nastoji da proširi identitet „autonomnog liberalnog subjekta“ na oblast posthumanog a sebe tumači kao logičan produžetak prosvetiteljskog humanizma. Naime, neki sekularni humanisti smatraju da transhumanizam potiče od humanističkog pokreta za slobodu mišljenja pokazujući da je fokusiranje na tehnološki put rešavanja ljudskih problema jedina razlika između glavne struje humanizma i transhumanizma. Kritičari, međutim, tvrde da transhumanizam napušta ciljeve prosvetiteljskog humanizma i progresivne politike, jer se ne bavi društvenim pitanjima pravde i reforme institucija, već narcistički teži za tehnološkom transcendencijom tela čoveka postigne izuzetne oblike postojanja.

Transhumanizam se prvenstveno bavi primenom tehnologija na individualno poboljšanje ljudskog tela, mada mnogi zastupnici transhumanizma zagovaraju primenu biotehnologije u redukovanoj bolesti, invaliditeta neuhranjenosti i siromaštva širom sveta. U transhumanizmu se traži kulturni potencijal za poboljšanje opštih uslova života, preko ostvarenja zakonskih i političkih „jednakosti“ kao tehnološkog eliminisanja mentalnih i fizičkih barijera. Transhumanistički filozofi smatraju da je ljudska težnja za poboljšanjem i progresom etički imperativ, ali ga ne traže u unutrašnjem usavršavanju i samoostvarivanju ličnosti, nego u tehnološkom „preobražaju“ individue. Na planu kolektivnog identiteta oni smatraju da je poželjno da čovečanstvo uđe u transhumanu fazu postojanja i da ljudi uspostave „kontrolu“ nad sopstvenom evolucijom. Prema njihovom mišljenju, prirodnu evoluciju treba zameniti planiranim promenama. Prema Kurcveju, eksponencijalno ubravanje tehnoloških inovacija u sledećih pedeset godina može doneti, ne samo radikalni tehnološki napredak nego i mogućnost „tehnološke singularnosti“ koja bi fundamentalno izmenila prirodu ljudskih bića (Kutrzweil 2005).

Mada te vrste promena mogu imati pozitivne efekte, krajnje je zabrinjavajuća njihova totalitarna dimenzija, kao i nepredvidive opasnosti koje može da nosi njihova ireverzibilna munjevitost. Zato se raspravlja o tome kako osigurati da se ove tehnologije koriste od-

govorno. Kritičari transhumanizma smatraju da su njegove vrednosti i pogled na svet etički sumnjivi i da urgiranje za njih, uprkos nepotpunosti ljudskog saznanja, može da bude kobno, posebno kada je reč o posledicama menjanja principa biologije. Transhumani ciljevi takođe ugrožavaju ljudske vrednosti, ne samo odvratanjem pažnje od kolektiva, već i ništenjem ideja ljudske prirode, humaniteta i morala. Prema Mekibenu (Bill McKibben), za ljude je moralno pogrešno da se mešaju u fundamentalne aspekte sebe i svoje dece i da pokušavaju da prevaziđu opšta ljudska ograničenja. Poboljšavanje sebe spoljašnjim manipulacijama umesto unutrašnjim trudom i „radom na sebi“ uklonilo bi neophodan kontekst za doživljaj da ljudski izbori imaju smisla. Možda ograničenja nisu nebitna i možda bi njihovo tehničko prevaziđenje oduzelo životu ljudi neku dimenziju smisla. S druge strane, oni koji poriču smisao ne mogu smatrati da nešto gube.

Postoji i mogućnost da tehnologije ne bi otklonile sve individualne i društvene izazove sa kojima se susreće ljudska vrsta. Osobe sa većim sposobnostima bi se nosile sa težim problemima a smisao bi nastavile da traže u dostizanju savršenstva. Transhumanisti uglavnom štite slobodan izbor u vezi s korišćenjem tehnologija ljudskog poboljšanja. Oni očekuju da (kao Amiša) uvek bude „humaniša“ koji će izabrati da ostanu humani i ne koriste H+ tehnologiju. Postoji i problem socioekonomskih posledica u društvima u kojima su izražene podele na bogate i siromašne. Neproporcionalna dostupnost h+ tehnologija bogatima bi još više povećavala jaz u odnosu na siromašne i stvorila „genetsku podelu“, tako da bi oni koji već imaju moć mogli da je imaju još više.

V Imanencija i transcendencija identiteta

Kontinuum i imanencija identiteta

Suprotstavljanje prirode i kulture predstavlja „antropološku konstantu“ modernog doba. Ona je postala polazište za konstituisanje paradigmatičkih koordinata pogleda na svet koji je u modernim društvenim naukama dostigao status zakonitosti. S obzirom na to, izgleda značajna mogućnost da se moderno shvatanje suprotstavljenosti prirode i kulture uporedi sa jednim drugačijim, premodernim pogledom na svet kakav postoji, na primer, u jednom indijanskom plemenu iz južnoameričke džungle. Taj primer se, zbog svog odnosa prema prirodi, može uzeti kao paradigmatičko stanovište drevnih kultura koje je moderni svet nazvao „primitivnim“. Njegova suština je u prepoznavanju suštinskih povezanosti između prirode i čoveka i način života u skladu s tim.

Sa ekspanzijom modernih vrednosti ovakav pristup je sve više potiskivan. Mada su moguće i premoderne civilizacije čije kulture nisu imale prožimajući odnos sa prirodnim okruženjem, ipak su najveće i najtrajnije kulture, poput kultura drevnog Istoka, sledile principe harmonije sa prirodom, kako unutrašnjom ljudskom prirodom, tako i sa spoljašnjim prirodnim okruženjem. Ovi principi su takođe bili uglavnom poštovani u malim zajednicama domorodačkih kultura. Osim toga, svest o važnosti propitivanja i prevrednovanja moderne opozicije kulture prema prirodi izražena je i kod mislilaca modernog društva. Od Rusoa, preko Getea i Ničea, mnogi savremeni mislioci bili su preteče ekoloških ideja pre nego što je nastala ekologija kao posebna disciplina za proučavanje okruženja. Izgleda da je ekološka misao sazrevala u pozadini uočljivih tokova naučno priznatih koncepata jer je ukazivala na protivrečnosti i slabosti modernog pogleda na svet.

Moderni paradoksi, utkani u naučni model saznanja i šireni imanentno globalizujućim tokovima modernosti, kao što su „iskorenjivanje“ i „refleksivnost“ (Gidens 1998: 68), proširili su se sa globalnim procesima na veći deo čovečanstva. S druge strane, na marginama zapadne filosofije otkrivali su se, naročito od filosofije Ničea, dubina i značaj mogućnosti drugačijeg pogleda na svet. Svest o tim mogućnostima narastala je zahvaljujući autorima koji su, u uslovima moderne kulture, uspeli da se izdignu iznad dominacije dominatorskog načina

mišljenja. Zahvaljujući njima, razvijala se svest o značaju potisnutih alternativa koje su postojale u različitim oblicima saznanja, iskustva, ili ukupnih pogleda na svet. One su u modernim kulturološkim klasifikacijama bile omalovažene kao ishodi zastarelih i primitivnih društava i kultura.

Procenjujane u odnosu na evolucionu model razvoja modernog društva, koji je bio shvaćen kao superioran model ljudskog razvoja, premoderne kulture su bile uhvaćene u zamku klasifikacija koje su onemogućavale – epistemološki, a i politički i ekonomski – izlazak iz nametnute hijerarhije vrednosti skrojene prema instrumentalističkim i materijalističkim interesima zapadnih društava. Vremenom je objavljeno dovoljno uvida, filozofskih, antropoloških i ostalih, o globalnoj uslovljenosti uspostavljenih hijerarhijskih modela interesima dominatorske elite. Ipak, to nije odlučujuće uticalo da se svest o tome proširi i postane dovoljno snažna da ostvari neke promene i u značajnijoj meri o sebi ostavi trag. U ranoj fazi istorije antropologije, uvidi antropologa, ne samo da nisu inspirisali nikakve promene, nego su bili podloga za sprovođenje dominacije. Tako su oštroumna zapažanja Levi-Strosa o globalnoj prirodi kolonijalnih odnosa, ostala u službi kolonizatora time što su doprinosila kategorizaciji modernog pogleda na svet kojem je ceo ostali svet bio podređen.

Interpretirajući Marksov *Prilog kritici političke ekonomije*, Bauman (Zygmunt Bauman) je na sledeći način opisao navedeni problem:

„(T)ek izdvajanje neke vrste kao ‘najviše’, dakle i ‘svrhovite’, pruža kriterijume za razlikovanje ‘višeg’ i ‘nižeg’ i za utvrđivanje pravca vremena i razvoja. Činjenica da jedan društveni oblik vlada nad drugima koji trenutno postoje i da prevladava druge koji su ranije postojali učvršćuje ga u ljudskoj svesti (...) anatomija ovog oblika koji je viši zbog same činjenice svog trijumfa, postaje ključ za anatomiju drugih oblika, koji su niži samom činjenicom svog ‘poraza’. Da bi razumeli ove druge oblike, ljudi formirani u okrilju ‘viših’ oblika (upravo oni po pravilu vrše analizu) razjašnjavaju ih pomoću kategorija stečenih iz iskustva sopstvenih oblika“ (Bauman 1984: 193).

To sagledavanje drugih kultura kroz prizmu kategorija po definiciji superiorne moderne civilizacije pridruženo je univerzalizaciji racionalistički shvaćene ljudske prirode i s njom povezane ideje o istorijskom progresu na evolutivnoj lestvici od nerazvijenih tradicionalnih kultura do moderne civilizacije. Sa preovladavanjem naučne racionalizacije, koja je od svega činila postvareni predmet proučavanja, razum se sve više saobražavao spoljašnjem svetu stvari bivajući sve udaljeniji od unutrašnje razboritosti i umne mudrosti. To je dovelo do promene značenja čoveka i sveta, odnosno, prirode i kulture koje ih predstavljaju. Tako je novovekovni evropski razvoj zapravo gumno misaono klatno mogućnosti u drugu krajnost od one u kojoj se ono nalazilo usled religijske institucionalizacije duhovnosti. „Hristijanizacija“ paganskih kultura koja je iz nje izvedena bila je produžetak održavanog privida iza kojeg se odigralo njihovo materijalistički orijentisano iskorišćavanje.

Naviknuti na „evropocentrične“ klasifikacije stvarnosti, ljudi uronjeni u njih moraju uložiti napor da prepoznaju poreklo koncepta čoveka, prirode, kulture itd. Oni uglavnom ne vide neposredno da univerzalizacija ovih pojmova počiva na prethodno hijerarhizovanim obrascima vrednosti upletenim u mrežu interesa dominacije. Zbog toga im može delovati iznenađujuće susretanje sa potpuno drugačijim pogledima i iz njih izvedenim načinima života.

Jedno takvo, drugačije stanovište, koje se tiče i odnosa između prirode i kulture, iznela je sedamdesetih godina dvadesetog veka Džin Lidlof (Jean Liedloff), pokušavajući da ga rastumači i približi zapadnoj kulturi. Ona je to stanovište nazvala „konceptom kontinuma“ (Liedloff 2001). Do tog koncepta Lidlof nije došla tendencioznim upuštanjem u antropološka istraživanja sa određenim teorijskim planom, već sticajem životnih okolnosti. Za razliku od antropologa koji su kao poslanici civilizacije išli da proučavaju „primitivna i divlja plemena“ da bi svojim nalazima potvrdili akademske okvire naučne taksonomije, ona je tamo otišla iz ličnih razloga. Njeno traganje za unutrašnjom harmonijom i osećajem da je „sve-kako-treba“ idejno je blisko sa „sferom Realnog“ za koju Lakan kaže da je prisutna u najranijoj fazi života.

Nakon dugogodišnjeg zajedničkog života sa narodom Jekane, skrivenim od tokova civilizacije u dubinama južnoameričke prašume, Lidlof je na osnovu refleksija o uvidima koje je tamo stekla, došla do otkrića „pojma kontinuuma“ kao suštinskog principa života. Nakon povratka u moderan svet, ona je tokom trideset godina savetodavne prakse povezane sa podizanjem dece imala priliku da potvrđuje delotvornost ovog koncepta. Opređenije za taj vid delovanja treba povezati sa implikacijama teorije Dinerstin da preobražaj čovečanstva treba početi od malih nogu.

Sušтина koncepta kontinuuma jeste shvatanje da postoji kontinuum između prirode i kulture, što je za moderni način razmišljanja potpuno neuobičajen pristup. Moderno stanovište je jasno izrazila psihoanaliza – naime, Frojd je na osnovu posmatranja utvrdio da problemi identiteta modernih individua nastaju na osnovu suprotstavljanja prirode i kulture. Suprotstavljajući odnos prirode i kulture Frojd je, međutim, shvatio kao nužan i neizbežan. Nasuprot tome, zapažanja Džin Lidlof su dokazala mogućnost da *kultura ne znači nižno diskontinuitet čoveka i prirode*, da otuđenje ljudske prirode od prirode uopšte nije jedini mogući oblik postojanja.

Na primerima iz života naroda Jekane, vidimo da njihov potpuno različit odnos prema svetu proističe iz prihvatanja svega što im donosi „stvarnost“. Mada je verovatno da su ovog svog doživljaja prihvatanja njegovi nosioci zapravo nesvesni, pokazuje se da on do te mere određuje odnos prema svetu da može izgledati kao da je reč o potpuno različitim svetovima (tzv. „primitivnom“ i „modernom“). Tako je, na primer, odnos prema radu, Indijanaca i modernih ljudi, (avanturista koji su se našli u situaciji da im Indijanci pomažu u prenošenju kanua) bio dijametralno suprotan:

„Svi smo radili isti posao, ulagali napor, doživljavali bol. Svi smo bili u istom položaju, osim što smo mi, zahvaljujući svom obrazovanju i vaspitanju, verovali da se takav splet okolnosti neosporno nalazi nisko na lestvici blagostanja i nismo uopšte bili svesni da se možemo prema njemu odnositi drugačije. S druge strane, podjednako nesvesni da vrše izbor, Indijanci su bili veoma veselog raspoloženja i bučno su uživali u druženju (...) Svaki učinjeni korak za njih je bila mala pobeda“ (Lidlof 2001: 17).

Iz stava Indijanaca, prema kojem oni nisu uopšte pravili razliku između obavljanja posla i drugih načina da provode vreme, proisticalo je njihovo, kako je Lidlof najpre smatrala, nelogično ponašanje, koje se ogledalo u tome da se uopšte nisu trudili da nađu načine da sebi neki posao učine bržim i lakšim. Pošto su fizičku aktivnost doživljavali kao rekreaciju, sa stanovišta individualnog blagostanja njima nije ni bilo stalo da unaprede odnos prema radu. U stvari, Lidlof je shvatila da oni uopšte nisu imali pojam rada sličan zapadnom. Postojale su reči za svaku pojedinačnu aktivnost koja bi se pod taj pojam mogla podvesti, ali reč za opšti pojam rada nije postojala (Ibid.: 21). Isto tako, među njima nije postojao nikakav takmičarski grč za koji je autorka kasnije shvatila da joj je uništavao smisao zajedničkog obavljanja posla „tako da iskonski osećaj zadovoljstva pri udruživanju sopstvene životne energije sa energijom drugih ljudi nije uopšte dobijao priliku da se pojavi“ (Ibid.: 24).

Odnos Indijanaca prema svemu, pa i prema samoj autorki, naveo ju je da osvesti i dovede u pitanje neke stavove koji su bili duboko ugrađeni u ono što se u modernom društvu prihvata kao datost. Kasnije je preispitala neke ideje koje je podrazumevala i smatrala za „zdravorazumske istine“, kao što su na primer stavovi: „Napredak je nešto dobro“, „Čovek mora odrediti pravila igre po kojima će živeti“, „Dete pripada roditeljima“, „Prijatnije je izležavati se nego raditi“ (Ibid.: 25).

Izvor ovog toliko različitog doživljaja sveta Lidlof je objasnila antropološkim faktorom koji se nalazi u sasvim različitom pristupu novorođenčetu. To je ilustrovano njenim tekstom u kojem kaže da je o iskustvima s Indijancima počela da razmišlja sistematičnije tek kada je bila pozvana da za jedan čuveni časopis objasni svoju izjavu da se stidela da prizna Indijankama da u svetu iz kojeg ona dolazi „žene sebe ne smatraju sposobnim da podižu svoju decu dok ne pročitaju uputstva u knjizi koju je napisao neki nepoznati muškarac“ (Ibid.: 26). Kada je svoja iskustva i zapažanja obuhvatila u jednu teorijsku celinu, ona je obrnula smer posmatranja, tako da je sada posmatrala svoje zapadne sugrađane prema znacima poremećenosti i odstupanja od prirodnog ponašanja.

Prepoznajući „evolutivno poreklo ljudskih očekivanja i težnji“, došla je do zaključka zašto su njeni „prijatelji u divljini mnogo srećniji nego ljudi koji žive u civilizaciji“ (Ibid.: 26) i da bi to potvrdila upustila se ponovo u ekspediciju koja je ovaj put bila planirano prikupljanje dokaznog materijala. Fokus je bio na prilagođenosti kulture ovih Indijanaca njihovoj prirodi. Rezultirajući *koncept kontinuuma* rasvetlio je ponašanje Indijanaca učinivši ga ne samo razumljivim nego i predvidivim“ (Ibid.: 27).

Na osnovu koncepta kontinuuma Lidolf je zaključila da odnos prema tek rođenom detetu fundamentalno određuje obrazac kasnijeg shvatanja života. Suština je u tome da se evolutivni proces tokom dugog vremena tako ustrojio da se odmah po rođenju potomstvo takoreći „programira znanjem“ o tome šta znači svet.

„(U) prvim porukama po rođenju koje detetu dolaze preko čula, sadržana je apsolutnost, neodređen utisak o stanju stvari, koji se ne može dovesti u vezu ni sa čim drugim osim s detetovim urođenim očekivanjima“ (Ibid.: 46).

To objašnjava razlike koje postoje između „primitivnog“ i „modernog“ stanja povezanosti sa svetom, odnosno osećanja ispunjenosti i zadovoljstva u kasnijem doživljaju sveta.

„Oni delovi psihobiološke strukture deteta koji su se prvi razvili, zapravo najviše oblikuju njegov pogled na svet. Ono što beba oseća pre nego što postane sposobna da razmišlja u ogromnoj meri određuje o čemu će razmišljati kada misao postane moguća“ (Ibid.: 46).

U modernom društvu ovaj doživljaj sveta određen je prepunštanjem bebe nakon rođenja izolaciji. U modernim porodilištima dete se odmah odvaja od majke, a i kasnije se obično dešava da ima priliku da bude u bliskom kontaktu sa njom samo kada je gladno i uneređeno. Lidolf tvrdi da se ovaj prvobitni doživljaj urezuje kao „kod“ u nesvesno, kao formatiranje uma na osnovu kojeg dete kasnije uglavnom obraća pažnju samo na slično kodirane događaje izvan sebe sa kojima povezuje „celinu“ sveta koju pre rođenja nije poznavalo. Tako se razvija nešto kao „čulo kontinuuma“ koje služi tome da jedinku pripremi na prilagođavanje sredini.

Poznato je da u slučajevima kada su životinje odgajile ljudsku „maladunčad“, kasnije nije bilo moguće da se ova bića prilagode na ljudski način života. Kao da su zaista ta deca postajala iste vrste kao njihovi životinjski odgojitelji. Očekivanje da se ona saobraze uobičajenim ljudskim principima življenja, nakon što su bila pronađena i dovedena u uslove civilizovane kulture, njima su donosila samo ogromne patnje, a rezultat je bio nesposobnost da svoju životinjsku kulturu preobrazu u ljudsku. Ogroman stres i muke koje su doživljavali uglavnom je prekidalalo njihovo rano umiranje koje je i samo bilo pokazatelj onoga što je Lidlof formulisala u tezi da:

„kultura, pošto se jednom nauči, u velikoj meri predstavlja sastavni deo karaktera pojedinca ljudske vrste. Rezultat naše evolucije je očekivanje da se ponašamo u skladu sa ponašanjem vrste, a pravila ponašanja (...) pošto se usvoje, postaju neodvojivi deo naše ličnosti“ (Ibid.: 49).

Na osnovu toga se vidi u kojoj je meri početno životno iskustvo odlučujuće značajno za naš identitet kao i za ono što ćemo kasnije u životu postati. Pri pokušajima kasnijeg prilagođavanja drugačijim okolnostima ljudska vrsta pokazuje veći stres od životinjskih vrsta, tvrdi Lidlof. Mada je moguće da je toliki stres prouzrokovan očekivanjima koja su nesumnjivo daleko veća nego što su očekivanja kod životinja. Bilo da je jedinka prvobitno kodirana kao životinja, ili kao čovek, to prvobitno iskustvo podrazumeva da kontinuum daje datoj jedinki sve što joj je potrebno da se prilagodi „stvarnosti“, tj. onome što je prvobitno shvatila da je „život“. To znači da „kontinuum“ ne predviđa mogućnost kasnijeg prilagođavanja nekoj neočekivanoj drastičnoj promeni. Psihobiološki receptor nastupa sa ogromnim potencijalom, ali se ubrzo podešava na određeni raspon (Ibid.: 50). Nakon prvobitnog „kodiranja“ koje nastaje na osnovu ideje šta je to što je potrebno za život, učenje počinje da funkcioniše selektivno i asocijativno.

S tog stanovišta, moći koje nazivamo „natprirodnim“ u stvari su sposobnosti koje ljudi potencijalno imaju, ali ih nervni sistem obično odbacuje kao nepotrebne pri selekciji osobina potrebnih za život. Ponekad je moguće doći do tih osobina svesnim vežbanjem savladavši prethodno prvobitni program selekcije, koji je učitao posredstvom „čula kontinuum“, a ponekad se to dešava „samo od sebe“ u graničnim situacijama velikog emotivnog naboja.

Zahvaljujući intelektu, čovek je obezbedio sebi veću stabilnost u odnosu na čudljivost okruženja. Međutim, negativno usmereni intelekt predstavlja veliku opasnost. Zbog toga je glavni cilj filosofije kontinuuma da od intelekta načini spretnog slugu, umesto da ostane nespretni gospodar.

„Negativnosti prouzrokuju poremećaje, jer prirodni potencijal mozga se može oštetiti pritiscima koje na njega vrši izvitoperena ličnost“ (Ibid.: 54).

Kao što je pokazala psihoanaliza, izvitoperenje ličnosti prouzrokovano je pogrešnim odnosom prema detetu u prvobitnim fazama razvoja. Tako se značaj odgajanja dece pokazuje u sasvim živopisnoj formi na osnovu koje uvidamo da ključ za društvene probleme može da bude vaspitanje. To vodi do pitanja vaspitanja onih koji će kasnije i sami vaspitavati novi podmladak. O važnosti toga je još u osamnaestom veku razmišljao Ruso (Jean-Jacque Rousseau). On je intuitivno shvatio posledice koje će modernost sa sobom doneti.

Kada je u *Raspravi o nejednakosti*¹²³ tvrdio da je civilizacija lišila ljude njihove prirodne slobode, Ruso je upozoravao na cenu civilizacije koja se odnosi na suštinske vrednosti čoveka – slobodu i individualnost (Ruso 1978). Moderni ljudi su podsticani da razmišljaju o svetu kao o naprednom, poredeći ga sa ranijim epohama, upravo u pogledu slobode i individualnosti. No, ukoliko bi se ova značenja pojmovna uporedila s rusooovskim otkrila bi se njihova oksimoronska priroda. Moderan pogled na svet polazi od uverenja da su se zahvaljujući civilizaciji ljudi oslobodili stega prirodne nužnosti i zajednice, ne uzimajući u obzir da, za razliku od premodernih ljudi koji su vrednosti i sreću tražili u sebi, moderni ljudi obično žive „van sebe“ i uglavnom zavise od mišljenja i autoriteta drugih. Ruso je smatrao da je civilizacija¹²⁴ pokvarila ljude u moralnom smislu. Prema njemu, prirodno moralno stanje čoveka je *saosećajnost*, dok je civilizacija stvorila mnoge okrutne, sebične i krvožedne ljude. U tom smislu, sve što se smatra modernim progresom: urbanizacija, tehnologija, nauka i sl., ima za posledicu moralno degradiranje čovečanstva (Ruso 1993).

¹²³ To delo, *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inegalite parmi les hommes*, potiče iz 1755.

¹²⁴ Što je bilo 1750, kada je napisao *Discours sur les Sciences et les Art*.

Tvrđnja da je to preterivanje treba da uzme u obzir dramatično stanje do kojeg je doveo odnos moderne civilizacije prema prirodnom okruženju, a takođe i društvenu situaciju, ratove i milione gladnih. Progres je uništio nekadašnji način života u kojem su ovi ljudi znali šta im je potrebno za opstanak, dok sada izgleda niko nije u stanju da im u tome pomogne. Zbog toga, koncept kontinuuma i druge ideje rusooovskog senzibiliteta, treba da podsete na neophodnost preobražaja pogleda na svet u cilju rešavanja problematičnih bolesti civilizacije. Ničeov apokaliptični poziv na prevrednovanje ostao je izvan praktičnih tokova koji bi ove ideje usmerili na preobražaj civilizacije, osim ukoliko to nije bilo u cilju potvrđivanja dominatorskog pogleda na svet.

S obzirom da mogućnost harmoničnog preobražaja zapravo nije razmatrana na takav način da bi se zaista mogla otkriti i ostvariti neka važna rešenja, nastaje sve veća opasnost da se zakasni sa odgovarajućim globalnim promenama. Rešenje koje je Ruso tražio u vaspitanju (Ruso 1989) potvrđeno je i dopunjeno konceptom kontinuuma. Međutim, sadašnja društvena situacija, posebno u pogledu obrazovanja, daleko je od toga da ima svest o koristi otkrića ideje kontinuuma. Obeshrabrujuće je što na akademskom nivou teorija kontinuuma nije nikada ni postavljena kao antropološka tema.

Jedino je ekofeminizam izrazio kritiku koja je idejno bliska tome. Plamvud (Val Plumwood) je istakla ključnu ulogu „teze diskontinuiteta“ koja se odnosi na to da je priroda definisana kao nešto strano, neprijateljsko i manje vredno, tako da identitet čoveka može samo slučajno da bude u vzci sa sferom prirode. Budući da su kao specifično ljudske osobine čovečanstva uzete „muške“ osobine: racionalnost, sloboda i transcendencija u odnosu na tome suprotnu prirodu, humanost je definisana kao suprotnost, kako prirode, tako i žene (Plumwood 1991). Međutim, ni ova ekofeministička teza diskontinuiteta nije imala nikakvih naznaka poznavanja koncepta kontinuuma. Štaviše, od kako je sedamdesetih godina dvadesetog veka objavljen koncept kontinuuma, u antropološkim teorijama nije ostalo nikakvog приметnog traga o njemu. Razlog nije u tome što koncept kontinuuma nema teorijsku relevanciju, nego je utvrđeni obrazac samoreprodukcovanja društvenih struktura takav da one sputavaju predstave koje mogu da vode do preobražaja pogleda na svet.

Neki teoretičari, kao što je u sociologiji Burdije, na primer, konstatovali su ovo stanje, ali su oni najčešće bili preokupirani sopstvenim konstrukcijama i njihovom razvijanju u terminološki stručno hermetičnom kodu zbog čega su ove teorije ostale nedostupne širem saznanju. Tako je, dakle, i u tim stvarima prisutna kriza identifikatorskog modela modernog društva i zahvaljujući njima se perpetuira. Kistorijades je smatrao da se krah unutrašnje logike sistema još uvek ne vidi jer sistem nastavlja dalje izvlačeći koristi iz ranije proizvedenih modela identifikacije. Međutim, tome se može dodati i to da sistem počiva možda na „ničim izazvanoj“ potrebi za ispravnosću svih onih zanesenjaka koji intuitivno osećaju da ideja Čoveka ima mnogo veću težinu od svih loših primera spoljašnje stvarnosti.

Koncept kontinuuma nije uostalom ni nastao u okviru akademske antropološke sredine već je, za razliku od uobičajenog teorijskog antropološkog pohoda na primitivne kulture, ovaj pristup imao obrnutu intenciju – da u nepomučenom odnosu prema životu iskusi egzistenciju. Otuda je tako neposredno, iz perspektive jedne „necivilizovane“ kulture, mogao da osvetli životni nedostatak moderne civilizacije, nedostatak koji nastaje pri inicijalnom dolasku individue na ovaj svet.

U međuvremenu, u nauci se nezavisno od toga odvijalo ukazivanje na probleme i slabosti moderne civilizacije. Među društvenim teoretičarima, a prvenstveno među antropolozima, postalo je aktuelno pitanje usklađivanja sa opštim nivoom globalne svesti koji je značio promenu odnosa prema drugačijim pojavama i kulturama i prema „drugom“ uopšte. Međutim, pošto ostaje prostora da se kritika shvati kao manirizam ritualizovanog iskustva podložnog alteraciji, ona ostaje podložna kontroli sistema koji omogućava bezbednost postojećih društvenih struktura.

U takvom sklopu događaja bivaju ignorisane ideje koje izgledaju tako kao da bi se i bez posredovanja institucija mogle primeniti. U stvari, možda upravo mogućnost zaobilazjenja institucija sistema i čini da pogledi na svet, kao što je ovaj koji izražava stanovište kontinuuma, budu ignorisani od strane kritike. Obećavajuća jednostavnost teorije kontinuuma ne dolazi u razmatranje prosto zato što je pogled toliko različit u odnosu na oveštale *deja vu* teorije koje u sličnim kon-

ceptualnim registrima bez mnogo duha razvijaju svoje diskurse većito izbegavajući suštinu. Međutim, na polju svakodnevne prakse potvrđuje se njena delotvornost, mada ona za mnoge još uvek ostaje nevidljiva.

Ovde je upravo reč o tome da se osvetle one ideje koje prenose osobe koje su svesne neophodnosti preobražaja identiteta koji pretpostavlja promenu odnosa čoveka prema sebi i svetu i koji zahteva promenu pogleda na svet. Pogled koje je iznela Džin Lidlof u skladu je sa doživljajem prirode (i prirodnog načina života čija je fundamentalna crta odgovarajuće odgajanje dece) koji imaju mnogi ljudi koji ne dolaze iz krugova naučnika. To što neko ne spada među njih, nije presudno za smisao i značaj onoga o čemu govori. Ima takođe primera onih koji su se bez obzira na naučnu etabliranost okrenuli (r)evolucionarnoj orijentaciji. Primer *par excellence* je Leng (Laing), čija *Politika doživljaja* (1977) predstavlja psihološki oblik suštinski antropološke problematike čija je klasifikacija marginalizovana. Takođe treba imati u vidu produbljene uvide Dinerstin o odnosima između polova, kao i ostale slične uvide koji imaju tendenciju da mobilišu ljude na promenu, da ih pokrenu da počnu da razmišljaju o tome. Jer, odgajanje novih pokolenja je spor proces, tako da je pitanje da li će, u ubrzavajućem odvijanju događaja koji ne idu u istom pravcu, biti vremena da do potrebnih promena dođe da bi se dočekalo sazrevanje nekih ljudskih plodova preobražaja.

Suštinski otežavajuća okolnost je otpor koji proizlazi iz utvrđenog pogleda na svet po kojem je, s obzirom na okolnosti, teško stvoriti uslove potrebne za sasvim drugačiji pristup životu nego što je onaj koji reprodukuje tehnološka civilizacija. Međutim, čak i u okviru nje postoje mnogi inspirativni oblici mišljenja pojedinaca i kolektiva koje nekako treba povezati da bi se od njihovog spleta moglo napraviti uže koje predstavlja metaforu ili simbol mogućnosti čovekovog uspinjanja na viši nivo evolucije. Ova evolucija bi, po mnogim pokazateljima, trebalo da postane duhovna i, u tom smislu, treba naročito obratiti pažnju na, u nauci zapostavljenu i odbačenu, mogućnost dijaloga sa odgovarajućim duhovnim ljudskim potrebama.

Transcendencija, ličnost i drugi

Suprotstavljanje čoveka i sveta uticalo je na to da se dovede u pitanje klasična ideja čoveka kao mikrokosmosa koji je odraz sveta kao makrokosmosa. Shvatanjem sebe kao bića koje stoji nasuprot celini sveta, čovek je redukovao, najpre svet, a onda i sebe, na fizičku ravan konačne stvarnosti. Ovo suprotstavljanje je dovelo do izostavljanja ideje transcendencije, odnosno, ono što je ostalo od te ideje razvijalo se u više pravaca. Tako je, naizgled paradoksalno, jedan od pravaca razvoja ideje transcendencije bio krajnje materijalistički.

Istorija transhumanizma, na primer, sadrži izvesne transcendentne impulse, poput onih koji su bili izraženi u mitskom traganju za besmrtnošću (Ep o Gilgamešu), kao i u istorijskim potragama za *fontanom mladosti*, *eliksirom života* i drugim pokušajima da se odloži starenje i smrt. Isti ti koreni transhumanističke filosofije postojali su u humanizmu renesanse i prosvetiteljstva. Na različite načine o tehnologiji ovekovečenja govorili su i maštali Mirandola (Pico della Mirandola), Kondors (Marquis de Condorset) i Franklin (Benjamin Franklin). Posle Darvina (Charles Darwin) data verzija čovečanstva je počela da se posmatra kao rana faza u evoluciji. Međutim, Niče, na primer, nije smatran pretečom transhumanizma, i pored svoje egzaltacije „natčovekom“, zato što je on isticao samoostvarenje a ne tehnološki preobražaj.

Duhovno shvaćena ideja transcendencije daje poseban značaj ljudskom postojanju jer upućuje na pitanje mogućnosti odnosa čoveka prema onostranoj metafizičkoj stvarnosti koja je s one strane materijalnog sveta i nas u njemu. Problem sumnje u „stvarnu“ mogućnosti takvog odnosa doveo je do tumačenja onostranosti kao pukog transponovanja stvarnosti ovoga sveta i metaforizacije prirodnih ljudskih vrednosti. To tumačenje je oblikovano posredstvom modernog ateističkog humanizma čiji je materijalistički pogled na svet odbacio onostrano u ime „autentične ljudske prirode“.

U svakom slučaju, bilo da je čovek shvaćen teistički ili ateistički, problem njegove posebnosti je nastavio da se određuje s obzirom na mogućnost transcendencije. Kao što je pokazao Kolakovski, sumirajući ljudski, vremenski i istorijski karakter svih vrednosti

dvadesetovekovne filosofije, marksizam, atcistički egzistencijalizam i scijentizam isključuju mogućnost onostranih odnosa bića u svetu. Na različite načine, marksizam, psihoanaliza, pozitivističke filosofije i egzistencijalna filosofija doprineli su širenju shvatanja vrednosti kao ljudskih tvorevina. One su, pak, u isto vreme dok su širile uverenje da je Apsolut mistifikacija, preuzimale moć religioznih simbola, kao vrednosnih sredstava za interpretiranje skrivene suštine sveta (Kolakovski 1980).

Uprkos tome, mišljenje je nastavilo da se stalno suočava sa metafizičkom dimenzijom koja se manifestovala u različitim pitanjima čoveka o krajnjem smislu postojanja. To je slučaj sa misterijom „sopstva“ i svega ostalog što ne dozvoljava da bude do kraja objektivizovano. To se odnosi i na doživljaj subjektivnosti drugog koji, kako je mislio Levinas, vodi doživljaju sopstvene egzistencije kao „odnosa prema drugom“, odnosno, „Drugom“ u smislu „apsolutnog drugog“ koji je istovremeno imanentan i transcendentan (Levinas 1995).

Na sličan način, središnji problem hrišćanske filozofske antropologije bio je problem transcencije ljudske ličnosti kroz otvorenost za odnos sa božanskim „Ti“. U istoriji hrišćanskog mišljenja ovaj tradicionalni problem se zasnivao na otkrovenju da je čovek stvoren po slici Božijoj. Istraživanje onoga što u čoveku omogućava ovu sličnost, bila je tema hrišćanskih mislilaca koji su u tome otkrivali poreklo i izvor čoveka koji omogućava njegov odnos sa Bogom.

Tako je čovekovu ličnost moguće istraživati iz perspektive njenog odnosa prema transcendentnoj stvarnosti koja konstituiše horizont čoveka kao bića u univerzumu. Javorski (Marian Jaworski) je, na primer, smatrao da se identifikovanje transcendentne stvarnosti sa Bogom kao Ličnošću ostvaruje traženjem odgovora na pitanje da li je čovekova ličnost otvorena za Boga kao Ličnost, tj. da li je Bog kao Ličnost utisnut u suštinu čovekove ličnosti? Ukoliko je, kao što je smatrao Javorski, karakteristično svojstvo ljudskog postojanja konstituisano transcencijom, to bi moglo da znači da se onostranost otkriva ljudskoj svesti u njenom otvaranju za onostranost. Otuda čovek nikada nije samo ono što je na fizičkom planu, nego je takođe i „s one strane“ (Jaworsky 1994).

Postoje različiti vidovi iskustva koji otkrivaju strukturu doživljaja ličnosti čovjeka. Postoje takođe različita metodološka proučavanja na osnovu kojih se izvodi koncept iskustva kao veze između fenomenologije, antropologije i metafizike. Iskustvo se prema tom konceptu ne shvata, ni kao subjektivno, niti u okviru transcendentalne filosofije subjekta, već realistički, tako da ono postaje osnova za realističko shvatanje sveta. U svojoj neposrednosti, iskustvo ukazuje, s jedne strane, na objekte koji transcendiraju svest a, s druge strane, na realnost konkretnog subjekta. Ovo postaje posebno jasno kada je reč o iskustvu odgovornosti jer teorije koje redukuju ličnost na mnoštvo doživljenih iskustava ne mogu da objasne ontičke osnove odgovornosti. Odgovornost je moguće uspostaviti samo na osnovu shvatanja čoveka, a pre svega njegove duše i ličnosti, kao realne supstance koja traje kroz vreme sa posebno karakterističnim oblikom (Ingarten 1983).

Na osnovu toga, kao i zato što su ostala teorijska objašnjenja daleko problematičnija, Javorski predlaže konstruisanje principa realističke antropologije i metafizike. Fenomenološka objašnjenja se, na primer, na kraju oslanjaju na metafizička (tj. transfenomenološka) pitanja, koja se tiču konkretnog bića, jer sama fenomenološka procedura ne omogućava apsolutni temelj onoga što je dato iskustvu. U stvari, konkretna stvarnost data iskustvu usmerava nas ka drugoj stvarnosti kao njenom utemeljenju. Tako postaje jasno da je poreklo metafizičkih pitanja u ljudskoj prirodi, a na osnovu istraživanja ljudske prirode nagovešten je empirijski osnov apstraktnih razmatranja. Tako se u ljudskoj prirodi pronalazi nov osnov metafizike koji je različit od osnova egzaktne nauke.

Hrišćanski mislioci su razmatrali transcendentnu perspektivu identiteta čoveka koja podrazumeva aristotelovsko tumačenje ličnosti. Prema njemu, konkretno biće čoveka konstituisano je na osnovu oblika i individualnosti koja tek omogućava da se čovek razlikuje od stvari. Individualnost predstavlja jedinstvo oblika, strukture i funkcije, na osnovu živog unutrašnjeg središta. Kroz unutrašnju sferu čovek se nalazi u sebi gde ima sopstveni svet i različite vrednosti od onih koje su karakteristične za vrstu. Na osnovu lične unutrašnjosti koja predstavlja „samosvest“ i „dubinu volje“ u delovanju i stvaranju, Aristotel je i razlikovao ljudsko biće od životinje. Prema njegovom mišljenju, prava svesnost i volja javljaju samo tamo gde opažanje ima znače-

nje i smisao. Međutim, Aristotel nije uočio razliku između unutrašnje suštine ličnosti i njene spoljašnje pojave (*person* vs. *personality*). Shvatanje da je pojavna strana ličnosti (*personality*), jedna dimenzija ljudskog ega, predstavlja proizvod savremenog mišljenja.

S druge strane, kako je istakao Javorski, ličnost se ne može zamisliti kao apsolutna, jer bi se time zanemarila njena konačnost, a konačnost je neizostavno svojstvo ličnosti na osnovu koje ona živi konkretno i može da o sebi odgovorno odlučuje. Na taj način, ličnost se „samoodređuje“ kao sebi pripadajuća. Prema Javorskom, svako „ja hoću“ podrazumeva „strukturalno samopripadanje“. Svrha ličnosti je u njoj samoj, što znači da je niko drugi ne može predstavljati, ni posedovati. Tako je, u pogledu svog sopstva, ličnost nesaopštiva drugima (Jaworsky 1994).

U samoj ljudskoj prirodi, smatra Javorski, postoji nešto što konstituiše „horizont odnosa“ ličnosti prema onostranom. Mada je ličnost u konkretnom postojanju upućena na materijalni svet, on je u suštini ne dotiče, što je platonističko određenje koje je preuzeo Avgustin. Iako se u svetu duše problem usložnjava, ipak je ličnost, koja je središte duše, suštinski povezana sa idejama Istinitog, Dobrog i Lepog, dakle, sa Bogom.

U istom smislu je razmišljao Gabrijel Marsel (Gabriel Marcel) kada je otkrivao povezanost čovekovih duhovnih dela sa apsolutom transcendentne stvarnosti. Degradiranje transcencije u modernoj filozofiji on je objasnio objektivizacijom iskustva, kojom je izostavljeno značenje tradicionalne distinkcije između imanentnog i transcendentnog, koje ne ističe horizontalno „zalaženje s one strane“, nego vertikalno transcendovanje ka uzvišenom (tj. trans-ascenciju). To ne znači „transcendovanje iskustva“, nego „iskustvo transcencije kao takve“. Da bi svet imao smisla mora postojati takva mogućnost, iako se iskustvo transcencije ne može objektivizovati a samim tim ni razumeti (Marsel 1951: 46).

Problemi modernog sveta povezani su sa ovim gubljenjem smisla za mistiku koju čoveku pruža onostranost. Da bi se razumelo transcendentno iskustvo ličnosti, odnosno, odnos prema onostranom, potrebno je da se, između ostalog, razumeju međuljudski odnosi koje

osoba ostvaruje u svom životu. Objektivizujuće tumačenje ličnosti ima za posledicu uverenje da se međuljudski odnosi transponuju u odnos prema onostranom a to vodi u negaciju Boga u ime čoveka. To je prisutno kod autora koji, poput Sartra, Merlo-Pontija i Ničea, svoju misao zasnivaju na uverenju da ličnosti ne treba Bog da bi vladala sobom.

Pitanje osnove i mogućnosti odnosa kao takvog, uključuje i odnose ličnosti sa drugim ličnostima. Tu spada i mogućnost postojanja osobe s obzirom na njenu zavisnost od druge osobe kao „odvojene“ i „nezavisne“ od nje. Oblik u kojem se osoba uvek pojavljuje, „Ja“, određuje se u odnosu na „Ti“ druge osobe. Sa stanovišta egzistencijalističke fenomenologije, postoji upitanost nad time da li je „koegzistencija“ konstitutivni aspekt mogućnosti da se „bude čovek“, ili je posledica činjenice da drugi čovek ne postoji ako ne postoji svest i znanje o njemu.

Kod Sartra je doživljaj međuljudskih odnosa zasnovan na odvratnosti i mržnji. Moguće je, međutim, da odnos prema drugoj osobi ne znači poništenje njene subjektivnosti i njeno redukovanje na kategoriju objekta. Sve zavisi od polaznog verovanja. Ja, kao Sopstvo, ostavljam drugom njegov egzistencijalni prostor u uverenju da drugi ima svoj smisao i svrhu. Ukoliko verujem da mi je svaka osoba sudbinski upućena, tada za mene, iz pozicije zainteresovanog i aktivnog subjekta koji postaje „Ja“ ili „Sopstvo“, druga osoba ima poziciju „Ti“. Ovim odnosom u „ja“ nastaje unutrašnja promena, „ja“ se otvara da bi se pokazalo. Marselova ideja je da odnos postaje kompletan kada se isti tip otvaranja dogodi i sa druge strane; samo tada može da započne sudbina osobe i da se potpuno ostvari ličnost.

Tako da, iako osoba ne nastaje iz odnosa, s obzirom da istinski *susret* s drugim nije nužan, tek u tom odnosu između „Ja“ i „Ti“ ljudska ličnost zadobija svoje potpuno značenje. U tom smislu jeste „ontološka činjenica“ da osoba po svojoj suštini ne postoji kao „jedinstveno biće“, jer je čovek „biće dijaloga“. Otuda se duhovni život u suštini ostvaruje kroz „razgovor“ na osnovu kojeg je moguć susret jedne osobe sa drugom.

Slični pogledi izneti su i u Buberovoj (Martin Buber) filosofiji susreta, kao i u Hajdegerovoj filosofiji koja doživljaj samoće smatra mogućim samo na osnovu primarnosti odnosa zajedništva. Mogućnost usamljenosti, kao nesretanja druge osobe, zavisi od strukture mog postojanja kroz odnos. Mogućnost da se ne sretnem s drugim implicira veću fundamentalnost zajednice, dok problem izvire iz samog načina koegzistencije. Tako semantička analiza značenja grčkog termina *proson* (osoba/ličnost) i istraživanje geneze „ja“, vodi do istog. „Osoba“ je oblik usmeren na drugog. Tako se pravo značenje „ja“ shvata tek u odnosu na „ti“, a osoba ne postoji kao zasebna jedinka nego zavisi od drugih osoba.

Struktura ličnosti, koja je zasnovana na odnosu s drugim, shvata se ne samo kroz analizu iskustva međusobnih ličnih odnosa, nego i preko pitanja o izvoru ličnosti. Ovo pitanje upućuje na odnos ličnosti prema transcendentnom Apsolutnom „Ti“. Ukoliko osoba znači „biti samom sobom“ i „biti u odnosu“, „ja“ ne bi bilo potpuno kad ne bi bilo odnosa kao osnove ličnog bića. Odnos objašnjava stvarnost bića ličnosti i njenu strukturnu potrebu. Apsolutizovanjem ove strukturne potrebe za odnosom, doživljaj ličnog postojanja upućuje na veru da je strukturni osnov stvaranja osobe, fundamentalno „Ti“, odnosno, Bog. Tako Bog predstavlja izvor identiteta čoveka, a ne njegovo otuđenje, jer se ličnost zasniva na odnosu prema Bogu.

Odnos ljudske ličnosti prema Bogu-ličnosti proizlazi iz etičkog iskustva do kojeg dolazi u susretu sa „ti“. Pojavom „drugog“ javlja se lična autonomija i etika lične dobrote. U susretu s drugim postoji izvesna „metafizička asimetrija“. Mogu da dam život za drugog, ali nemam prava da tražim da se on žrtvuje za mene. Drugi, iako meni jednak, proziva moju odgovornost i obavezuje me, kao da ulaže autoritet i moć Najvišeg. Potvrđivanjem drugog, „ja“ nalazim „sebe“ pred potvrđivanjem Apsolutnog Drugog, Svetog, pred Licem nevidljivog Boga, koji mi sudí. To nije magijska moć, nego biblijski Bog, misterija Reči i Božanstva, koje je blisko mom sopstvu. Bog je Transcendencija potpuno s one strane svih predstava. Odnos ličnog „ja“ prema transcendentalnom „ti“ je, dakle, fundamentalan i konstitutivan za odnos prema Sebi. Na taj način se potvrđuje tradicionalno određenje čoveka kao *homo religiosus*. Otuda personalističke kategorije: „ličnost“,

„sopstvo“, „sloboda“ i „odnos prema ti“, ne otkrivaju „boga filozofa“, kojem čovek ne može da se moli, niti, religijskog boga, koji je objektivizovan kategorijama, nego metafizičkog Boga Apsolutne Transcendencije, Misterije. To je Bog – „Ti“ kojem je okrenuta ličnost.

U tom smislu, kategorije ličnosti pretpostavljaju odnos čoveka i onostranosti omogućavajući prevazilaženje aporija ateističke i materijalističke metafizike. Parafrazirajući Ranera (Karl Rahner)¹²⁵ za kojeg je čista antropologija ljudskog bića samo nesavršena Hristologija, Javorski veruje da je kompletni personalizam nemoguć bez teizma. Čovekova ličnost se potpuno može objasniti samo posredstvom božanskog „Ti“, koje predstavlja punoću, ispunjenje i savršenstvo „Ja“ (Sopstva) čovekove ličnosti. To je put personalističke metafizike koja je usredsređena na ličnost kao na poslednje utemeljenje. Ova metafizika počinje iskustvom ličnosti a kulminira apsolutnom transcendencijom koja konstituše „Ti“ kojem je okrenut čovek.

Zagovaratelji personalističke metafizike tvrde da ona prevazilazi i antropocentrizam i teocentrizam i svaku filozofiju u kojoj se božanska i ljudska autonomija međusobno isključuju. U ovoj metafizici nema prometejskog poricanja bogova, jer u njoj čovek nalazi sebe i otkriva krajnju potvrdu svog bića i samosvojnost svoje slobode. Personalistička metafizika je suprotna metafizici koja pripisuje karakter objektivnosti isključivo objektima ili stvarima, da bi ih tretirala naučno. U njoj je lični doživljaj bića krajnje objašnjenje iskustva i to nije nešto što treba odbaciti kao subjektivno i nerealno jer to, kao što je istakao Javorski, ne odgovara promenama do kojih je došlo u konceptima nauke i filozofije.

Kada je reč o ovim promenama u konceptima nauke i filozofije, treba ipak reći da nema jedinstvenog shvatanja o tome koji je pravac preobražaja identiteta čoveka i ljudskih kolektiva globalno pogodan. Otuda i samo shvatanje transcendencije, koje je povezano sa De Šardenovim (Pierre Teilhard de Chardin) pojmom „noosfere“ kao

¹²⁵ Teolog Karl Raner, izrazio je ideju o „prirodnom saznanju Boga“, razumom, pre ikakvog „otkrovenja“, pritom poručici stanje čiste „prirode“ bez Božije milosti. Božija milost je prisutna u stalnom prilagođavanju ljudske prirode natprirodnom. Ljudska priroda je sa transcendentalnom nužnošću orijentisana ka apsolutnoj misteriji Boga kojoj se asimptotski približava.

evolutivnim telosom globalne svesti čovečanstva, divergira između filozofije transhumanizma (koja je usredsređena na materijalni napredak novih tehnologija) i novog pogleda na svet koji ističe sveopštu povezanost kao polazište za razumevanje duhovnosti.

Izvori identiteta

Da li smo pokrenuti materijalnim ili duhovnim vrednostima zavisi od više činilaca među kojima je i podmirenost osnovnih životnih potreba, ali pitanje je šta su zapravo „osnovne“ potrebe. Za nekoga to može da bude kora hleba, ali onome ko je, recimo, gladan pažnje, potrebna je drugačija vrsta hrane. Naravno, sve te različite vrste vrednosti – materijalne, duševne i duhovne, predstavljaju važne sastojke ljudskog života koji ne bi trebalo da nedostaju. Problem nastaje zbog njihovog neprepoznavanja i neodgovarajućeg mesta u životu. Takođe zbog mogućnosti da se neke od njih izoluju i otuđe od realnog života bića, a da se ipak nameću kao svrhe, ili da se, umesto da budu svrhe, pretvore u sredstva propagande, simuliranja ili ideološkog maskiranja problema.

Neminovno je reč o vrednostima kada se govori o identitetu sopstva. Veza između vrednosti i identiteta je uvek prisutna. Bez identiteta i vrednosti su dovedene u pitanje. Osobe shvataju ko su na osnovu toga šta smatraju vrednim. Zato su vrednosti središnji elementi identiteta. Svesno življene vrednosti su Arijadnina nit koja vodi čoveka iz lavirinta problema u iskustvima života. U tom smislu, vrednosti su izvor identiteta, odnosno, njegovog konstituisanja.

Vrednosti su činile pouzdanim institucije društva u čijim okvirima su važile. U premodernom vreme, vrednosti su bile teistički zasnovane. Promene kroz koje su one prošle predstavljaju istoriju ideja. Njihovo odvajanje od teističkih izvora omogućilo je nastanak i razvoj modernog identiteta. Moderni identitet, odnosno, moderno shvatanje sopstva, Čarls Tejlor (Charles Taylor) je povezivao sa prihvatanjem specifično modernog izvora metaetike, moralnog dobra i moralnog ponašanja, odnosno, sa ustanovljenjem moderne etike dobronamernosti i univerzalne pravde (Taylor 1989).

Nastojeci da objasni izvor moralnog vrednovanja, Tejlor je pokazao kako su udaljavanju morala od transcendentnih izvora, vezanih za teizam i supstantivno shvatanje una, doprineli prosvetiteljsko shvatanje prirode i razuma kao mišljenja procedura. Otuda je proizašao reduktivistički pristup identitetu koji je odbacio shvatanje sopstva orijentisano na religiozno moralno dobro. Time je, kako je istakao Tejlor, u dubinama unutrašnjeg osećaja i samopotvrđujućoj ideji dostojanstva otvoren put za specifično moderan izvor morala.

Međutim, iako, prema Tejloru, modernu situaciju obeležava konsenzus oko univerzalnih vrednosti, poput jednakosti, ljudskih prava, ublažavanja patnje u svetu i ostvarenja ideala slobode i samoodređenja, ipak, ne postoji saglasnost oko konstitutivnih dobara koja podržavaju taj konsenzus. Drugim rečima, Tejlor smatra da modernosti nedostaje razumevanje sopstvenih izvora vrednosti. U stvari, modernosti nedostaje svest o tome da je izvor modernog morala takođe duhovne prirode. Pošto nisu prepoznati „duhovni koreni naturalizma“, na koje ukazuje istorija, sam naturalistički pogled na svet humanističkih nauka nije priznao duhovnu i moralnu dimenziju modernog sopstva i identiteta (Taylor 1985).

Ukoliko zaista celinu moderne istorije Zapada obeležava ideja preobražaja identiteta, onda treba uzeti u obzir da Tejlor to uverenje izvodi iz saznanja da su moderne promene pokrenute: 1) promenom shvatanja prirode, 2) radikalnim okretanjem u sebe, tj. u svoju unutrašnjost i 3) afirmacijom običnog, svakodnevnog života. Tim putem je moderni razvoj doveo do preobražaja značenja identiteta i dobra.

Pored toga, moderno shvatanje je pretvorilo supstantivni um teizma u proceduralni razum proračunljivog poretka sveta. Tako je izvršena podela u samom umu – njegov teorijski deo se bavio objektivizacijom sveta, dok je praktični deo postao stvar unutrašnjeg doživljaja subjekta. Unutrašnjem traganju za identitetom više nije bio potreban ontički logos, što se ogledalo u modernom gubitku svesti o izvoru moralnih vrednosti, iako se o samim vrednostima mogla uspostaviti saglasnost. Ideje moderne zapadne etike: sloboda, individualnost, pravda i dobronamernost, javljaju se u mnogim teorijama, iako su vrednosni izvori ovih stanovišta, kao što je pokazao Tejlor, prestali da budu očigledni.

Tejlor se poziva na Manhajmovo uverjenje da odbacivanje transcendencije može da bude pogubno jer na taj način teorijski i praktički delovi uma modernih ljudi ostaju nepovezani. Usled nemogućnosti teizma, izvor vrednosti morala i metaetike traži se u skućenim uslovima, poput lične moći i dostojanstva i ekspresivističkog rezonovanja „unutar sebe“, koje ne odgovaraju potpuno ni latentnoj iluzornosti „subjektivizma“, ni pretpostavljenoj realnosti „objektivizma“.

Ekspresionizam je povezan sa još izvora koji kombinuju unutrašnje uvide osobe sa spoljašnjom vizijom dobra, čiji je izvor, na primer, priroda sa kojom je individua povezana posredstvom unutrašnjeg doživljaja životnog toka. Zbog toga, iako nema saglasnosti oko izvora univerzalnih vrednosti, vrednosti koje se pripisuju dubinskoj viziji i intuiciji osobe, deluju ubedljivo. Međutim, prema Tejloru, dubinska vizija sopstva ipak ne može da se održi u imanenciji života bez nade koja upućuje na ljubav prema nečemu neuporedivo višem od individualnog. Zbog toga je, smatra on, potrebno vratiti dimenziju duhovnosti.

Međutim, Tejlor ne pravi uvek razliku između duhovnosti i religioznosti tako da njegova teorija može da zvuči dekadentno. To nije slučaj u pogledu njegovog nastojanja da ukloni moderno odbacivanje duhovnih aspiracija i intuicija jer se time negira i sama humanost. Artikulišući opšteprisutni osećaj opasnosti od postojeće moralne konfuzije i jaza između morala i njegove artikulacije, Tejlor očekuje da univerzalna etika dobronamernosti donese zatvaranje ovog jaza. No, ona bi imala visoku cenu bez dubljih moralnih izvora, jer bi povlačila krivicu u slučaju neispunjavanja visokih ideala. Zbog toga Tejlor opravdava povratak religioznom milosrđu kao izvoru morala. S druge strane, on izražava opasnost da povezivanje etike dobronamernosti sa religijom može da vodi u destruktivnost. Međutim, on je uveren da nije moguće izbeći taj problem i da se nešto mora rizikovati – ili suočavanje s opasnošću od moći religije, ili potiskivanje ljudskog duha.

Kasniji razvoj Tejlorovih shvatanja produbljuje objašnjenje izvora modernog identiteta. On pokazuje da je razumevanje distinkcije između imanencije i transcendencije, prirodnog i natprirodnog, u modernom svetu, otežano upletenošću diskursa u različite medije modernog društva, koji su pod uticajima različitih teorijskih konstrukata i pogleda na svet. Pored toga, shvatanje razvoja prirodnog moralnog poretka otežano je i time što je to mesto preseka različitih disciplina: istorije, sociologije, filosofije i teologije.

Tejlor je ipak uspeo da pokaže kako je razumevanje distinkcije imanentno–transcendentno povezano sa razumevanjem ideje prirodnog moralnog poretka i sekularizacije. Prvenstveno je uviđanje značaja ljudskih prava omogućilo okretanje modernog doba od potrebe za onostranim, a onda su moderne sekularne vrednosti omogućile dalje procese preobražaja. Sam uzrok sekularizacije je, pak, moguće shvatiti dvojako: ili je do sekularizacije došlo usled smanjenja vere, tj. religijskih verovanja i praksi, pod uticajem naučnih teorija (kao što je na primer, Darvinova Teorija evolucije), pa je to imalo za posledicu nestajanje religije iz javnog prostora, ili je do sekularizacije došlo usled društvene marginalizacije religije, povlačenja religije iz javne sfere i institucionalnih promena modernog sveta, koja je za posledicu imala smanjenje vere.

Povrh toga, razmišljanje i govor o onostranom otežani su i samom prirodom onostranosti, kao što je samo njeno prihvatanje otežano načinima konstruisanja, razvijanja i institucionalizovanja modernog sveta. Naime, moderni procesi funkcionalne diferencijacije doveli su do diverziteta i relativne autonomije društvenih podsistema: ekonomije, politike, nauke, koji su mnoge strane društvenog života odvojili od crkvenih institucija. Tako je umesto obuhvatnog okvira, religija postala samo jedan paralelan podsistem.

Dihotomija nauke i teologije, kao i njihova međusobna borba obeležavaju moderno doba. Ovu dihotomiju je moguće smatrati neodrživom zato što nijedna od njih nije samodovoljna celina, tako da jedino preostaje njihovo nadopunjavanje. Umesto toga, njihova borba je izoštrana, kao što je ukazao Tejlor, pod uticajem darvinističke teorije, koja je bila javno dočekana kao ispunjenje praznine nastale iz religijskog tumačenja prirode kao dokaza Božijeg postojanja.

Prelazak na sekularizam bio je posledica promene moralnog stanovišta. Scientizam nije zadobio svoju moć na osnovu isticane neutralnosti naučnog metoda, nego zbog drugačije postavljene morala i etike. Prema Tejloru, moral scijentizma je *nužnost da se ne veruje* u ono o čemu „nema dovoljno dokaza“ (Taylor 1989: 403–404). Proces sekularizacije je tako povezan sa uvidom da postoje alternativni izvori morala – razum i moralni osećaj. Tako je Bog prestao da bude nužan izvor moralnih normi, jer ljudi više nisu osećali da je duhov-

na dimenzija njihovih života neshvatljiva kada pretpostave da Boga nema (Ibid.: 310), U svakom slučaju, Tejlorova poenta je bila u tome da se proces sekularizacije nije razvio na neutralnom epistemičkom i institucionalnom temelju, već na sopstvenim moralnim i duhovnim temeljima.

Ipak, izvor sekularizacije jeste u religiji, u onom prostoru koji je nastao kada je, tokom procesa koji su se odvijali u doba reformacije, odbačeno spoljašnje posredovanje da bi se pažnja vernika usmerila na unutrašnju ličnu posvećenost (Ibid.: 215). U tom procesu pravo mesto religijskog života više nije identifikovano sa telom crkvene zajednice, nego sa individualnim iskustvom. Međutim, time je bila dovedena u pitanje religijska tradicija. To se uklapalo u širi kulturni obrazac „etike autentičnosti“ koja je nastala tokom epohe modernosti. Ona je u mnogim zapadnim društvima olakšala multikulturalizam, a oslabila uticaj hrišćanstva fuzionisanjem hrišćanske vere sa određenim društvom, što je bilo pogubno za veru. Osim toga, „etika autentičnosti“ je donela nov oblik individualizma koji je štetio institucionalizovanim oblicima hrišćanstva. S obzirom da je svaka osoba shvaćena kao neposredno povezana sa ličnom originalnošću, postalo je odbojno saobražavanje svakom spoljašnjem uzoru, ili modelu bilo koje vrste autoriteta. To je vodilo nastanku novih vrsta duhovnosti, a veliki broj ljudi počeo je da sebe smatra za ateiste ili agnostike (Ibid.: 158).

Tako je proces „rašćaravanja“ sveta tekao od hijerarhijskog i posredovanog povezivanja sa Bogom, prema „horizontalnom“ i neposrednom. Tejlor je izložio ove društvene oblike. Prvi oblik je sadržao izrazitu suprotnost između svetog i svetovnog. Ona je postojala na planu opšte društvene „imagerije“ hijerarhizovanih funkcija sveštenika i kraljeva – posrednika svetog i svetovnog. Političko društvo, koje je sebe smatralo superiorim, bilo je tesno povezano sa tom strukturom. Drugi tip društva je nastao u procesu preobražaja vertikalne hijerarhijske orijentacije u horizontalni poredak, u kojem nije bilo eksplicitnog mesta za svetost. Odbacivanje posredništva ka Bogu, praćeno je odbacivanjem svetosti društvene hijerarhije. Horizontalna neposrednost Božjeg prisustva došla je izvan domena svešteničkog i svetog i, kao „promisao providenja“, postala je dostupna svakome. Tome je odgovarala pojava ideje o neotuđivosti prirodnih prava koja podjednako pripadaju svim ljudima.

Ovu „društvenu imaginaciju“ Tejlor posmatra u odnosu na tekuću situaciju. Prema njegovom shvatanju, kontinuitet ideje moralnog porетка je praćen diskontinuitetom shvatanja izvora morala, odnosno toga šta čini da se moralni poredak smatra ispravnim. Modernost je donela da mnogi koji više ne veruju u Boga, ne vide više izvor morala u Božjoj promisli. Umesto toga, oni obično „daju prioritet životu“ ispoljavajući „imanentni revolt“ neverovanja. Nasuprot njima su oni koji su nezadovoljni isključivošću modernog humanizma i koji, privučeni ontološkom idejom sopstva, imaju aspiraciju da stupe u dodir sa nečim što ima „intrinzičnu vrednost“, a ne samo instrumentalnu. Njihovu potrebu za zalaženjem „s one strane života“ Tejlor takođe smatra izrazom potrebe za „transcendencijom“, mada ističe njene opasnosti i „mračne strane“ koje se manifestuju kroz modernu fascinaciju smrću i nasiljem i kroz ljudska žrtvovanja i masakre između društava.

Međutim, ovde se ogleda konfuzija Tejlorovog odnosa prema duhovnosti budući da on izjednačava sve oblike ljudskih aspiracija na obostranost, bilo da su one religijske, bilo ekološke, tj. one koje se ispoljavaju kroz osećanje za divlju prirodu, bilo da su umetničke, jer i u umetnosti ljudi traže neku vrstu duhovne ishrane. Premda je na neki način to tačno, ipak, treba imati u vidu onaj smisao transcendencije (trans-ascendencije), prema kojem ona zahteva uzdizanje ka uzvišenom, što samim tim isključuje odlaženje u negativnost, a koji izgleda Tejlor izostavlja. Na taj način on stvara klasifikacije koje u dobroj meri počivaju na iluzijama ma kako te iluzije imale osnova u onome što izgleda kao moderan svet.

Slično se odnosi i na razmišljanja o sekularizaciji koja su deo šireg pokušaja Tejlora da ponovo postavi pitanja koja se tiču samorazumevanja modernog vremena. U perspektivi koja priznaje transcendenciju on kombinuje plodove modernosti sa dijaloškim razumevanjem i razlikuje tri pozicije: 1) sekularni humanizam, 2) nićeanstvo i 3) priznavanje dobra s one strane života. Prve dve se preklapaju u odbacivanju religije i vrednosti postojanja s one strane života. Za sekularne humaniste u modernoj kulturi ljudskih prava najvažnija je ideja ljudskog dobra. Nićeanci, pak, smatraju da „sopstvo“ sekularnog humanizma vodi u nezadovoljstvo i osećaj besmisla. Sekularni humanisti odbijaju antihumanizam i nićeansko shvatanje bića „s one strane dobra i zla“. Zbog toga Tejlorova artikulacija izvora morala seže do

teizma u kojem postoji potencijal za podsticaj ljudi na moralno delanje i orijentaciju u životu. Taj podsticaj se, međutim, pre svega nalazi u živoj duhovnosti koja se uopšte ne tiče nužno tradicionalnih oblika religioznosti.

Do sada smo videli kako je filozofsko razmišljanje o identitetu upućivalo na sagledavanje lingvističke i pragmatičke strukture sopstva. Taj put psihoanaliza je prokrcila analizom problema nastalih u detinjstvu. Kod Lakana, ona je bila povezana sa filozofskim uvidima, od strukturalističkih do dekonstruktivističkih, preko kojih je na nov način interpretiran lavirint značenja u koji je ulvačen moderan čovek kada se upusti u poduhvat otkrivanja sopstvenog identiteta.

Skepticizam prema identitetu (koji vodi poreklo od Hjuma, a ne od Dekarta, čija je metodološka sumnja pre vodila njegovom redukovanju), poststrukturalizam je doveo do vrhunca proglašivši iluzornom „humanističku koncepciju sopstva“, a ne ponudivši pritom nikakvu zamenu. U međuvremenu, psihologija i kognitivna nauka osvetljavale su funkcije mozga lokalizujući u njemu Lokovu ideju o sopstvu kao sećanju. Pod uticajem poststrukturalizma, neki neuronaučnici su sopstvo i druge fundamentalne kategorije, shvatili kao metafore koje, kako objašnjava konstrukcionizam, služe da što bolje približe shvatanju funkcionisanje određenih sistema.

Napad koji je izveo Fuko na institucionalno određivanje identiteta, pokazao je apsurdnost traganja za sopstvom koje je ostalo „bez istine i autentičnosti“, jer, jedini identitet koji je otuda mogao da se izvede postao je potpuno površan i spoljašnji. Sinergija Fukoove i Lakanove teorije vodila je *zamišljanju* posthumane zamene za postojanje koja je u skladu sa „pretvaranjem“ sveta u simulakrum digitalizovane hiperrealnosti kao što je pokazao Bodrijar.

Sa druge strane, feminističko preispitivanje poststrukturalizma vratilo je na scenu humanističko shvatanje sopstva, što je bio način da se obezbedi konzistentnost društvene akcije. I pored postdženderizma, koji je otišao putem posthumane stvarnosti u kojoj se za kiborge traži ravnopravnost, u sklopu transhumanističke vizije tehnološke evolucije koja nastoji da transcenduje čoveka, integritet (ma

kakvim zahvatima promenjene) osobe nastavio je da se posmatra kao i ranije. U antropologiji je osvešćen jaz između njenih potencijala za povezivanje interdiscipline građe i teško iskorenjivih koncepata i klasifikacija koji je, umesto u službu saznanjnih vrednosti, stavljaju u funkciju ustanovljenih moći. No, budući da identitet čoveka, pored psiholoških, ima i socijalne dimenzije, bitno je istražiti ulogu onoga što se naziva kolektivom.¹²⁶

Svakako da je individualni i subjektivni doživljaj ličnosti ostao neophodan da bi se mogla artikulirati duhovnost. Senzibilitet za duhovne vrednosti pomeren je iz moderne filosofije ka umetnosti koja je omogućila da se lično povezivanje duhovnih niti suprotstavi dezintegrišućem dejstvu modernog života. U tome je osnovni značaj ličnog prihvatanja duhovnih vrednosti koje pružaju nadu da se negativne posledice modernosti mogu stvaralački preobraziti. Te lične rezonance sa duhovnošću osećaju se i u opstanku narativa i u uvažavanju priča karaktera i iskustva. Ipak, individualno sopstvo, odvojeno od celine i nepovezano sa drugima, kakvo je bilo izvedeno posredstvom modernog samoopažanja, ne može samo za sebe da bude izvor duhovnih vrednosti, s obzirom da zapostavlja značaj društvene konstitucije sopstva. Zbog toga shvatanje sopstva u interakciji sa drugima, koja je deo narativne tradicije premodernih kultura, kao i modernih socijalnih utopija, doprinosi da se izvori duhovnih vrednosti i identiteta potraže i u kolektivu.

Kao izvor identiteta kolektiv svakako treba da se ima u vidu jer nepotpuno određivanje vrednosti ostavlja prostor za manipulaciju, ubedljivošću ako ne silom. To se ispoljava, na primer, nametanjem onoga što je „politički korektno“ što je latentno svojstveno mnogim institucijama društva. Međutim, kod politički korektnih, nepoznavanje izvora identiteta i vrednosti vodi ignorisanju toga da različite vrste vrednosti mogu da budu protivrečne, čime je integritet ličnosti doveden u sumnju. S druge, pak, strane, svaki pritisak podriiva temelje ličnog slobodnog izbora i tolerancije te izaziva otpor čak i kada ličnost prihvata određene vrednosti kolektiva, poput: ravnopravnosti, ekologije, interkulturalnosti, borbe za smanjenje patnje, gladi i nasilja u svetu. Doživljaj otpora prema kolektivu može se smanjiti ako se ostvari komunikacija sa onim što čini izvor identiteta.

¹²⁶ S tim da će se pojam kolektiva ovde koristiti s namerom da se zaobide dihotomija između „zajednice“ i „društva“ koju je istakla klasična sociologija.

VI Identitet i kolektiv

Individua i kolektiv

Problemi identiteta osobe i njenih odnosa sa drugima vekovima su motivisali filozofska pregrnuća. Ti problemi su obeležavali kontinentalnu tradiciju preko postkantovske filozofije, Šelera, Huserla, Hajdegera, Merlo-Pontija i Sartra, do Levinasa, Deride, Rikera i drugih. Komplementarna priroda problema ličnog identiteta i umova drugih predstavljala je temu i analitičke teorije uma i psihologije i kognitivne nauke. Socijalna psihologija i interakcionizam istakli su prvenstvo društvenih relacija u odnosu na individu, a nativistički pristup je ukazao na ulogu opažanja drugih u samopovezivanju. U tom pogledu značajno polazište za razumevanje odnosa mikrostrukturnih nivoa svesti individue i superstrukture društvenih odnosa predstavljalo je ispitivanje životnih iskustava dece kroz neposredne odnose sa drugima od samog trenutka rođenja (Legerstee 1999, 2005).

Svim ovim pristupima bilo je zajedničko isticanje napetosti u odnosima između sebe i drugih. Složeni problemi koji otuda proističu tumačeni su iz različitih perspektiva (naučnih, filozofskih, etičkih ili književnih). Utoliko problemi identiteta ujedinjuju različite discipline, kao i različite aspekte ispitivanja različitih domena ljudskog identiteta – tela, duše, uma i sopstva¹²⁷.

U istoriji humanističkih disciplina tema sopstva bila je uglavnom shvaćena kao oblik individualnosti (James 1890; Cooley¹²⁸ 1902; Mead 1934; Pierce 1955; Goffman 1959; Rogers 1961). Na osnovu

¹²⁷ Kada je reč o odnosima prema „Drugom“ i drugima, „sopstvo“ uvek označava „sebe“ sa malim „s“, tj. uvek se odnosi na spoljašnji aspekt „ja“ identiteta, onaj koji je izložen percepciji drugih.

¹²⁸ Kuli je poznat po kreiranju pojma „looking-glas self“ koje omogućava stvaranje koncepta o sebi na osnovu zamišljanja toga kako ine drugi vide (emfatička introspekcija). Ova teorija se primenjuje, ne samo na individualnom planu, već i na planu makroekonomije društva i na one makrosocijalne uslove koji se stvaraju vremenom (Cooley 1902).

konstrukata „sopstva“, „identiteta“ i „ličnosti“ nastala je hipoteza o narativnoj prirodi autorefleksivnog mišljenja, osećanja i delovanja (Gover & Gavelek 1996). No, premda se većina naučnih pristupa sopstvu i identitetu zasniva na premisi da su ovi konstrukti karakteristika individualnog uma (u šta spadaju shvatanja epistemološkog individualizma (Manicas 1987), aktuelan je i sociološki, ili „sociogeni“ pristup (Berry 1983; Graff & Maier 1994), koji prenosi uverenje da je individualističko shvatanje dovelo do pogrešnih misaonih konstrukcija o socijalnim, kulturnim i istorijskim konstituentima ovih konstrukata. Otuda je sociogeni pristup način da se razjasne problemi tradicionalnih individualističkih teorija o sopstvu i identitetu (kao što je, na primer, paradoks ličnog identiteta). Implikacije sociogenog shvatanja identiteta tiču se vrednosti, odgovornosti, ličnosti, a bitni su i metodološki izazovi koje pruža sociogena perspektiva za istraživanje identiteta i sopstva.

Model dihotomnog odnosa „individualizam-kolektivizam“ generisao je veoma mnogo istraživanja i postao opšteprihvaćeni princip razumevanja kulturnih razlika u ljudskom ponašanju (Voronov & Singer 2002; Kagitcibasi 1994).¹²⁹ Kao konstrukt „kroskulturene psihologije“, on je služio za objašnjavanje kulturnih razlika u dinamici porodice, rešavanju konflikata, alokaciji resursa, stilovima komunikacije i liderstva. Mada su kulturne varijacije odnosa individualizam-kolektivizam bile polazište i mnogih drugih teorija (Markus & Kitayama 1991), ovaj model se pokazao jalovim zbog neadekvatnog odnosa psihologije prema kulturi (Hermans & Kempen 1998). Naime, psihološka istraživanja svode kulturu na skupove ideja, stanovišta i ponašanja, ili je ne uzimaju u obzir. Sama dihotomija „individualizam-kolektivizam“, koja svakako ima svoje mesto u kroskulturnim istraživanjima, uključuje i druge dihotomne konstrukte, kao što je „kooperativnost-kompetitivnost“ koji je još operativniji zbog svoje konkretnosti i merljivosti. Tako su veoma plodne rezultate dala kroskulturna i krosnacionalna istraživanja poverenja, kao i proučavanja izraza lica koja su osvetlila kulturne i nacionalne varijacije unutar i izvan grupnih odnosa (Ho 1994; Voronov & Singer 2002).

¹²⁹ Međutim, na osnovu istraživanja različitih upotreba dihotomnog koncepta individualizam-kolektivizam (I-C) u „kroskulturnoj psihologiji“ pokazalo se da ovaj koncept nije ni dovoljno jasan, niti da ima dovoljno sistematičnih podataka. Zato je doveden u pitanje kao eksplanatorno sredstvo proučavanja kulturnih varijacija ponašanja (Voronov & Singer 2002).

Neadekvatnost koju su istraživači osetili u vezi sa problemima kulture odnosila se uglavnom na nerazlučivanje kroskulturnih i krosnacionalnih istraživanja (Ibid). Međutim, prema shvatanju Voronova i Singera, današnja količina razmene informacija između zemalja i kontinenata više ne omogućava pretpostavku da postoji korespondencija između geografskih i kulturnih granica. Zbog toga je sve prihvaćenije stanovište koje je istakao Džejmson, da ne treba zanemarivati globalne uticaje tj. da kulture ne mogu biti opisane isključivo kao lokalne. To znači da je kao neadekvatno uočeno mapiranje kolektivnih identiteta samo duž jedne ose dihotomije individualizam–kolektivizam koje bi trebalo da bude prevaziđeno uzimanjem u obzir čitavog spektra antropoloških dimenzija, koje osim individualnih ponašanja uključuju i interakcije između ljudi u sociokulturnom kontekstu.

Drugim rečima, sociokulturni kontekst je ključan za razumevanje problema identiteta, posebno sa stanovišta njegovog preobražaja. Ipak, pre udubljanja u perspektivu sociokulturne antropologije, korisno je potpunije razlučiti aktuelne načine određivanja odnosa između *individualnog* i *kolektivnog* identiteta. Pritom treba imati na umu da razumevanje individualnog identiteta znači razlučivanje koncepta „ega“ i „sopstva“ kao konstitutivnih delova ličnosti. To takođe zahteva svest o procesima konstituisanja subjektivnosti koja sadrži različite istorijske, filozofske, antropološke, kulturne, a samim tim i intersubjektivne elemente.

Glavni problem je zapravo u tome što nema jasno i konačno odredivih *granica* između individualnog i kolektivnog identiteta. To je jasno već na nivou samosaznanja koje je prožeto pitanjima o mogućnosti saznanja drugog. Još Aristotelovo shvatanje prijateljstva govori o tome kako je samosaznanje u stvari etičko pitanje, s obzirom da mi saznajemo *ko smo* zahvaljujući drugima, a pre svega *prijatelju* (Aristotel 1980). U praktičnom i etičkom kontekstu samosaznanje, dakle, nije izolovano od drugih. Do izolovanja dolazi u teorijskim razmatranjima Platona i Aristotela – u njihovim metafizičkim pretpostavkama o supstanci, prirodi duše i učešću u božanskom. S tog stanovišta odnosi sa drugima izgledaju manje bitni, iako su neophodni u ovom svetu. Etički najpoželjniji je svakako nezavisan život filozofa, tj. život koji filozofi zamišljaju najbližim apsolutnim vrednostima. Odmah do njega je život u prijateljstvu, koji putem saosećanja povezuje osobu sa dru-

gima, kako tvrdi Aristotel u *Metafizici* (993a). Saznajna uloga prijateljstva je značajna zbog toga što se individualno ne doprinosi mnogo istini, dok se u zajednici može postići značajan rezultat. Naročito kada je reč o problemima društva, niko ponaosob ne može adekvatno znati istinu, ali je lakše približiti joj se zajedno sa drugima. U *razgovoru* o određenoj stvari svako, na primer, može da kaže ponešto istinito.

Moderno doba više nije moglo da primenjuje aristotelovska shvatanja o zajedničkoj praksi, mišljenju i prirodi koja povezuje „racionalne životinje“. Nakon Dekarta i Loka sopstvo je, naime, izgledalo oslobođeno neminovnosti društvenih odnosa. Nauka i istorija su učinile stvari složenijim, tako da je antičko sopstvo počelo da se shvata ili dogmatično, ili da se smatra neizvesnim (Watson 1997). U modernosti „sopstvo“ je postalo „privatna stvar“ kojoj je moguće pristupiti samo na osnovu samoposmatranja. Iako granice između sopstva i drugih nikada nisu bile smatrane krutim i nepomerljivim, ipak je postalo uobičajeno da se individualni i kolektivni identitet određuju zasebno. Mada se time zanemaruje koliko su njihovi sadržaji međusobno prožeti i povezani, to je bio način razlikovanja kategorija individua i kolektiva.

Saznanje Drugih

Videli smo da je psihoanaliza utvrdila da se identitet individue uspostavlja u svesti čoveka kroz paralelne procese pounutarnjenja i ospoljenja u kojima se uspostavlja razlikovanje ličnog „ja“ od onoga što ono nije, kroz razlikovanje onoga „unutra“ od onoga „spolja“. Psihološki pristup ličnom identitetu objašnjava određivanje šta je identitet „ja“ koji se dešava u umu osobe koja razlikuje „sebe“ od „drugih“ individua. Pošto je spoznaja ličnog identiteta unutrašnja i nije sasvim racionalna, to identitet nije ni moguće izraziti do kraja. Tako se ponovo javlja problem saznanja. Delimično je to problem racionalnosti jezika i pojmova, koji usled svoje opšte strukture ne mogu do kraja preneti posebnost ličnog iskustva, nego samo donekle mogu približiti unutrašnji doživljaj drugog. Otuda, niko ne može pouzdano znati da li su značenja koja neka druga osoba pridaje svojim iskustvima *ista* ona značenja koja im pripisujem lično „ja“ (osoba u prvom licu).

Ova nemogućnost da pouzdano znamo unutrašnji svet druge osobe, izvor je „filosofskog autizma“ (Galager 2000) koji može podstaći psihološki osećaj samoće. Manifestovanje toga na nivou kolektiva spada u domen socioloških istraživanja, no ipak, neizvesnost u odnosu na subjektivnost drugih pre svega je problem epistemologije koji nastaje iz istih razloga iz kojih postoji ontološka neizvesnost o konačnim i nužnim dokazima o samom postojanju. Sve što se opaža odvija se kroz svest, a o onome što izgleda kao da se odvija izvan nje moguće je samo „probabilističko“ znanje. U stvari, problem saznavanja iskustva drugih posledica je dubljeg problema nepouzdanosti (varljivosti i iluzornosti) iskustva i saznanja uopšte. To se odnosi i na samosaznanje, tj. znanje o sebi i sopstvenoj svesti, s obzirom da iskustvo pokazuje da ono nije „nepogrešivo“ kao što pretpostavlja ranije pomenuta teza o „privilegovanosti“ samosaznanja.

Ipak je moguć uvid u stanja i raspoloženja drugih, kao i u značenja njihovih reči. Samo je stvar u tome da druge ne posmatramo onako kao što posmatramo ostale stvari (predmete, objekte) oko nas. Takav predmetni pogled na svet podržava egzaktna nauka, ali kada je reč o subjektivnosti drugih, bitno je da ih prepoznamo kao subjekte, iste onakve kakvi smo i mi sami. Tako je, dakle, priznavanje i prihvatanje subjektivnosti drugih moguće samo posredstvom naše sopstvene subjektivnosti.

Problem nastaje kada se saznanje drugih procenjuje isključivo racionalno, s obzirom da racionalno saznanje ovde ostaje nepouzdanost. Ukoliko pretpostavimo da su doživljaji, načini mišljenja i njima odgovarajuća značenja potpuno jedinstveni – nesaopštivi i neprenosivi, saznanja o iskustvima drugih možemo ipak imati na osnovu njihovog ospoljavanja i objektivacija. Bez nužnosti i sigurnosti u racionalnom saznanju, verodostojno kaptiranje značenja i sadržaja subjektivnosti drugih počiva na intuitivnom znanju koje koristi uživljavanje, saosećanje, komunikaciju (opštenje i saopštavanje), iskustvo i svest o okolnostima. Jedino isključivo oslanjanje na racionalno saznanje može da dovede do toga da nam drugi izgledaju kao stranci. Tada je moguće da tumačenjem drugih kompenzujemo sopstvenu nesigurnost koja je inherentna isključivo racionalnom načinu mišljenja. Otuda mnogo zavisi od senzitivnosti tumačenja; ono će biti drugačije kada se oslanja na uživljavanje i saosećanje, nego kada se vrši pod uticajem nesvesne potrebe za „kontrolisanjem“ odnosa i situacija.

U svakom slučaju, poznato je da procesi socijalizacije i prilagođavanja kolektivu imaju važnu ulogu u individualnom razvoju i uspostavljanju ličnog identiteta. Budući da se odvijaju između individue i kolektiva, oni omogućuju uspostavljanje kategorija i pojmova, koji su „intersubjektivni“ i čija značenja odražavaju odgovarajuće strukture društva. Preko njih se uspostavlja saglasnost članova društva oko odgovarajućih vrednosti, čime se društvu omogućava da funkcioniše manje ili više zadovoljavajuće. Sociološki pristup identitetu, koji i sam počiva na opštedruštvenoj saglasnosti o značenjima pojmova, kategorija i vrednosti, zasniva se na posmatranju ovih procesa. Iz saglasnosti u pogledu vrednosti izvire smisao kolektivnih identiteta: kultura, nacija i društava.

Ipak, nije dokazano da postoji nešto kao „kolektivni um“. Nešto poput ideje „kolektivnog uma“ poznate su u tradiciji premodernih društava, kada bi se odrasli pripadnici zajednice okupljali da bi većali oko donošenja bitnih odluka.¹³⁰ Slična ideja je implicitno sadržana u pomenutom Aristotelovom shvatanju saznanje prednosti prijateljstva u otkrivanju istine (Aristotel 2009). Ona se takođe pojavljuje kao koncept „kolektivne inteligencije“ o kojoj je rečeno da je „sinergična“ jer celina koja nastaje postaje veća od zbira svojih delova (Johnson-Lenz & Johnson-Lenz 1998). Ista ideja je prisutna i u „konceptu učenja“ koji se odnosi na „kapacitet organizacijskih kompleksa da razviju iskustveno znanje, instinkte i „osećaj“, ili intuiciju, u većoj meri nego što postoji u kombinaciji znanja, veština i instinkata individua“ (Kash 1989). Jedno od tumačenja ovog koncepta koje potiče od naučnog autoriteta svakako je tumačenje fizičara Dejvida Boma (David Bohm) koji je smatrao da je neophodno da se razvije viši nivo kolektivne inteligencije da bi ljudska vrsta preživela. Mada je većina naših misli po svom poreklu kolektivna, uobičajeno je u društvu mišljenje nekoherentno – to znači da misli idu u svim pravcima, te se međusobno sukobljavaju i poništavaju. Da bi kolektivno mišljenje postalo koherentno, potrebno je da ljudi misle zajedno na koherentan način. To može imati ogromnu moć (Bohm 1990).

¹³⁰ Američki Indijanci, recimo, to rade u krugu koji se zbog toga naziva „pričajućim“ – *talking circle* (Dancing Feather et al. 2003). O tome svedoče i reči poznatog indijanskog poglavice Sedećeg bika (Siting Bull – Thathanjka Iyotake): „Udružimo naše glave i pogledajmo šta će život doneti našoj deci“.

U svakom slučaju, koncept kolektivne inteligencije ukazuje na sasvim drugačije shvatanje identiteta od onog koje je uobičajeno i koje se zasniva na polazištu individualnosti. Naravno, individualni identitet može da predstavlja jedan nivo identiteta koji može biti „prevaziđen“ postizanjem „koherencije“ sa kolektivom. Pritom, nije nužno reč o nekom konkretnom kolektivu, niti o identitetu koji bi bio vremenski i prostorno uglavljen u neku određenu tradiciju ili naciju. Mada nije ni isključeno, ovde to svakako nije presudan činilac koncepta kolektiva.

U potrazi za humanom i održivom kulturom, koja je eventualni cilj globalnog preobražaja i vrednosne tranzicije, neophodno je prethodno pomirenje i povezivanje generacija koje su živele u nepoverenju i neprijateljstvu. Ova tranzicija je zbog toga fundamentalna isto kao i ona koju je čovečanstvo imalo prelaskom iz lovačke u zemljoradničku fazu, ili ona koju su donele naučna i industrijska revolucija. Neki su u opštoj preplavljenosti raznim „post-izmima“ govorili o tome kao o postindustrijskom periodu informatičkog ili komunikacijskog doba, dok su drugi isticali nazive orijentisane na vrednosti, poput „doba saosećajnosti“ (Theobald 1993) ili „doba pomirenja“ (Elgin 1993) u kojima je ključno negovanje međusobnih odnosa, a ne kanala, ni tehnologije na koju se oni oslanjaju.

Tokom naučne revolucije čovek je razvio analitičku inteligenciju koju otelovljuju kompjuteri i digitalna tehnologija. Nakon toga, otkrivena je druga vrsta inteligencije koja može da proširi ljudske kapacitete za odnose sa drugima. Ona predstavlja način da se uđe u sadašnji trenutak i suštinski poveže sa celokupnim životom, koji je bio „zaboravljen“ u mehanicističkom pogledu na svet. Ona pretpostavlja sposobnost da se u umu održi kompleksna dinamika i inherentni paradoksi celine i živih sistema. To je „odnosni“ način saznanja drugih i sveta koji je potreban komplement mehanicističkom/analitičkom mišljenju s obzirom da je njihova integracija neophodna da bi omogućila mudru upotrebu tehnologije. Da bi se postigla održiva kultura, koja omogućava budućnost, potrebno je, naime, da se unapredi onaj deo društvene organizacije koji ne zavisi od kompjutera nego od ljudi. Zato je potrebno da se tehnologija saobrazi ljudskim vrednostima i svrsi, ali je takođe neophodna svest kolektiva koja podrazumeva mnogo delotvorniju međusobnu saradnju nego što je do sada postojala.

Biološki i psihološki identitet kolektiva

Dualizam je ipak ostao neprevaziđen u opisivanju identiteta. Analogija koja se pravi sa odnosom između individualnog i kolektivnog identiteta, obično se oslanja na razliku između onoga što je unutra i onoga što je spolja. Ispostavlja se, međutim, da razlikovanje sebe od sveta nije samo psihološki princip uspostavljanja ličnog identiteta, niti je ispoljenje toga samo sociološki princip kolektiva, već je to fundamentalni princip života, gledano sa biološkog stanovišta.

Prema tvrdnji Deneta (Daniel Denett) to je princip o kojem govori egzaktna nauka koja temelje identiteta „sopstva“ nalazi kod evolutivnih preteča i smatra da su se oni zatim razvili u pravcu specifično ljudskih oblika i složenosti (Denett 1991). Otuda se distinkcija između „sopstva“ i „drugog“ može shvatiti kao dubinski princip života, kao princip samoočuvanja koji opisuje biologija.

Za samoočuvanje, naime, važnu funkciju imaju granice koje odvajaju ono „unutra“ od onog „spolja“. Denet tvrdi da je tu bila ključna pojava entiteta „prostih replikatora“ koji su bili u stanju da pobede Drugi zakon termodinamike i prenesu potomstvu svoje iskustvo. Tako trud uloženi u očuvanje sebe nije bio uloženi u očuvanje sveta, nego je povučena granica. Na taj način je, prema Denetu, nastao princip sebičnosti, koji je u svom primordijalnom obliku nužno obeležje života i veoma se razlikuje od sebičnog ponašanja ljudi.

Sa stanovišta biologije središnji princip procesa života je, dakle, uspostavljanje sopstvenog identiteta posredstvom stvaranja granice između „ja“ i „ne-ja“ (tj. okolnog spoljašnjeg sveta, okruženja). Tome odgovara funkcija imunostistema – sa milionima raznih antitela opremljenih da brane telo od miliona raznih uljeza – koji pokazuje da biološki procesi nisu samo unošenje, izlučivanje, udisanje i znojenje. Na mikrobiološkom nivou vojska antitela rešava problem identifikacije, tj. problem prepoznavanja kao razlikovanja sebe i svojih prijatelja od svega ostalog.

Denet pravi paralelu između biološkog i nacionalnog pristupa – i u jednom i u drugom slučaju postoje standardizovane rutinske identifikacije koje sprovodi odgovarajuća „vojska“ – oblici molekulu-

la i detektori oblika jesu u malom isto što i pasoši i carinici. Ipak, za razliku od nacionalne, vojska antitela nema generala sa strateškim planovima bitki, pa čak ni opis neprijatelja. Antitela prepoznaju svoje neprijatelje kao što brave prepoznaju ključeve koji ih otvaraju. Kada u individualnom telu dođe do pogrešne identifikacije javlja se autoimuna reakcija kao neka vrsta građanskog rata između različitih frakcija koje se ne slažu oko toga šta treba da bude miroljubiva koegzistencija delova unutar granica (Ibid).

U biološkom pogledu metafora granice je ipak samo relativno distinktna, jer unutar tela postoji mnoštvo različitih oblika života, od bakterija i virusa, preko mikroskopskih parazita koji žive kao stanovnici sa ekološkom funkcijom na našoj koži, do većih parazita, kao što su gliste, na primer, koje su uljezi koji štite sebe i svoja prava na postojanje. Od jednih možemo umreti, kao što bismo bez drugih umrli – tako su „drugi“ u obliku nekih vrsta bakterija u crevnom traktu, ili antitela u našem imunostemenu, neizostavni činioci našeg sopstvenog očuvanja.

U svakom slučaju, princip razlikovanja unutrašnjosti (onoga što predstavlja „sopstvo“) od spoljašnjosti (onoga što predstavlja „svet“ za nas), usaden je duboko u nas. To potvrđuju i psihološka istraživanja¹³¹ što objašnjava zašto prelaženje granica izaziva snažne emocije – od strepnje do uzbuđenja. Sa biološke tačke gledišta, nastanak najprimitivnijih oblika „sopstva“, šta god ono bilo, predstavlja izvor kompleksnih oblika života na planeti.

Otuda je „minimalno“ određenje „sopstva“ koje nauka prihvata, posledica brige ili staranja o sebi, samozaštite koja sprečava da biće ne pojede samo sebe kada je, na primer, gladno. Tu spada i sklanjanje od opasnosti i potreba za obnavljanjem energije. Međutim,

¹³¹ Denet navodi eksperiment koji su izveli Rozin (Paul Rozin) i Felon (April E. Fallon), 1987. godine i čije su rezultate objavili u tekstu „Perspektiva gađenja“ (Rozin & Fallon 1987). Oni tvrde da se, pri zahtevu da se nešto što je bilo u nama proguta kada je jednom izbačeno iz nas, javlja izrazit osećaj gađenja. To se tunači povezanošću tog osećaja s našim doživljajem da kada je jednom nešto izašlo iz našeg tela da to više ne pripada, nego postaje strano i sumnjivo – nakon što je povuklo svoje „državljanstvo“, to postaje nešto što treba odbaciti.

s obzirom da se ovo određenje takođe može odnositi i na robota ili automat, to *minimalno sopstvo* ne označava neku stvar u celini, neki deo unutar celine stvari, već označava nešto apstraktno što sumira postojanje neke organizacije koja stvara i održava granice.

Zbog toga, Denet smatra da prvi princip identiteta označava granicu: „Ti si ono što kontrolišiš i do čega ti je stalo“. Pritom ove granice u životinjskom svetu mogu često da budu propustljive i fleksibilne – napuštena školjka postaje deo raka koji je naseljava, za dabra, brana je deo njegovog postojanja. Kolonija mrava ne stvara spoljašnju granicu, ali funkcioniše kao kompleksan sistem koji je potpuno svrhovit i integrisan na osnovu mnoštva podsistema od kojih svaki radi svoje bez ikakvog centralnog nadgledanja. Na sličan način, mnogi sistemi na zemlji izgledaju kao da imaju centralnu kontrolu, iako ona nigde materijalno ne postoji. Ipak, koordinacija i kohezija kolektiva koje se u njima manifestuju navode na pretpostavku da postoji nekakva „grupna duša“¹³². Uočljiva je „kolektivna mudrost“ koja se manifestuje i bez unapred vidljivog zajedničkog plana. Naknadno međutim izgleda kao da ovaj „plan“ spontano nastaje. On proizlazi iz upućenosti individua na kolektiv i kroz njihovu podelu rada u kojoj različito specijalizovane grupe međusobno sadejstvuju tako da izgleda kao da su jedinice vođene svrhom zajedničkog postojanja.

Da bi ukazao na sličnosti životinjskih primera s ljudima, uprkos ogromnim razlikama, Denet navodi primere ljudske psihološke propustljivosti i fleksibilnosti granica, koje se mogu proširivati (na stvari – odeću, kuće, vozila), ili skupljati (kao kad želimo da povučemo reči koje smo izrekli bez svesne namere). Prema Denetu, „ova taktika skupljanja ima važne moralne implikacije, jer ako učinimo sebe zaista malim, možemo eksternalizovati gotovo sve“ (Ibid). S druge strane, razlika je u tome što ljudi govore i što je ljudsko ponašanje stalno zaokupljeno predstavljanjem „sebe“ drugima – jezikom i gestovi-

¹³² Pozivajući se u desetom poglavlju „Preludijum ... Mravlja fuga“ na knjigu *Duša belih mrava* (E. N. Marais. *The Soul of the White Ant*, 1937), Hofstadter pravi analogiju između uma i kolonije mrava (Hofstadter 1979: 275-336). Inače, taj pristup „distribuisane kontrole“ primenjuje se i u dizajniranju inteligentnih mašina i ima dugu istoriju u razvoju Veštačke inteligencije. Za to je primer Selfridžov (Selfridge) model *Pandemonium-a* iz 1959, a kasnije Minsky 1985; prema Dennett 1991).

ma, spoljašnjim ili unutrašnjim. Tako da se ljudsko okruženje sastoji, pored hrane, skloništa, neprijatelja i bližnjih, u velikoj meri i od reči. Reči su moćni elementi ljudskog okruženja, reči koje su ljudi usvojili, „prežvakali“ i koje iznose praveći na osnovu njih tkanje samozaštite – priče – tj. *narrative* koji za ljudska bića predstavljaju fundamentalne taktike samozaštite, samokontrole, samoodređenja, dok pričaju sebi i drugima o tome ko su.

Međutim, kao i druge životinje, koje premda ne koriste reči, ono što čine ne čine sa svesnom namerom, već na osnovu urođenih predispozicija, tako, po Denetu, ni ljudi ne znaju unapred koje priče treba da ispričaju, niti kako to treba da čine. Metafora po kojoj čovčak luči iz sebe priče, kao pauci mreže, Denetu služi da pokaže kako je „sopstvo“ čoveka *proizvod* priča a ne njihov *izvor*: Prema njegovom shvatanju, tokovi priča izgledaju *kao da* su iz jednog izvora, ne samo zato što u fizičkom smislu proističu iz jednih usta ili pera, nego i zato što podstiču na pretpostavku da postoji jedinstven predstavnik reči, što Denet zove „jedinstvenim centrom narativne gravitacije“, za koji smatra da je za nauku upotrebljiva metafora o identitetu sopstva (Dennett 1988).

Poređenje mikrobiološkog nivoa na kojem se ustanovljava identitet s identitetom pojedinačnog čoveka, koji je analogan kolektivnom identitetu ljudskog društva, svakako ima težinu. Međutim, za razliku od bioloških procesa, u kojima je „identitet“ rezultat prirodne evolucije, procesi u svetu ljudi, odnosno u ljudskom društvu, uglavnom zavise od ljudskih propusta i postignuća. Otuda je od ključnog značaja da se shvate principi koji utiču na uspostavljanje (i eventualni preobražaj) kolektivnog identiteta. U ljudskom društvu kolektivni identitet pretpostavlja procese socijalizacije, koji oblikuju mišljenje i ponašanje članova društva a zasnovani su na kulturi: jeziku, vrednostima, etici, obrazovanju, političkom sistemu itd. Veza individue sa zajedničkim vrednostima kolektiva svakako nije jednosmerna, a s obzirom da se vrednosti šire društvom, posredstvom priča, koje oblikuju osećanje pripadanja i stvaranje kolektivnog – „mi“ – identiteta, od presudne je važnosti sadržaj koji će sa ovim pričama biti prenesen.

Tradicije i kolektivni identiteti

Moderno konstruisanje kolektivnih identiteta dobilo je poseban podsticaj stvaranjem nacionalnih država. Isticane su nacionalne vrednosti u kontrastu spram vrednosti drugih. Razvijena moderna društva su uspele da sačuvaju stabilnost svog nacionalnog identiteta jer je u njima modernizacija izrastala iz njihove tradicije. Tako je u ovim društvima modernizacija imala prilike da se uklopi postepeno a njene *vrednosti* da usvoji većina ljudi. Tako su u ovim društvima moderne vrednosti postale *standardi* i odstupanje od njih je postalo društveno nepoželjno. Modernizujući se, ova društva nisu odjednom izgubila kontinuitet svog tradicionalnog identiteta, nego su postepeno prilagođavala svoje tradicionalne osobenosti modernom razvoju i na osnovu toga su individualni članovi društva mogli da fokusiraju zajedničku identifikaciju. U ovim društvima, „tradicionalno“ nije obavezno bilo suprotstavljeno „modernom“, ili je to bilo u manjoj meri nego u onim društvima u koja je modernizacija uneta spolja.

Kontinuitet sa prethodnom tradicijom činio je da se promene, koje su se odnosile na moderan razvoj, odvijaju znatno lakše. Ipak su i u ovim društvima postojali prekidi sa prethodnim, tradicionalnim načinima i oblicima identifikacija. Tako da je „izmišljanje tradicije“ bilo na delu, ili zato što su tradicionalni sadržaji izbledele iz upotrebe i sećanja, ili zato što je sa stanovišta modernizacije prethodna tradicija izgledala neadekvatno. Tako vidimo da:

„Tradicije koje izgledaju ili za koje se tvrdi da su stare, često su prilično skorašnje po poreklu i ponekad izmišljene“ (Hobsbom 2002: 5).

Postupci izmišljanja tradicija doprineli su konceptualizovanju „konstruisanja identiteta“ koje je u nekim savremenim teorijama pokazalo tendenciju da postane isključivo objašnjenje porekla kolektivnog identiteta uopšte. Na taj način, ideja *izmišljanja* kolektivnih identiteta mogla je da se prevede u koncept arbitramosti (iluzornosti, ili čak lažnosti) identiteta. Pritom je pojam autentičnosti bio odbačen u načelu, a ne zbog istorijski izgubljenih sadržaja. Na taj način, „tradicija“ je postala sredstvo u funkciji politike identiteta.

„Izmišljena tradicija se koristi u smislu jednog broja radnji ritualne i simboličke prirode, koje se obično upravljaju prema otvoreno ili prikriveno prihvaćenim pravilima i koje teže da usade određene vrednosti i norme ponašanja putem ponavljanja, što automatski podrazumeva kontinuitet s prošlošću. (...) (O)sobitost izmišljenih tradicija je ta da je kontinuitet s njom uglavnom veštački. Ukratko, te tradicije su odgovori na nove situacije, koje uzimaju oblik reference na prethodne situacije, ili koje uspostavljaju svoju sopstvenu prošlost (...) Tradicija u ovom smislu mora se jasno razlikovati od ‘običaja’ koji dominira takozvanim ‘tradicionalnim’ društvima. Svrha i osobenost ‘tradicija’ uključujući i one izmišljene je nepromenljivost. (...) Običaj ne može sebi da priušti da bude nepromenljiv, jer, čak i u tradicionalnim društvima, život nije takav“ (Hobsbom 2002: 6–7).

Dakle, prave tradicije su zamenjene nečim što se počelo nazivati tim imenom, a što je u stvari predstavljalo manipulisanje kolektivnim identitetom. Za specijalne prilike bile su namenjene ritualizovane i formalizovane „tradicije“, a za svakodnevne prilike, život je bio ispunjen običajima i normama ponašanja. Na taj način su „tradicionalno moderna“ društva utvrdila standarde koji su nametnuti kao stanovište većine i od kojih odstupanje nije bilo prihvatano. To se prvenstveno odnosilo na razvijena zapadna društva koja su svoju nacionalnu „homogenost“ ostvarivala „politički“ tj. asimilacijom različitih etničkih grupa u dominantni kolektivni identitet date nacionalne države.

Drugim rečima, politička homogenost modernih nacionalnih država nije nastala kao demokratska rezultanta različitih etničkih identiteta koji su u njoj učestvovali, već prevažno dominantne etničke grupe. Takva „nacionalno homogena“ država je potom klasifikovana kao „politička nacija“ kojoj je „inherentna demokratija“. Ova klasifikacija je kontrastirana sa kategorijom „etničke nacije“. Kategorija „političke nacije“ postala je posebno aktualna kao demokratski uzor u diskursu koji je kulminirao u nerazvijenim društvima nakon urušavanja „komunističkih“ režima koji su mu prethodili.

Možda je suštinski problem ovog diskursa u tome što je praktično supstancijalizovao „naciju“ kao primordijalnu kategoriju kolek-

ktivnog identiteta pojedinačnih kultura, dok je istovremeno dominiraju-
ći konstruktivistički koncept kolektivnog identiteta teorijski poništa-
vao pojam supstancijalnosti.

Pretpostavlja se da je u modernom svetu nacionalni identi-
tet individua bio prvobitno izveden iz osećanja *pripadništva* zajednici
na osnovu odgovarajućih društvenih, političkih, kulturnih ili etničkih
kvaliteta. Problem je nastao, tvrdi Grinfil, kada je transformacijom
ovog osećanja on obuhvatio značenje *jedinstva* nacionalne zajednice.
To je, po Grinfil, bila poslednja transformacija značenja pojma nacije
koja je dedukovana iz implicitno semantičke matrice društvene pro-
mene. Tako su promene društvenostrukturalnih uslova dovele do konfu-
zije značenja. Inkorporiranjem značenja *jedinstva* u pojam nacije, njen
smisao se pretvorio u oblik partikularizma koji je postao načelo podele
sveta na odvojene nacionalne države. U tome je paradoks koncepta
nacije prvobitno zamišljene da bude izraz univerzalne moderne vred-
nosti koja je, međutim, postala pokretač partikularizama (Greenfeld
1992: 8–9).

Time je otvorena mogućnost za izvođenje paralelnih koncepta
nacije, koji odgovaraju različitim oblicima društava, kultura i poli-
tičkih institucija. Grinfil je to prikazala na odnosu nacionalizma i de-
mokratije, s obzirom da je univerzalnost suština, kako moderne ideje
nacije, tako i koncepta demokratije koja je i sama nastala i razvila se u
nacionalnim okvirima. Problem je u tome što su pomeranjem značenja
od ideje suverenosti ka ideji *jedinstva* naroda ova dva pojma došla u
oprečan položaj. Značenje nacije poprimilo je partikularna svojstva,
a smisao univerzalnosti se sve više pomerao ka konceptu demokra-
tije. Od demokratije je počelo da se sve više očekuje da ispolji svoju
nadanacionalnu prirodu, što je, međutim, podrazumevalo i „da znače-
nje nacije ne bude pomeren od ‘suverenosti’ ka ‘jedinstvu’ naroda“
(Greenfeld 1992: 10).

Na osnovu toga Grinfil je izvela klasifikaciju nacija na na-
cije kojima je demokratija „inherentna“ i one kojima je demokratija
„strana“ i koje, da bi prihvatile demokratiju, treba da promene svoj
identitet. Kao primer države kojoj je demokratija „strana“ Grinfil
je označila bivšu Jugoslaviju u kojoj je, nakon urušavanja jednopar-
tiskog režima, pretila opasnost od prevage etničke većine (srpske i

jugoslovenske) koja izgleda nije imala odgovarajuću demokratsku apsorpcionu moć. Proces preobražaja „nedemokratskog identiteta“ bivše Jugoslavije bio je, dakle, prema Grinfield, neophodan da bi demokratija mogla da se uspostavi. Ipak, demokratija kojoj je otvoren put raspadom Jugoslavije na etnički homogenije celine, nije bila demokratija sa univerzalnim značenjem.

Tumačenje nacionalne suverenosti, koje je dala Grinfield, relativizovao je nacionalni princip prema kriterijumu individualizam/kolektivizam. Nacionalni princip je, naime, individualistički ukoliko ideja suverenog naroda označava racionalizaciju iskustva aktualne suverenosti nekih individua iz naroda. Dok je nacionalni princip kolektivistički kada se teorijska suverenost naroda interpretira kao implikacija jedinstva i posebnosti naroda koji je suveren po definiciji. Kolektiv je u ovom drugom slučaju shvaćen na osnovu autoritarnih termina kolektivističke ideologije koji podrazumevaju da se u njemu izražava jedinstvena volja naroda dok su u stvari svi prinuđeni da se pokoravaju njenom tumaču.¹³³

Premda konstruktivističko shvatanje identiteta podrazumeva da je i razlika između različitih tipova nacionalnog identiteta u određenom smislu iskonstruisana, to konstruisanje svakako nije proizvoljno, već je određeno na osnovu dugotrajnih istorijskih procesa i sila čije rezultante deluju na date načine. Na osnovu navedenog stanovišta izlazi da se suština ove razlike između tipova nacionalnog identiteta kreće duž demarkacione linije aktuelno/teorijsko, kao i realno/idealizovano. Tako se za aktuelno iskustvo (suverenosti) prihvata racionalizacija iskustva aktualne suverenosti individua iz naroda i to se tumači kao „realan“ nacionalni princip liberalnog i demokratskog individualizma, dok se teorijska idealizacija (suverenosti) jedinstva kolektiva smatra po definiciji autoritarnim principom kolektivizma na osnovu idealizacije ideje jedinstvene kolektivne volje.

¹³³ Ova dva shvatanja suverenosti nacije pojavljuju se u dva različita oblika nacionalizma: individualističko-liberalnom i kolektivističko-autoritaranom. Pri tome, nacionalizam se razlikuje i prema kriterijumu pripadnosti nacionalnim kolektivima koji mogu biti „građanski“ ili „etnički“. Tako postoje tri analitička tipa nacionalizma: 1. građansko-individualističko-liberalni, 2. građansko-kolektivističko-autoritarni i 3. etničko-kolektivističko-autoritarni (Greenfield 1992: 11).

U svakom slučaju, izgleda da su navedene klasifikacije u funkciji održavanja dominirajućeg pogleda na svet. Poenta koju je iznela Grinfield predlogom da se izbegne značenje jedinstva nacije, kao karakteristike partikularnosti identiteta kolektiva (nacije), imala je svrhu uspostavljanja univerzalnog značenja demokratije. Potreba da se izbegne uključivanje značenja jedinstva kolektivnog identiteta deluje razumno, kako zbog ekskluzivnosti tako koncipiranog identiteta, tako i zbog problematičnosti uticaja koji bi mogli imati za cilj njegov preobražaj. Jer na osnovu analize Grinfield, proizlazi da su mogući samo uticaji autoriteta, a ne i demokratski uticaji koji proističu iz samog kolektiva čime se previđa smisao suprotnosti između „kolektivističkog“ i „kolektivnog“.

S druge strane, ukoliko ono što Grinfield naziva „individualističkim nacionalnim identitetom“, koji pridaje razvijenim zapadnim državama, ne podrazumeva *jedinstvo* kolektiva, onda ne podrazumeva ni bilo koji drugi sadržaj osim institucionalizovanog značenja suverenosti. A kada je reč o suverenosti, državi i birokratiji, tu je takođe reč o vlasti, vojsci i dužnostima, tako da je autoritet neizostavan. Čak iako nije predstavljen kao presonifikovani izraz jedinstvene volje naroda, već kao racionalizacija iskustva aktualne suverenosti individue iz naroda, autoritet pretpostavlja poslušnost i pokoravanje građana, u ovom slučaju autoritetu koji oličava bezličnost sile zakona.

Ukoliko kolektivni identitet nije samo institucionalan i formalan, on sadrži određena svojstva, a samim tim postoji zajednički imenitelj koji određuje stepen njegovog jedinstva. Utoliko negiranje jedinstva kolektivnog identiteta ne znači negiranje posebnih sadržaja identiteta. Samo, u modernim društvima ovi sadržaji obuhvataju različite etničke posebnosti, i kulturno ih konstruišu, a politički ih ostavljaju indiferentnim. Tako politički konstruisani identiteti nacionalnih država organizuju svoje jedinstvo oko istorijskih sadržaja i kulturnih „tradicija“, a ne oko etničkog identiteta čiju ulogu zamenjuju. Na taj način se, s jedne strane, sprečava opasnost da jedinstvo postane etnički ekskluzivističko a, s druge strane, mimoilazi se izbegavanje jedinstva jer bi to moglo da znači poništavanje autentičnosti kolektivnog identiteta.

Nasuprot tome, politička praksa bivših jugoslovenskih zemalja kada su postale zemlje u tranziciji, uglavnom je bila usmerena na

stvaranje jedinstvenih tj. etnički homogenih država. Trebalo je da se ova tendencija za etničkim jedinstvom suoči sa problemom zatvaranja ljudi u izolovane vrste, uz nemogućnost asimilacije etnički različitih individua i kolektiva. Zbog toga se sa stanovišta humanih vrednosti ova praksa može smatrati neodrživom uprkos tome što se ni ostale institucionalne prakse ne pokazuju bitno humanijim.

U tekućoj fazi globalnih procesa od ovakvih novostvorenih država teško se može očekivati, kao što sugerise Grinfield, da „po ugledu na razvijene nacionalne demokratije Zapada“, zamene svoju idealizovanu ideju etničkog jedinstva onim što bi se smatralo suverenošću. Naročito s obzirom na preduzete korake na putu odricanja od suverenosti radi integracije u šire društveno jedinstvo. S druge strane, ukoliko etnički kolektivi treba da ostvare suverenost koja bi bila veća od moralne snage njihovih kultura i tradicija, onda je neophodna principijelna etnologizacija sveta. To je, međutim, scenario koji ne izgleda kompatibilan sa evolucijom svesti čovečanstva kao celine.

Reprodukovanje tradicionalnih etničkih identiteta na osnovu jezika i običaja, religije i kulture, u izvesnom smislu održava njihov kontinuitet, ali s druge strane, pod uticajima globalnih procesa, njihov sadržaj se promenio. Iako percepcijom ljudi i njihovim pogledima na svet i dalje upravljaju njihovi jezici, običaji, religije i kulture, sve veća razmena između ljudi donosi promene koje nesumnjivo utiču na preobražaj individualnih i kolektivnih identiteta. Ipak ostaje neizvesno šta će na kraju ispasti rezultanta tih uticaja.

Ovi uticaji su svakako pojačani digitalnom umreženošću sveta – „svetskom mrežom“ (*www – world wide web*) koja neverovatnom mnoštvu društava, ili pre individua, omogućava da barem virtualno postoje. Možda se zahvaljujući tome javlja prilika da se prevaziđe ksenofobična malograđanska praksa u odnosu na druge zbog različitosti njihovih jezika, običaja, religije ili bilo kog posebnog oblika kultura. Takav pogled ističe priliku da se promeni doživljaj toga ko je zapravo „unutra“ a ko „izvan“ grupe, gde su držanja pojedinaca u funkciji vrednosti virtualne zajednice. Međutim, ipak treba imati u vidu da je domen komunikacije unutar ovih grupa jezički uslovljen, što predstavlja otežavajuću okolnost. Pored toga, mogućnost fiktivnog predstavljanja koja ostaje otvorena inožda pobudi podozrenje, ukazujući

na potrebu za verodostojnošću identiteta ili, u slučajevima kada su oni izmišljeni, možda sa namerom da preduprede predrasude i stereotipe i otvore se za slobodu izražavanja, treba da odaju utisak poverenja. Čak i virtualni „identitet“ može imati integritet.

Vrednosti i kolektiv

Kolektivni identiteti u principu funkcionišu na osnovu vrednosti koje su usvojene kao standardi većine. Oni koji se ne pridržavaju tih vrednosti izloženi su neodobravanju i u krajnjoj liniji izopštenju. Mnogi ljudi etiketiraju i stigmatizuju druge koji odudaraju od onoga „što se smatra“ prihvatljivim. Pa ipak, sve više ljudi postaje svesno da način na koji obeležavaju druge, drugačije od njih, ima veze sa onim kako oni u stvari vide sebe. Naravno, važi i obrnuto: da bi odredili same sebe, ljudima je neophodan odnos sa drugima.

Standardi društvenog ponašanja stvaraju stereotipe koji služe olakšavanju svakodnevnog života. Rutina koju oni donose trebalo bi da nas poštedi stresa koji nastaje pri savladavanju novog i nepoznatog, kada treba da se samoodredimo spram toga. Stereotipi su u funkciji psiholoških strategija odnosa prema životu, ali su negativni stereotipi obično izraz lične nesigurnosti usled koje zanemarujemo sopstveni osećaj i mišljenje i oslanjamo se na gotove odgovore nekih „autoriteta“. Na taj način, stereotipi čine da pokvarimo pogled na druge omogućujući manipulacije koje mogu postati kobne.

Nije naravno nužno da se oni koji su u nekoj sredini stranci osećaju kao strani i neprihvaćeni. Neki su prihvaćeni čak više od stalnih sugrađana. Neko ko svojim poreklom, funkcijom i statusom pripada nekom kolektivu, takođe može u njemu da se oseća strano. Dešava se da osoba ne želi da usvoji standarde većine osećajući se otuđeno od njih i izolovano u odnosu na okruženje. Nekada taj osećaj otuđenja može da bude odsutan kod novopridošlica koji sa entuzijazmom upoznaju datu sredinu, dok „stari pripadnik“ upravo prema „poznatoj sredini“ ima odbojnost. Možda su ovde takođe na delu negativni stereotipi, ili pak predrasude koje onemogućuju da pojedinac bude otvoren i blagonaklon u odnosu na druge.

Osnovni problem je što individue obično nisu svesne u kojoj meri one mentalno strukturiraju svoje društveno okruženje. Najčešće problemi nastaju zbog unapred stvorenih pretpostavki koje se nalaze u rasponu od idealizovanja, do varvarizacije i nipoštašavanja. Nasuprot tome, neke individue mogu težiti prihvatanju i povezivanju sa drugima. Takve osobe i kada su nove u nekom okruženju mogu lakše da se prilagođavaju okolnostima. Njihova pozitivna interakcija sa drugima u okruženju omogućava im da budu prihvaćeni.

U svakom slučaju, uspostavljanje kreativnog odnosa prema drugima i svetu uopšte zahteva samopouzdanje, što znači da osoba bude „na svom identitetu“, umesto u neodgovarajućim identifikacijama koje joj obično zamagljuje svest. Ipak, potreba da se bude u skladu sa sobom može postati začaran krug. Jer, ako osoba nije na svom identitetu, njenu nesigurnost prate negativni stereotipi zbog kojih onda ona doživljava druge kao neprijatelje a, samim tim, njene su interakcije komplikovane. Zato je bitno da osoba na tragu svog autentičnog identiteta prihvati ono što jeste, dakle i svoje nesvesno, da bi mogla da se otvori za komunikaciju sa drugima i iskustvo sa nepoznatim.

Problemi kolektiva upućuju, dakle, na psihološki plan identiteta ličnosti. On se sastoji od različitih „podličnosti“ koje individua treba da integriše unutar sebe. Ta integracija podrazumeva svest o postojanju unutrašnjeg „kolektiva identiteta“, jer su različiti aspekti ličnosti na dubljem nivou – podličnosti koje ne moraju biti u međusobnoj vezi. Podličnosti su sadržane već u etimologiji pojma „ličnost“ čiji koren reči označava „personu“, odnosno, „masku“, „lik“, ili „lice“ jedinstva koje prekriva i sjedinjuje mnoštvo različitih ličnih oblića. Slično je i prema klasifikaciji psihoanalize koja identitet ličnosti razlaže na različite nivoe: *id* (unutrašnje „dete“), *ego* („odrasli“) i *superego* (unutrašnji „roditelj“).

Međutim, ukoliko se ličnost shvati samo kao „maska“ koja ujedinjuje mnoštvo podličnosti, ona ne bi mogla da dosegne nivo koji personalističke teorije smatraju suštinskim, a to je nivo univerzalnosti. Tek na tom nivou univerzalnosti Ličnost postaje „mesto susreta“ pojedinačnog sa opštim, ne više u smislu protivrečnosti pojma, nego sada u smislu povezivanja konkretne individue sa njenom univerzalnom suštinom. Tu se ličnosti takođe otkriva njena dubinska povezanost sa

Drugim kao ličnošću koja u svojoj imanenciji sadrži transcendentnost. To se odnosi i na mnoštvo drugih, tj. na kolektiv. Utoliko svest o kolektivu nadilazi kolektivizam koji uključuje spoljašnje predstavljanje „pred drugima“ i čini da individua bude „sa drugima“ u kolektivu koji u krajnjoj instanci jeste „kolektiv čovečanstva“.

Tako, po ugledu na unutrašnji poredak ličnosti, kolektivni identitet može da znači integraciju individua u jedno više jedinstvo koje ne pobija, nego sadrži i unutar sebe omogućava mnoštvo različitih svetova. U tom smislu, savet o izbegavanju jedinstva (koji zastupa Grinfild koja jedinstvo bazira na partikularnosti kolektivizma) postaje prepreka ukoliko je reč o kolektivu (zajednici) čije su vrednosti inkluzivne i zasnovane na univerzalnosti humaniteta.

Kolektivni identitet se, u tom smislu, odnosi na jedinstvo različitosti koje počiva na univerzalnim vrednostima. S obzirom da je poznato da se usvajanje zajedničkih vrednosti društva i identifikacija sa njima odvija u ranim procesima socijalizacije, pri čemu najznačajniju ulogu ima vaspitanje i obrazovanje, za svaki svesni preobražaj kolektivnog identiteta neophodno je tome posvetiti posebnu pažnju. U tom pogledu, svest o potrebi za stalnim učenjem predstavlja uvod u novo doba. Naravno, ne nametnutim učenjem, nego motivišućim učenjem koje uzdiže ličnost ka njenim potencijalima. To je važno da bi, nakon faze odrastanja, univerzalne vrednosti, koje su i osnovne i opšteljudske, mogle da budu stabilan temelj ličnog identiteta, i da bi kasnije razlike u interesovanjima, opredeljenjima i povezivanjima ljudi što manje doprinosile da se prolazi mimo njih.

U tom smislu se može govoriti o ostvarivanju „kolektivnog identiteta“ analogno sa vrednostima koje čine strukturu identiteta individue. Inače, analogija strukture individue i zajednice, izgleda metaforično. Međutim, ukoliko se individue shvate kao „ćelije univerzalnog čoveka“, što je biološka metafora duhovne mističnosti, koja je implicitno sadržana i u Platonovoj filosofiji *Države*, gde on na osnovu predispozicija određuje mesto individua u društvenom sistemu, onda ova metafora otkriva dublji smisao za kolektiv.

Bitno je da se razumevanje kolektiva oslobodi negativnih istorijskih naslaga kolektivizma da bi se što više približilo ideji zajed-

nice. Međutim, da li će ovi pojmovi biti razlikovani, ili identifikovani, zavisi u krajnjoj liniji od toga šta se pripisuje značenju „zajednice“, odnosno „kolektiva“. Ukoliko se smatra da kolektivni identitet predstavlja samo spoljašnju formu identifikacije individua sa institucijama – poput „nacionalne države“, ili neke druge ustanove koja oličava dati „kolektivni identitet“ – pojam „kolektiva“ će imati sasvim različito značenje od „zajednice“. Ukoliko se, pak, „kolektiv“ posmatra kao otelovljenje pripadništva, u smislu unutrašnjeg povezivanja individua koje ih pokreće na poistovećenje sa zajedničkim stvaranjem datog kolektiva, onda se pojam „kolektiva“ može poistovetiti sa idejom „zajednice“. To onda znači da individue projektuju sopstveni „kapacitet za zajedništvo“ u kolektiv kao takav, bilo da je on institucionalizovan ili da ne.

Pojmovi „zajednica“ i „kolektiv“ mogu, dakle, imati ista ili različita značenja, ali upotreba koncepta „kolektivnog identiteta“ ovde ima za cilj da ne produbi jaz između njih, tj. da smisao „zajednice“, koja uključuje potrebu individue da se oseća delom celine svog društva – jednog kolektiva, ili više njih, s obzirom da plural kolektivite-ta predstavlja legitimno iskustvo individua – potvrdi kao potencijal kolektiva koji postoji u svesnom konstruisanju identiteta individua i društva. Pretpostavka je da samo na taj način pojam kolektiva poprima kvalitet koji je neophodan za svesni preobražaj globalnih procesa.

Evolutivni aspekt modernizacije oduvek je bio u stvaranju uslova za emancipaciju individua od stega dogme i tradicije i za slobodu izbora sopstvenih vrednosti. Njen involutivni aspekt je bio u tome što su se na taj način vrednosti odvojile od celine života, te su, fragmentizovane i relativizovane, same doprinele problemu saznanja o tome kako učiniti pravi izbor. Otudivši se od vrednosti tradicionalnih zajednica, individue su se otuđile i od zajednice kao vrednosti, što ih je psihološki izolovalo kao monade, organizovane u birokratizovano društvo institucija i nacionalnih država. Mada je moderna nacionalna država izrasla iz vere u univerzalnost racionalnosti, ispostavilo se da je ova racionalnost vodila u isključivanje drugih dimenzija ljudskosti, primajući tako svojevrsan oblik izopačenog mita.

Ova moderna „univerzalizacija“, koja je u stvari bila nametnuta uniformizacija slike sveta moderne civilizacije, ugrožava opstanak

celokupnog života na Zemlji. U odnosu na ovaj moderni mit (priču/naraciju) globalizujućih pretenzija – koji ne smatra sebe mitom, nego njegovom suprotnošću – drevni mitovi „primitivnih“ društava izgledaju kao „bezazlena“ tumačenja prirodnih sila, odnosa u zajednici i procesa individualnog traganja za sopstvenim identitetom. U stvari, moderna racionalnost, budući opčinjena materijalističkim pogledom na svet, načelno nije bila u stanju da shvati dubinsku simboliku drevnih mitova. Ona ih je proglasila nižim oblicima shvatanja sveta, prezirući ih u nadmenosti svog objektivizujućeg racionalističkog znanja. Sada se, pak, sve više vidi ta zavedenost moderne nauke sopstvenom moći. To postaje sve očiglednije onima koji su otvoreni za duhovno elementarnije i istovremeno univerzalnije slojeve bića, kao i onima koji ne zatvaraju oči pred neprihvatljivim posledicama tehnološke proizvodnje luksuzne spoljašnjosti.

Koncepcije „nacionalne države“ i tehnološkog „progres“a, deo su ovog modernizacijskog mita, no one su ranije bile predmet opsežne rasprave¹³⁴. Ovde je najbitnije istaći one aspekte koji su povezani sa vrednostima koje pomenuti koncepti nose, a koji prožimaju moderan doživljaj stvarnosti i sačinjavaju opšteprihvaćeni pogled na svet u toj meri da ih je teško promeniti uprkos činjenici da se već decenijama ulaže napor u njihovo prevrednovanje. Prevrednovanje toga je neophodno jer se zamisli, vrednosti i ideje koje su deo mehanicističkog pogleda na svet, suprotstavljaju evoluciji svesti i time usporavaju prepoznavanje i usvajanje ključnih ideja. Poenta je u tome što sve većim izbijanjem na površinu potisnutih problema modernizacije nastaje globalno ubrzanje koje iziskuje svestan preobražaj identiteta. U tom pravcu ide težnja za suprotstavljanjem diskursu moći, umesto za njegovim obnavljanjem. Jer u poretku moći, vrednosti postaju sredstva ideološke propagande, a vrednovanje postaje izvor privida koji služi sistemu rangiranja i hijerarhizacije čiji je cilj dominacija i kontrola. Na taj način, vrednosti više ne uspevaju da budu prave životne svrhe koje su ključne za razvoj unutrašnje lepote sopstvenog identiteta.

¹³⁴ Ovaj problem je detaljno razmatran u mom magistarskom radu, „Promene vrednosti i društvene promene s osvrtnom na raspad jugoslovenskog društva“, Filozofski fakultet, Beograd, 1997.

Drugost u sopstvu i etika kolektiva

Premda se značenje kolektivnog identiteta uobičajeno shvata na osnovu spoljašnjeg opažanja, s obzirom da se drugi doživljavaju kao spoljašnji u odnosu na sopstvo, takođe je plauzibilna ideja o nekoj vrsti unutrašnjeg svojstva individue, njenoj sposobnosti ili „kapacitetu za zajedništvo“. Ovu ideju imale su i neke fenomenološke (Husserl, Sartre) i poststrukturalističke teorije (Merleau-Ponty), prema kojima u samoj strukturi sopstva postoji fenomen drugosti. Levinas i Riker su takođe mislili da „ipseitet“ zavisi od „alteriteta“. Levinas je verovao da je „ja“, subjekt, samo u meri u kojoj mu se obraća Drugi, a sledeći ga i Riker je tvrdio da „ja“ ima svoj suštinski identitet i individualnost samo u odnosu na „neporecivi poziv“ Drugog.

Kognitivni teoretičari su sa ovim shvatanjima povezali koncept „minimalnog sopstva“ koje uključuje primarni osećaj intrinzičnog samoprisustva u fenomenološkom doživljaju toka svesti. Ta mogućnost prerefleksivnog pristupa iskustvima osobe „u prvom licu“ se, po ugledu na Kantovu transcendentálnu apercepciju, smatra „strukturnim svojstvom subjektivnosti“. Tako je, prema kognitivnoj nauci, sopstvo neodvojivo od iskustva, kao strukturalno svojstvo u funkciji osobe „u prvom licu“. Drugim rečima, sopstvo konstituiše ipseitet iskustva u kojem postoji „unutrašnja drugost“, odnosno, „alteracija sebe“ na različitim nivoima doživljaja, a posebno u odnosu na refleksivno, temporalno i telesno iskustvo sopstva.

Ovakvo shvatanje drugosti, kao nečega što je u samoj strukturi iskustva osobe, sledi i iz Huserlove analize vremenskog doživljaja ipseiteta, sopstva. Naturalizovana fenomenološka analiza emocija, čija je ključna uloga bila dugo zanemarena, govori o emocijama kao o izvoru življenja u sadašnjoj strukturi vremena. Ima, naime, sve više uvida da su afekti i emocije osnov pojavljivanja svesti u vremenu, te da ih ne treba shvatati samo kao dodatno obojenje kognitivnog procesa nekog „formalnog sopstva“ koje navodno postoji i bez njih. Teorije razvoja, koje proučavaju procese detinjeg razvoja, odgovaraju navedenoj tezi da strukturalna drugost sopstva priprema sopstvo za susret sa drugim osobama. Ove teorije ekspliciraju tezu da postoji prirodna predisponiranost individue za opažanje drugih.

Potvrđivanjem neodvojivosti osećanja od bilo kog mentalnog čina, kognitivna nauka je omogućila da se dopuni tradicionalno fenomenološko shvatanje vremenitosti. Ima sve više nalaza da su osećanja koja uključuju druge i drugost, ne samo fundamentalni elementi ili aspekti iskustva, nego da prethode i samoj konstituciji vremenitosti. Struktura iskustva sadrži, dakle, osećanja prema sebi, koja postoje u polarnosti osećanja i to je struktura koja se ponavlja u odnosu „sopstvo—drugi“ kroz ono što je Huserl zvao „intencionalnost“. Još je fundamentalnije shvatanje da upravo polarnost odnosa „sopstvo—drugi“ u potpunosti omogućava iskustvo. Otuda zaključak da mikrostruktura ipseiteta u osnovnom iskustvu vremenitosti od početka do kraja sadrži shemu alteriteta. Dakle, vremensko odvijanje iskustva je od početka omogućeno alteritetom, jer sopstvo uvek uključuje drugost i podru-gojačivanje.

Pored refleksije i vremenitosti, sa fenomenološkog stanovišta za sopstvo je bitan još jedan aspekt drugosti, to je otevoljenje. Otevoljenje uključuje osećaj drugosti u spoljašnjim odnosima i podrazumeva telesno prepoznavanje. Rekli smo da je taj problem odnosa „sopstvo—drugi“ lakanovska psihoanaliza nazvala „stadijumom ogledala“. On u psihologiji razvoja deteta nastaje otkrivanjem vidljivog jedinstva tela. Mada se taj proces neposredno doživljava iznutra, kao subjektivni doživljaj koji se ne može podeliti ni sa kim, telo se jedino spolja može videti kao celina. Međutim, gledano spolja, izgleda da se telo pojavljuje na način predmeta koji je vidljiv u ogledalu ali se ne može osetiti.

Prema tradicionalnom shvatanju koje je izrazio Merlo-Ponti proces samootkrivanja tela ne uviđa ulogu drugih. Kod Sartra, je, međutim, uloga drugih uglavnom negativna, jer telesnost deteta kako je vide drugi određuje njegovu sopstvenu identifikaciju sa svojim telesnim oblikom koji je vidljiv u ogledalu i na osnovu kojeg dete oseća „sebe“ kao „telesnu stvar“. Zbog toga je odnos ipseiteta i alteriteta Sartr smatrao otuđujućim za sopstvo. Umesto da se, pri otkrivanju i doživljavanju sebe na osnovu telesne vidljivosti, telesni oblik shvati kao strukturalna osobina „sopstvene drugosti“, Sartr ga shvata kao nešto što nas uslovljava, vezuje i čini zavisnim od drugih. Zbog toga doživljavanje drugosti sopstvenog vidljivog tela nije shvaćeno kao stanje potrebne pripreme za doživljavanje drugih u interno konstituisanom

sopstvu, nego kao „interpersonalno iskustvo“ pluraliteta vidljivih i viđenih subjekata, gde u životu otelovljenog sopstva deluje „drugost sopstvenog tela“ i „drugost drugih“.

Zahtev subjekta za prepoznavanjem i potrebom da ga prizna drugi, o kojem je govorio Hegel, shvaćen je kao znak pritiska odgovornog za hijerarhizujuće odnose utemeljene u kategorijama „sopstvo–drugi“, „subjekt–objekt“ i „istost–razlike“. Međutim, ideja prepoznavanja bila je dovedena u pitanje, kao iluzorna, zbog toga što je većina teorija prepoznavanja razapeta antagonizmom odnosa „sopstvo–drugi“. U stvari, teorije prepoznavanja počivaju na koncepciji odnosa koji su centrirani na subjekt premda se bave različitošću i drugošću. Prema kognitivnoj nauci, naprotiv, hijerarhizovani diskurs o „drugom“ koji izvire iz odnosa subjekt–objekt, treba da bude zamenjen heuristički plodnijim konceptom „strukturalne drugosti sopstva“.

Naime, prethodni model subjektivnog prepoznavanja identiteta uglavnom stvara probleme usled pretpostavljenog načina gledanja. Objektivizujući i otuđujući pogledi drugih, o kojima su govorili Sartr i Lakan, koji su upućeni individui, nisu jedini mogući načini gledanja, kao što ni antropološki koncepti, zasnovani na procenjujućem ispitivanju drugih kultura i njihovom predstavljanju u kategorijama evropocentričnih vrednosti, nisu jedina mogućnost viđenja. Poenta je u tome da se *objektivizujući pogled* preobrazi u *prihvatajući pogled*, tako da ne nameće otuđenje, već da olakšava povezivanje.

Pokazatelji mogućnosti takvog preobraženog pogleda izvire iz proučavanja razvojne i ekološke psihologije. Ova proučavanja ispituju doživljaj sopstva i opažanje drugih *pre* stadijuma ogledala, što se uočava već kod novorođenčadi koja su sposobna da imitiraju izraze lica drugih (Legerstee et al. 1998; Legerstee 1999). Ovo shvatanje potrebe da se zadrži subjektivnost u doživljaju drugog, za savremenu teoriju predstavlja i etički izazov. Razmatranja koja pripremaju put za istraživanja etičke prirode tiču se: proučavanja dečijeg razvoja samosvesti i opažanja drugih, uloga lica u intersubjektivnim odnosima i patologije koje otuda nastaju i koje vode u otuđivanje sopstvenog lica ili tela, ili u mogućnost samozavaravanja i ostale različite perspektive razumevanja kolektiva, uloge osećanja i prihvatanja u konstituisanju sebe i u odnosima sa drugima (Gallagher & Meltzoff 1996).

Prema Galageru, polazište proučavanja samosvesti, ne samo ličnog identiteta, već i intersubjektivnih odnosa, predstavlja Rikerovo rasvetljavanje odnosa sopstva i drugog. Već je ukazano na njegovo razlikovanje dva koncepta identiteta, „idem“ i „ipse“. Idem identitet uključuje: 1) numerički identitet jednog bića, a ne mnoštva, 2) kvalitativni identitet, u značenju „biti zamenljiv“, kao i 3) osećaj identiteta koji zahvata promenu u vremenu i čini mogućim da se jedna faza entiteta identifikuje sa drugom (na primer, da se dete identifikuje sa čovekom koji će postati). Međutim, *idem* identitet nije dovoljan, ni adekvatan, za davanje odgovora na krucijalno pitanje ličnog identiteta: „ko sam?“. Zato je za objašnjenje prave prirode sopstva neophodan identitet *ipse*.

Kognitivna nauka preuzima od Rikerove teorije ideju da sopstvo u vremenu ne podrazumeva nužno istost na fizičkom planu (što je identitet *idem*). Sopstvo je izraz identiteta *ipse* koji je povezan sa karakterom, sa osećanjima i sa dušom, a nastaje u procesu naracija i ličnih priča. Na osnovu toga čovek je u stanju da stvara refleksivni odnos prema sopstvenom karakteru da bi ga očuvao, ojačao ili oblikovao. Ipak, karakter osobe nije određen samo *ipse* identitetom, nego i *idem* identitetom, koji predstavlja aspekt stabilnosti u vremenu. Ovde je reč o horizontalnom vremenu koje se proteže od prošlosti u budućnost, dok vertikalno vreme, koje se odnosi na mogućnost prisustva ipseiteta u sadašnjosti, nije tematizovano. Takođe nije tematizovana ni ideja istoričnosti bića kojom je Hajdeger inspirisao shvatanje istorijske narativnosti kao stecišta smisla i koja je omogućila da se ideacione i uzročne teorije objašnjavanja zamene hermeneutičkim tumačenjem koja za kriterijum ispravnosti ima situiranu ljudsku slobodu. Riker se usredsredio samo na unutrašnji susret *idem* i *ipse* identiteta koji zavisi od odnosa prema *sopstvu* čija narativnost je implicirana karakterom osobe. Drugim rečima, narativni zaplet se odnosi na ličnu priču koja izražava identitet karaktera i posledica je dijalektike istosti (*idem*) i razlika (*refleksivnosti ipseiteta*). Narativno se konstruiše i sam karakter, pričama o sebi, koje pričamo sebi i drugima, kao i pričama koje drugi pričaju o nama, a te priče su međusobno prepletene. U tom smislu lični identitet nikada nije samo ličan, budući da je kontekstualno usidren u odnose sa drugima koje ne kontrolišemo u potpunosti. Na taj način, u ovim odnosima intersubjektivno prepoznavanje postaje stožer etičkog života.

Pod uticajem Levinasa, Riker je bio uveren da se *integracija* identiteta i alteriteta odvija po modelu hermeneutičke translacije u kojoj mi ne prisvajamo drugog, već se uzdižemo ka njemu poštujući njegov pogled na svet i njegove subjektivne priče. Taj oblik prepoznavanja podrazumeva predusretljivost koja integriše priče, umesto da ih suprotstavlja, kao u slučaju priče o gospodaru i slugi. Tako se stvara mogućnost da se odnosi sopstvo–drugi različito ostvaruju. Međutim, ukoliko je svrha ovog modela translacije da premosti razliku implicitnu u pojmu prepoznavanja, važi primedba da je za to uvek-već-kasno. Jedino je moguće uspostaviti prepoznavanje subjektivnosti drugog koje uključuje intersubjektivnost ne samo u obliku otelovljenja, nego i u onom obliku drugosti koji postoji u sopstvu.

U pogledu intersubjektivnosti Riker stoji između Huserla i Levinasa tvrdeći da odnos nije jednostran, niti samo od sopstva ka drugom, niti samo od drugog ka sopstvu. Svaki smer ima posebnu funkciju: prva je epistemička i omogućava da prepoznamo drugog kao otelovljeno sopstvo; druga je etička i strukturise poziv na moralnu odgovornost. Ovaj poziv, koji je upućen licu drugog i inicira odgovor (odgovornost), zasniva se na strukturalnoj drugosti koja postoji u sopstvu. To je sposobnost prepoznavanja poziva drugog koju Riker smatra svešću. Prema Galageru, kognitivna nauka je to usvojila na osnovu nalaza o prirodnoj sposobnosti novorođenčadi da imitiraju izraze lica drugih.

Premda pitanja o sopstvu i drugom vode u metafizički lavirint, ipak je važno šta mislimo o sebi i kako se odnosimo prema drugima. Razlog pokušaja da razumemo sebe i druge potiče od društvenih, moralnih i religijskih interesovanja i problema. Politički i socijalni pokreti, kao i gubitak moći religijskih institucija u svetu, doveli su do toga da se etički problemi drukčije shvate. Erozija religioznih institucija, praćena je stvaranjem autonomnog ljudskog prostora sa ljudskim pravima individua. Međutim, ukazano je na to da ona često korespondira gubljenju saosećanja i saučestvovanja u životu drugih ljudskih bića. Otuda strah da konstruisanju civilnog društva i apstraktnih prava odgovara gubitak prijateljskog duševnog saživljavanja. Moderna preplavljenost samoospoljavanjem dovela je dotle da čak i pokušaji komunitarnog rešenja ne mogu da izbegnu individualistički vrednosni okvir.

Problem je u tome što se etička situacija posmatra spolja, a to znači da se „ispravna rešenja“ traže samo sa stanovišta „objektivnog posmatrača“. Na taj način, razumevanje, saosećanje, pa i moralne obaveze, postaju instrumenti uspeha „objektivno“ definisanog individualnog identiteta sopstva, a u tom kontekstu, odnosi s drugima, ma kako važni, postaju u principu labavi koncepti, tj. apstraktni, iznenadni i lomljivi. To se vidi i u prestanku upotrebe pojma „duša“, čije iščežavanje osiromašuje, ne samo rečnik, nego i nas same (Hacking 1995). Ukoliko je, pak, govor o duši ne samo način da se opiše nešto u vezi sa ličnošću, nego i način da se *bude* ličnost, onda nestanak tog diskursa ne znači samo nestanak metafizičkog predmeta, nego nestanak izvesne vrste iskustva i doživljaja sebe i drugih. U skladu s Rikerovim shvatanjem karaktera i narativa, priče nisu samo načini opisivanja, nego povratno deluju na ono što smo.

Srećom, uvek je bilo autora koji su nalazili načina da metafizički diskurs o duši translatuju u pojmove koje nije moguće svesti na empirističke koncepte ličnosti i sopstva. Za njih je moralno sopstvo vesno i prepostavlja dušu. Tako je Levinas, koji je u isto vreme učio od Buber a i kritikovao njegovo shvatanje odnosa Ja i Ti, insistirao na prvenstvu etičkog odnosa. Buber je, naime, etički odnos smatrao samo instancom opštijeg Ja–Ti odnosa koji omogućava susret. No, za Levinasa, moralno sopstvo odgovara samo onome što ima lice; zato „drugi“ mora da bude „osoba“. Samo odnos koji se tiče osoba može da bude etički. Biti „moralno sopstvo“, znači imati dušu zahvaljujući kojoj etički odnos nije recipročan. Moralno sopstvo je, naime, konstituisano obavezom koja prethodi reciprocitetu, ono je „uhvaćeno“ u odnos prema drugom. Zato moralno sopstvo nije transcendentalni ego, nego otelovljenje, koje deluje u svetu i određeno je karakterom sopstvenog delanja.

Suprotna mogućnost prelamanja moralne perspektive kroz odnos između sopstva i drugog polazi od toga da bavljenje epistemološkim problemom umova drugih, kao u slučaju fenomenologije i hermeneutike Rikera, ne dozvoljava rešenje etičkog pitanja, zato što etičko pitanje sopstva predstavlja u stvari društveno pitanje, pitanje kolektiva. Socijalna etika se, međutim, bitno razilazi od morala lične prirode („etike dobrih namera“), kao i od onih etika (Hajdegera, Levinasa, Deride) koje tvrde da moralno sopstvo inkorporira drugost. To

se odnosi i na bilo koji pristup koji etiku shvata asimetrično, jer intersubjektivna asimetričnost ignoriše značaj sopstvenog interesa. Argument koji se navodi u prilog tome je da to možda može da bude etika izuzetnih ličnosti, poput Kjerkegorove etike sopstva, koja se graniči sa religijom, ali je daleko od svakodnevne društvene stvarnosti, što za Levinasa znači, daleko od bića (Levinas 1999). Zato se od etike očekuje da pruži principe primenljive na obične svakodnevne situacije.

U tom smislu se smatra da etika običnog, svakodnevnog vremena potvrđuje ljudsku prirodu, kao i prirodu kolektiva time što se zasniva na prosvetljenom sopstvenom interesu. Ona takođe počiva na anonimnoj prirodi društvenih odnosa, jer se na planu kolektiva veliki broj drugih koji ulaze u strukturu naših života nikada ne sreće licem u lice. Pa ipak, naše delanje često utiče na njih, kao i njihovo na nas. Na taj način, svojim delima mi utičemo na druge sa kojima nemamo ništa lično. Čak i da su, kao što tvrde fenomenolozi, „drugi“ deo naše subjektivnosti, naše konstitucije sopstva, ni ti „drugi“ nisu nužno lični, nego su najčešće anonimni. Na taj način, svet kolektiva predstavlja razućenu mrežu subjektivnosti koja je mnogo opštija od svih posebnih ličnih veza. Zbog toga etika inherentna savremenom globalizujućem društvu u kojem vladaju vrednosti tržišta, treba da bude univerzalna, kosmopolitska etika koja se zasniva na uzajamnom poštovanju zajedničkih ljudskih prava. Ona takođe treba da se zasniva na poštovanju različitosti kolektivnih identiteta i da se, kao takva, promoviše u tekućim globalnim procesima.

Značaj kolektiva i značajni drugi

Nesumnjiv je značaj kolektiva za individualni razvoj. Naravno, i ovde je neophodna distinkcija pojmova kolektiv i kolektivizam, jer prvi stimuliše lični razvoj, a drugi je obeležio istoriju sećanjem na negativno iskustvo sprečavanja i gušenja individualnosti. Iskustvo je pokazalo kardinalan značaj koji kolektiv ima za individuu. To je postalo drastično jasno na osnovu iskustva individua koje su, sticajem okolnosti, umesto uobičajenog postnatalnog razvoja u ljudskom okruženju, bile od prvih dana izložene isključivo životinjskoj brizi. Te individue su svoj „identitet“ razvile u skladu sa identitetom (vrste) svojih staratelja.

Pokazalo se da je njima kasnije bilo nemoguće da promene „identitet“ koji su formirale u najranijem detinjstvu. Kada su takve individue otkrivene i dovedene u društvo ljudi njima više nije bilo moguće ni da nauče da govore, ni da se ponašaju kao ljudska bića. Kretale su se četvoronoške, a čak je i njihov životni vek odgovarao veku vrste sa kojom su se kao deca identifikovale.

Na osnovu takvih primera, kao i iz brojnih drugih istraživanja koja govore o uticaju društvenog okruženja na razvoj ljudske ličnosti, njenog samosaznanja i sposobnosti prepoznavanja drugih, očigledna je fundamentalna uloga kolektiva za individuu. Naročito je velik uticaj okruženja i moć koju imaju „drugi“ na ličnost u najranijem periodu razvoja. To je u skladu sa ranije opisanim konceptom kontinuuma koji predstavlja temelj za prevazilaženje modernističkog zanemarivanja shvatanja da je evolucija dovoljno osposobila ljude za prirodno staranje o sebi i drugima.

Drevna znanja su imala svest o tome, ali moderna nauka je zanemarila tu svest u ime razuma čija je, pak, osnovna karakteristika – sumnja. Mada se u tom pogledu odvija preobražaj u nauci, ipak je i dalje na snazi vekovno negiranje ličnog „osećaja“ koji je, kako pokazuju istraživanja domorodačkih kultura, sasvim precizan u pogledu toga kako treba postupati sa svojim potomstvom, kao i prema sebi i međusobno.¹³⁵ Kasnije u životu, kolektiv, koji se u početku sastoji od nama značajnih „drugih“, predstavlja bitan činilac našeg ličnog života. Ne tako retko, ovaj kolektiv može da bude virtualan, ili zamišljen, kada vodimo unutrašnje razgovore sa galerijom imaginarnih likova koji predstavljaju nama značajne druge.

Može se reći da dugotrajno ignorisanje emocionalne percepcije, u filosofiji i drugim disciplinama, počinje da se menja. To se odnosi na pristup „teorije uma“ prema problemu umova drugih. Bilo je reči o eksperimentalnim istraživanjima koja potvrđuju značaj dimenzije osećanja i posledica društveno-emocionalnog razvoja deteta na

¹³⁵ „Nije nikakva tajna da nadležni stručnjaci nisu ‘otkrili’ tajnu zadovoljavajućeg života, ali da, što češće greše, to više pokušavaju da postojeće probleme podvedu isključivo pod uticaj razuma, a da odbace ono što razum ne može da shvati niti da kontroliše“ (Lidlof 2001: 30).

razvoj svesti o sebi i razumevanje mentalnog stanja drugih. Tako je, na primer, istraživanje upotrebe ogledala sa bebama u oblikovanju njihovog društveno emocionalnog razvoja i svesti o sebi, pokazalo sledeće. Pre svega, da od početka života deca imaju svestan pristup svojim osnovnim unutrašnjim osećanjima (što je suprotno premisama Lakana), a zatim da odrasli mogu da, korišćenjem reflektivne interakcije, omogućе osnovu za konstruisanje predstave bebe o sebi. Nasuprot tome, pokazalo se da staratelji sprečavaju razvoj detetovih koncepata o sebi ako nisu dovoljno „senzitivni“, već su ili previše zaštitnički, ili ravnodušni (Legerstee 1999: 220).

Iz toga proizlazi da je razvoj uma deteta postepen proces koji se izgrađuje u zavisnosti od njegove urođene sposobnosti razlikovanja značajnih drugih (ljudi)¹³⁶ i predmeta¹³⁷. Deca se od rođenja identifikuju sa svojim značajnim drugim i imitiraju njihove aktivnosti, pri čemu te druge shvataju kao *iste* sa sobom. Deca su, dakle, prema onome što je shvatila kognitivna nauka, rođena sa strukturom specifikovanja informacija koja im omogućava da prepoznaju svoju sličnost sa „članovima svoje vrste“ koju razlikuju od predmeta. No, ipak, znanje o mentalnim stanjima drugih nije prost rezultat urođenih mehanizama koji bi se poklapali sa određenim fazama razvoja, već deca konstruišu znanje o sebi i drugima kroz društvenu razmenu (Gallager & Meltzoff 1996; Legerstee 1999). U svakom slučaju, kognitivna istraživanja su utvrdila da je razvoj uma rezultat integrisanja urođenih i konstruktivističkih aspekata uma u kojima osećanja imaju suštinski značaj.

Eksperimentalna istraživanja su takođe pružila evidenciju o postojanju primarne emocionalne intersubjektivnosti u toku prve godine života (Tremblay & Brun 2000), uvećavajući skup dokaza da osećanja pružaju fundamentalan osnov za razvoj znanja o sebi i drugima. Postoje i istraživanja o razvoju shvatanja sebe i drugih koja su pokazala univerzalni značaj koji ima lice drugih osoba za razumevanje

¹³⁶ Ovi značajni drugi su za dete obično ljudi, ali zbog slučajeva kada su ulogu značajnih drugih imale životinje, zaključak ovog istraživanja bi se mogao proširiti tako što bi se pojam „ljudi“ zamenio pojmom „značajni drugi“.

¹³⁷ Treba primetiti da je ovo zapažanje suprotno psihoanalitičkoj interpretaciji po kojoj dete opredmećuje delove tela svojih značajnih drugih koji su u funkciji zadovoljavanja njegovih potreba.

emocionalnog izražavanja, identifikovanje drugih i vrednovanje sebe. Pretpostavka da je lice nešto što je s one strane neuroloških i kognitivnih izveštaja o ličnosti izvedena je na osnovu patoloških situacija života „bez lica“ (usled slepila, autizma ili gubitka facijalne pokretljivosti) (Cole 2000)¹³⁸.

Za smisao sopstva i ličnosti značajna su i neuropsihijatrijska proučavanja šizofrenih subjekata. Osobe sa šizofrenijom imaju karakteristične doživljaje alteracija tela koje dovode u pitanje normalnu strukturu telesne subjektivnosti. Aspekti, svojstva ili dimenzije telesnog postojanja, koje normalno pripadaju doživljaju subjekta, ovde gube svoj prirodni status implicitnog dela pozadine svesti i doživljavaju se kao nešto što je različito (drugo) od subjekta što postoji odvojeno, kao deo sveta. Ono što se normalno doživljava kao deo sebe, ovde poprima svojstva spoljašnjih objekata.

Alternativni oblici iskustva, koji se javljaju kod šizofreničara, nekad se ispoljavaju u umetnosti, što se može prepoznati kod nekih pisaca koji nam pružaju upečatljive doživljaje različitih stanovišta izraženih iz prvog lica. Kod šizofreničara, različita lica, koja ih iznutra nastanjuju, jasno se manifestuju na promenama izraza njihovih lica. Antonen Arto (Antonin Artaud), čuveni dramski pisac koji je patio od šizofrenije, opisao je doživljaj svojih izraza lica kao objektivizovanih maskolikih membrana nerava koje mu lebde oko glave. Ta vrsta doživljaja ukazuje na hipersenzitivna i hiperrefleksivna stanja, koja imaju i šizofreničari, u kojima je svesna pažnja potpuno obuzeta telesnim senzacijama dimenzija, čvrstine ili fluidnosti, napetosti ili olakšanja. Ti fenomenini izgledaju istovremeno nerealno – sanoliko i čudno i hiperrealno – previše precizno, materijalno i vibrantno, kao što su pokazali koncepti Merlo-Pontija.

Doživljaji i opažanja sebe i drugih proučavani su i u međusobnom suprotstavljanju. Popularno-psihološki koncepti se često primenjuju uniformno na sebe i druge. Tako zamišljamo, na primer, da se

¹³⁸ Na osnovu brojnih životnih priča – narativa o životu „bez lica“ – posredstvom podataka kliničke neuropsihologije Kol (Jonathan Cole) prikazuje podešavanja sebe i sopstvenog osećaja samopouzdanja na osnovu izraza lica drugih iz okruženja kao pokazatelje važnosti otelovljenja za pitanja intersubjektivnosti (Galagher 2000).

drugi osećaju na isti način kada su zaljubljeni kao što se i sami osećamo kada sebe smatramo zaljubljenim. Ipak, informacije koje imamo o svom sopstvenom stanju, teško da mogu da budu iste kao informacije koje imamo o stanju drugih. Ta situacija može da vodi razilaženju tumačenja između učesnika u delovanju i posmatrača, umesto postizanju saglasnosti koja je bitna u društvenom sporazumevanju. Socijalni psiholozi ističu razilaženja u tumačenjima koja nazivaju efektom „učesnik–posmatrač“. Tipična interpretacija „učesnik–posmatrač“ efekta u društvenoj kogniciji je „kauzalna atribucija“ gde učesnici daju „situacione atribucije“ za objašnjenje svojih akcija, dok posmatrači daju „dispozicione atribucije“ za objašnjenje ponašanja učesnika. Kao alternativu kauzalnom izveštaju Baresi iznosi tvrdnju da postoji razlika između informacija „prvog“ i „trećeg lica“ o svakoj akciji (Barresi u Gallagher 2000). Oba tipa informacija obično su integrisana u obliku intencionalnog (pre nego kauzalnog) izveštaja o delovanju osobe, bilo da se odnose na sebe ili na druge.

U tumačenjima delovanja postoji tendencija da se ističe informacija prvog nad trećim licem, kada se interpretiraju sopstvene akcije (tj. akcije onih sa kojima se osoba identifikuje), dok je obrnut slučaj kada se tumače akcije drugih (tj. onih sa kojima se osoba ne identifikuje). Razumevanje intencionalnih aktivnosti sebe i drugih fundamentalno je isto u širokom krugu okolnosti. Postoje dva uzročnika pristrasnosti pri socijalnom opažanju i razumevanju ljudskih delovanja. Prvi je taj što uvid u značenja društvenog ponašanja zahteva angažovanje u imaginativnoj empatiji kao u direktnom opažanju, a za to je potreban napor, što može da vodi pristrasnosti. Drugi činilac je što postoji interesna motivisanost na pristrasnost u interpretacijama događaja u svoju korist. Pod tim okolnostima, kada nam je u interesu da ne koristimo dodatni napor na imaginativne ili empatičke komponente, učesnik i posmatrač mogu različito interpretirati neko delovanje. Ukoliko je tako, onda važi i obrnuto, tj. moguće je prevazići čak i najgore vrste međuljudskih i međugrupnih pristrasnosti na osnovu empatije koja, kao što su eksperimenti pokazali, može da preokrene doživljaj.

Kolektiv i saznanje

Sociologija saznanja je pokazala da kolektivno društveno sećanje po- čiva na tri pretpostavke. Prva je da prošlost zapravo uopšte nije proš- la već da, naprotiv, opstaje u sadašnjosti iz koje utiče na budućnost. Druga je da je sećanje organizovano društvenim kontekstima i da je ono, ne samo lični, nego i društveni, intersubjektivni fenomen. Treća je da kolektivna sećanja vrše neku vrstu kulturne delatnosti za one u sadašnjosti. Sećanje nije znanje o prošlosti, ono je znanje iz prošlosti (Margalit 2002: 14). Kao takvo, sećanje je u stanju da unapredi iden- titete koje vrednuje, ali i da odredi neprijatelje raspljivanjem žalosti. Sećanje individuama i kolektivima pruža smisao priča, njihovu „nara- tivnu koherenciju“ (Irvin-Zarecka 1994; Zelizer 1995).

Od kako je Manhajm, pedesetih godina XX veka, osmislio proučavanje kolektivnog saznanja (Mannheim 1952), slična prouča- vanja su pokazala da se na osnovu zajedničkih iskustava u mladosti, koja utiču na formiranje vrednosti, ponašanja i kolektivnih sećanja, oblikuje karakter generacija. U periodu od adolescencije do rane zre- losti, usvajaju se vrednosti koje su izrazito važne za konstituisanje pogleda na svet i političke perspektive i premda je taj uticaj moguće menjati, on ipak pokazuje tendenciju da se sačuva tokom celog ži- vota. Kao posebno značajni pamte se formativni istorijski događaji, povezani sa kristalizacijom ličnog identiteta i saznavanja društvenih realnosti izvan sebe. Tako se osećaj sebe smatra obeleženim istorijski značajnim događajima i promenama koje se javljaju tokom kritičnog perioda razvoja individualnog identiteta (Griffin 2004).

Ukazujući na moć kolektivnog mišljenja, Manhajm je istakao važnost da se uništi fikcija po kojoj se individua zamišlja kao samodol- voljna i odvojena iz grupe u sklopu koje ona misli i doživljava:

„U stvari je veoma netačna pretpostavka po kojoj neka indi- vidua sa manje ili više utvrđenim apsolutnim sposobnostima stoji nasuprot svetu i u svojoj težnji ka istini konstruiše sli- ku sveta na osnovu svojih doživljenih podataka. (...) Napro- tiv, mnogo je korektnije reći da je znanje od samog početka grupni proces u kojem svako razvija svoje znanje u okviru zajedničke sudbine (...) Individualistička koncepcija proble-

ma znanja pruža (...) lažnu sliku o kolektivnom mišljenju (...) Upravo zato što je znanje fundamentalno kolektivno znanje (misao usamljene individue samo je poseban slučaj i proizvod kasnijeg razvoja), ono pretpostavlja zajednicu znanja koja je prvobitno u podsvesti pripremana zajednica doživljaja. Ali ako se shvati da je najveći dio mišljenja zasnovan na kolektivnom delanju, mora se priznati i snaga kolektivnog nesvesnog“ (Manhajm 1968: 25–26).

U tom smislu, Manhajm je istakao da potpuno sociološko razvijanje znanja ne može da izbegne otkrivanje iracionalnih osnova racionalnog znanja. Uvažavanje ovog iracionalnog osnova manifestovano je potrebom za narativnim odnosom prema svetu u koji spada i pristup problematici sopstva, kao i osnovnim pitanjima saznanja individualnog i kolektivnog identiteta. Nauka, međutim, nije išla tim putem.

Zapravo ni sam Manhajm nije bio pobornik iracionalnosti. Njegova *Ideologija i utopija* zapravo predstavlja odbranu prosvetiteljstva (i prosvetiteljskog sopstva) koje omogućava racionalno razumevanje. Problem je izgleda u tome što se ova intencija ka racionalnosti dešava u „eri iracionalnosti“ koja sprečava mogućnosti međusobnog razumevanja (Huges 1959: 418). Mada Manhajm drugačije tumači iracionalnost – posredstvom marksistički inspirisane „dijalektičke“ racionalnosti (Manhajm 1968: 105), ona se može shvatiti upravo kao posledica isključujućeg insistiranja na racionalnosti koja se oslanja na materijalističko shvatanje sveta. Na taj način, uporedo sa širenjem uvida da se prividna izvesnost saznanja rastvara zajedno sa prividnom čvrstinom „materijalnog“ sveta, racionalnost se pretvara u svoju suprotnost. U skladu s tim, naučnim saznanjem je počeo da vlada relativizam.

Iako je nastojao da sačuva tradiciju racionalnosti kao apstraktnog, kategorijalnog mišljenja i od ekspanzije pragmatizma, Manhajm ipak nije odbacio Džejmsovo i Bergsonovo učenje u celini, nego je težio da integriše njihove ideje, kao i Frojdove. U osnovi toga je bila nada u veliku sintezu koja bi omogućila civilizovanu komunikaciju različitih i suprotstavljenih filozofskih i ideoloških škola. Ta sinteza bi, međutim, mogla da bude samo sinteza labave i uključujuće raznolikosti, kao što je primetio Hjuž (Ibid). Zato Manhajm nastoji da tran-

scenduje relativizam, koji sve više dominira, a svoj pristup naziva „relacionizmom“ (Manhajm 1968: 66). Ideja toga je bila da svi elementi značenja u datoj situaciji međusobno referišu jedni na druge, što bi trebalo da spreči da znanje bude iluzorno iskustvo, što je slučaj kada se ono posmatra relativistički. Zato, po Manhajmu, posmatrač društva umesto rigidnog i dogmatskog mišljenja treba da čuva nestabilnu ravnotežu svih oblika promenljivih odnosa, imajući dinamičan pristup i fleksibilnost dijalektičkog mišljenja. To bi trebalo da omogućí da se svi kontradiktorni i sukobljeni tokovi mišljenja inkorporiraju u jedinstvenu viziju.

Pokušaj sinteze je privukao naučnike iz različitih oblasti, kao i širu publiku. Osnovne kategorije njene socijalne analize izvedene su iz teorije Vebera, čija je procedura, međutim, dodatno relativizovana idejom o kolektivnom poreklu apstraktnih ideja, koju je imao i Šeler (Max Scheler). Tako je, naime, samo vrednostima pripisan subjektivni karakter, dok je naučno znanje zadržalo kvalitet „objektivnosti“. Manhajm je izokrenuo ovaj poredak pripisujući vrednostima objektivnost i stabilnost kvaliteta, dok je kriterijume objektivnog znanja ostavio da fluktuiraju. U tom smislu, njegovu filosofiju je teško razlikovati od relativizma. Na taj način, Manhajm je jasnije od Vebera pokazao da proučavanje društva ne osigurava izvesnost.

Društveno uslovljavanje ljudskog mišljenja najviše je interesovalo Manhajma, tako da je on previđao univerzalnosti koje su karakterisale Frojda i Vebera. Jedino mu je bilo blisko prosvetiteljsko verovanje u autonomiju ljudskih mentalnih procesa. Pošto nije uspeo da ujedini marksistička shvatanja sa inovacijama savremenika, Manhajm je istakao dramatičan položaj intelektualaca. U istorijskoj situaciji kakva je postojala krajem dvadesetih godina XX veka, kada su sve važeće vrednosti bile dovedene u pitanje, a evropska socijalna misao razapeta između suprotstavljenih ideologija fašizma i komunizma, on se bojao da će biti propuštena istorijska prilika za stvaranje obuhvatne vizije preobražaja čovečanstva. I bio je u pravu.

Svestan procesa „potpunog razaranja svih spiritualnih elemenata i utopije i ideologije u isti mah“, kao i „nestajanja humanog elementa“ (Ibid.: 206), „postepenog svodenja politike na ekonomiju“, „svesnog negiranja prošlosti i istorijskog vremena, svesnog potiskivanja svakog „kulturalnog ideala“ (Ibid.: 207), Manhajm je pisao:

„Ovde ka svetskom važnju teži jedan stav svesti prema kojem su se sve ideje obrukale a sve utopije se uništile. Prema ovoj 'suvoći' koja se nagoveštava treba u velikoj meri zauzeti afirmativan stav kao prema jedinom sredstvu za ovladavanje sadašnjošću (...) Možda je potrebna (...) izvesna bezazlena navinost jedne nove generacije da bi se sa ovako promenjenom stvarnošću moglo živeti apsolutno kongruentno bez ikakvog transcendiranja egzistencije, bilo u obliku utopije, bilo u obliku ideologije“ (Ibid.: 207).

I, nadovezujući se na ove reči mogli bismo dodati, da je takođe neophodna „naivnost“ novih generacija koja je nošena entuzijazmom za preživljavanjem, uprkos neizvesnosti da li se takav život može i dalje smatrati ljudskim. Izgleda, naime, da se „bez ikakvog transcendiranja egzistencije“ može živeti sa ljudskim dostojanstvom samo ukoliko se transcendencija pretvori u imanenciju. Ali u tom slučaju ovo „pretvaranje“, koje bi trebalo da predstavlja „preobražaj identiteta“, ne bi trebalo da znači odustajanje od vrednosti ideja svesti, duhovnosti i njima kompatibilne ideje istine.

Shvatajući istinu kao kongruenciju sa egzistencijom, Manhajm je opisao etiku kao prenošenje istine u duševno područje. Istovremeno, međutim, on je od tog stava učinio otklon ističući da takav objektivizovan odnos može sebi da dopusti samo „jedan dovršen svet“. Takav svet bi mogao da bude ostvaren samo u najvećem stupnju svesnosti, u kojem bi istorija prestala da bude slepa sudbina i postala bi ljudska kreacija. Međutim, Manhajm je pokoleban u ovoj težnji da sintetizuje suprotnosti, zbog dubokog uverenja da su suprotnosti životno neophodne. To znači da bi se bez suprotnosti izgubili politička aktivnost i naučni intenzitet, što su životni sadržaji koje od prosvetiteljstva moderno doba smatra najvrednijim.

Prema ovom tumačenju, ukoliko bi se transcendencija potpuno imanentizovala, bila bi postignuta takva objektivnost koja bi učinila da utopija postane nepotrebna. To bi vodilo poništavanju ljudske volje, a gubljenjem volje da oblikuju svoju istoriju, ljudi bi izgubili sposobnost i da je razumeju. Zato je Manhajm bio u pravu kada je upozoravao na opasnost od potpune destrukcije ideje transcendiranja egzistencije. Manhajma je to navelo da odustane od ideje opšte sinte-

ze i da prihvati važnost suprotnosti jer zahvaljujući borbi između suprotnosti postoji potreba za utopijama koja pokreće ljude na stvaralaštvo.¹³⁹ Tako se ideja utopije može shvatiti kao metafora za nastojanje kolektiva da prihvati svoje suprotnosti verujući u mogućnost njihovog uravnoteženja.

Kolektivne predstave

Teorije kulturnog relativizma ističu uticaj kulture na psihu, samoopažanje i opažanje drugih i stvarnosti. U nekim kontekstima se smatra da kultura može da utiče i na stepen i kvalitet svesti. S obzirom na otkriće neuronauke o postojanju veza između svesti i mozga, izvedena je pretpostavka o povezanosti kolektivnih i kortikalnih reprezentacija. To znači da kultura može da utiče i na funkcionalnu anatomiju i strukturu mozga (Turner & Whitehead 2008).

„Zdravorazumsko“ mišljenje predstavlja koncept koji može da varira od jedne kulture do druge, isto kao što i predstave o sebi, drugima, srodnicima, strancima i stvarnosti, mogu biti različito kulturno uslovljene. Poznati su vicevi koji pogađaju specifično doživljavanje stvarnosti na osnovu osobina kolektivnog karaktera. Čak i u navodno racionalnom svetu nauke shvatanje prirode ličnosti ne može potpuno da se odvoji od svojstava moderne zapadne kulture (Whitehead 2006).

Poznato je, takođe, da društva koja su strukturno kompleksno akulturisana u nekim kontekstima utiču na oblikovanje svojstava svesti. Tako je, na primer, pokazano da su duhovna iskustava obrnuto srazmerna strukturnoj kompleksnosti društva (Bourguignon 1973). Dok se u najjednostavnijim egalitarnim društvima vantelesni doživ-

¹³⁹ „Nestanak utopije donosi jednu statičku objektivnost u kojoj čovek postaje stvar. Tako bi nastao najveći paradoks koji se može zamisliti, naime da čovek koji najracionalnije ovladava stvarima, postaje čovek nagona, da čovek koji je nakon toliko dugog razvitka, herojskog i punog žrtava dostigao najveći stepen svesti – na kome istorija već nije slepa sudbina nego sopstvena tvorevina – da taj čovek sa nestankom različitih oblika utopije gubi volju za istoriju, a time i pogled na istoriju“ (Ibid.: 211–212).

ljaji javljaju redovno, svesno, voljno i dostupni su većini onih koji ih žele, u više stratifikovanim društvima do takve „posednutosti“ dolazi bez svesne namere ili volje osobe. U materijalističkim i racionalističkim društvima preobražavajuća duhovna iskustva se javljaju izuzetno retko (Laughlin et al. 1992; Hardy 1979), kao da dubina iskustva, opažanja i verovanja zavisi od materijalnog stanja kulture.

Ljudi su društvene životinje. Spособnost komuniciranja i koordinacije misli između velikog broja ljudi, korišćenjem veština koje se društveno prenose, omogućilo je ljudskoj vrsti da zavlada planetom. Individualni opstanak mnogome zavisi od društvenog takmičenja kao i od kulturne prilagodivosti i samopouzdanja koje je za nju vezano. Čak su i osnovna opažanja individua obojena društvenim doživljajima i iskustvima. Mada na opažanje utiču i značenja koja im pridaje individua, značenja su u osnovi konstruisana u društvenoj mreži. Koncept „kolektivnih predstava“ (Dirkem 1982), govori o tome da smisao suštinskih komponenti ljudskog života zavisi isključivo od toga što im dajemo svoju saglasnost. To se odnosi na gotovo sve aspekte kulture: običaje, novac, religiju, kosmologiju, jezik, igre, zakone, strukture moći i različite vrste umetnosti.

Snaga kolektivnih predstava podrazumeva neupitno prihvatanje, s obzirom da one određuju pravac društvenog delanja. Neuronauka smatra da su kolektivne predstave objektivno izmerljive, na osnovu njihove individualne internalizacije kroz vidove zajedničkih proceduralnih i semantičkih sećanja. To su memorije koje omogućuju delotvornu društvenu interakciju i doprinose društvenim slojevima identiteta osobe. Zato su kolektivne predstave neminovno konzistentne sa uslovima individualne psihologije i funkcionisanjem mozga. No, pored toga, kolektivne predstave poseduju izvesnu autonomiju koja se pokazuje u njihovom izrazitom variranju koje je povezano sa kulturnim varijacijama. Zato one nekada izazivaju nesporazume između kultura postajući uzrok konflikata. Nasuprot tome, trebalo bi da unutar iste kulture omogućuju neophodan okvir za sva smisljena delovanja.

Kognitivnu neuronauku prati ogromna literatura koja opisuje ono što se naziva „društvenim mozgom“ (Brothers 1997; Adolphs

1999, 2003). Pod tim se misli na mrežu delova mozga¹⁴⁰ koji su najčešće uključeni u pregovaranje oko društvenih delatnosti. Zaključeno je da se društveno saznanje razlikuje od drugih vrsta saznanja svojim emocionalnim kvalitetom, dok je društveno „ponašanje“ tesno povezano sa „procesovanjem emocija“. Istraživanja su takođe pokazala da je zastarela konvencija o podvajanju razuma i emocija.

Razum je uslovljen osećanjima, a racionalno odlučivanje uključuje opcije koje se nazivaju „somatski markeri“, ili reprezentacije telesnih stanja koje rezultiraju iz alternativnih odluka. Time se omogućava evaluacija izbora na osnovu suprotnih principa: zadovoljstvo/bol i dobro/loše. Zaključak je da efektivno planiranje, odlučivanje o pravcu delovanja, čak i pomeranje udova zahteva motivaciju i motivacioni sistem moždanih regiona. To uključuje delove koji su tradicionalno bili povezivani sa emocijama (u *dopaminergičnim* i *serotonergičnim* sinapsičkim vezama). Na osnovu toga bi bilo moguće tvrditi da su osećanja po definiciji svesna je bisno inače bili automati, dok je veliki deo procesovanja koje se smatra racionalnim u stvari nesvesno (Frith & Frith 2007). Međutim, ipak treba imati u vidu da u neuronauci ni izdaleka nije jasno ustanovljen koncept „racija“ (*ratio*).

Sve ljudske aktivnosti obično se dešavaju u društvenom kontekstu. Čak i kada postoji fizička usamljenost, obično su „u glavi“ prisutni likovi drugih. Tokom detinjstva se prolazi kroz procese učenja u kojima se koriste, oblikuju i razvijaju čula u bliskim i kontinualnim vezama sa odgojiteljima, naročito sa majkom. U tim odnosima zajednički se definiše ono što je važno. Iz toga neuronaučnici zaključuju da je veći deo ljudskog mozga strukturisan društvenim iskustvom, čak i onaj koji je povezan sa opažanjem.

Na isti način se u početku slika spoljašnjeg sveta oblikuje kroz interakciju deteta s majkom. Ukoliko je ovaj odnos pozitivan, dete dobija osećaj vrednosti, značenja i reči, koje se odnose na zajednička

¹⁴⁰ Ovi delovi mozga uključuju: *amigdalu* (koja vrednuje izraze lica), *medijalni prefrontalni korteks* (prostor za „teoriju uma“, koji predstavlja namere i verovanja drugih ljudi), *levi frontalni opericulum* i *zadnji cingulatni korteks* (koji integrišu ciljeve sa ponašanjem), *fusiform gyri* i *superiorni temporalni gyri* (koji se aktiviraju pri društveno važnim vizuelnim stimulusima poput lica).

iskustva (Trevarthen & Aitken 2001; Brothers 1997). To se odnosi i na one delove mozga koji se tiču odluka, refleksije o delovanju drugih i kontrolisanja delovanja. Kapaciteti ljudi, kao društvenih životinja, verovatno su urođeni i omogućuju učestvovanje u interakcijama koje su ponovljene, sistematične, strukturisane i često ritualizovane. Interakcije poput: intersubjektivne komunikacije majka-dete, učenja u učionici, porodičnih proslava, religioznih i sekularnih rituala i formalnih obedovanja, imaju svojstva koja su potrebna za strukturisanje neuralne mreže (Ibid).

Neurološka istraživanja su potvrdila da su kolektivne predstave, koje se stiču tokom procesa obrazovanja, društvenog uslovljavanja i sazrevanja individua, „mapirane“ u za to biološki predodređenim kortikalnim prostorima. Proučavanje uticaja učenja jezika pokazalo je da učenje jezika obično zahteva da je funkcionalan jedan (*perietotemporalni*) deo leve hemisfere, dok jezička artikulacija zahteva drugi (*mediolateralni prefrontalni*) deo leve hemisfere mozga. Ova specijalizacija delova korteksa je skoro univerzalna za jezik, čak i kod gluvih osoba.¹⁴¹

Neurološka ispitivanja su, dakle, potvrdila plauzibilnost pretpostavke da većina kolektivnih predstava ima neki oblik moždane reprezentacije koja tokom procesa socijalizacije „programira“ kortikalne delove na takav način da oni postaju specijalizovani za svaku kolektivnu predstavu. Otuda pretpostavka neuronauke da za svaku kolektivnu predstavu postoji zajednička moždana reprezentacija koja se odnosi na individue datog kolektiva.

Uverenje da se individue sećaju „najznačajnijih“ događaja podrazumeva da je, u stvari, doživljaj značaja pokrenut ili direktnom pažnjom, ili opažajnim intenzitetom koji je podstaknut nekim snažnim emocionalnim doživljajem. Neuronauka je tako potvrdila antropološko znanje da se kulture služe podsticajima u strukturisanim kontek-

¹⁴¹ Proučavanja su pokazala da je lokalizacija anatomskih promena mozga povezana sa učenjem drugog jezika – gustina sive mase u *levom inferiornom perietalnom korteksu* se povećava dok od nivoa postignutog učenja i veštine zavisi stepen strukturne reorganizacije ovog regiona. Malo je verovatno da dolazi do povećanja sive mase, ali se verovatno razgranavaju neuroni u njoj.

stima da bi u mozak učesnika utisnule kolektivne predstave. Tome naročito doprinose rituali čije se izvođenje vešto kombinuje sa snažnim emocionalnim iskustvima. Tako učesnici stiču osećaj ontološke izvesnosti u pogledu kolektivnih predstava koje u tim okolnostima internalizuju.

Smatrajući ljudske mozgove spravama za generisanje temporalnih sekvenci delanja, naučnici su im prvenstveno pridali funkciju opstanka. Tako, njihov koncept opstanka uključuje sve oblike smislenih delovanja u koje spada i jezik. Neuronauka je pokazala da mozak sadrži mrežu kojom, po sistemu ogledala, opaža dejstva drugih i da sadrži deo koji mentalizuje predstave verovanja i namera drugih. Na osnovu toga izgleda plauzibilno uverenje da internalizovane mape kolektivnih predstava stupaju u uzajamne reakcije kao i u reakcije sa delovima koji su povezani sa emocijama, kao što je *amigdala* koja služi generisanju socijalno prikladnih delovanja. Tako delovanja poput kolektivnog učenja, učestvovanja u ritualu, kolektivnog pevanja, doživljaja suđenja itd., utvrđuju kolektivne predstave svih učesnika u društvu. Inicijacija u društveno prikladna delovanja takođe potvrđuje individui jedinstveni ontološki status običaja i jezika njenog društva.

Ova perspektiva pruža mogućnost relativno stabilnog uzajamnog odnosa između kolektivnih predstava, koje su „spoljašnji“, objektivni entiteti, i odgovarajućih moždanih aktivnosti oblikovanih i uslovljenih kolektivnim delovanjima mnoštva mozgova. Neuronaučnici se nadaju otkrivanju takvih pravilnosti u ljudskoj vrsti koje transcenduju kulturne razlike i omogućuju da se o njima generalizuju pouzdani zaključci.

U tu svrhu je takođe neophodna interkulturalna analiza koja bi bila upućena u antropologiju. Ona bi omogućila da se klasifikuju kolektivne predstave tako da se ne izgube nijanse značenja i da se nađe ispravan način međusobnog upoređivanja onoga što je slično. Meri Duglas (Douglas 1973) je ponudila osnov za takvu klasifikaciju kolektivnih predstava. Međutim, antropolozi, pre svega oni koji se bave filozofskom i sociokulturnom antropologijom, retko zalaze na ovaj teren, tako da je on uglavnom prepušten neuronaučnicima, koji ispituju socijalnu kogniciju i evolutivnim psiholozima, koji se često drže prevazidenih koncepata modulame organizacije mozga iako oni ne odgovaraju najnovijim eksperimentalnim otkrićima.

Kolektivna odgovornost, intencionalnost i delovanje

Ideja da kolektiv može biti nosilac intencionalnih stanja, kao što su uverenja i namere, izgleda neprihvatljivo sa stanovišta nekih analitičkih filozofskih krugova koji smatraju da je intencionalnost svojstvo individualnih umova/mozgova (Tollefsen 2004). Za njih je problematična mogućnost objašnjenja intencionalnih stanja kolektiva i njihovo zasnivanje bez pretpostavke o postojanju „kolektivnog uma“, ili „mozga“. Tollefsen ističe, međutim, da nasuprot njihovom skepticizmu stoji sve više filozofskih teorija koje se bave pitanjem kolektivnih namera i uverenja. To se uglavnom odnosi na filozofske teorije delovanja.

S obzirom da u svom delovanju individua nije uvek sama, njene koordinacije sa drugima mogu da se tumače kao izraz „kolektivne intencije“. Kolektivnu intenciju je moguće izvesti iz toga što se kolektivno delovanje ne može objasniti samo na osnovu individualnih intencija. Otuda zaključak da zajedničko, ili udruženo delovanje zahteva zajedničku/udruženu tj. kolektivnu intenciju. Postoji takođe stanovište prema kojem kolektivno delovanje treba shvatiti s obzirom na kolektivne ciljeve koji nisu intencije (Miller 2001).

Analitička tumačenja kolektivnog identiteta potiču iz problema kolektivnih predstava i verovanja, kako u naučnoj teoriji društva, tako i u svakodnevnim kontekstima. Analitičari su razmatrali mogućnost doslovnog razumevanja mogućnosti da se kolektivitetima i grupama pripišu verovanja, želje i druga propoziciona shvatanja. Premda je instrumentalističko pripisivanje intencionalnih stanja kolektivu u upotrebi, ono je u stvari metaforično, ili striktno govoreći, lažno. Međutim, sa stanovišta filozofske teorije delovanja, bukvalno tumačenje je nezanimljivo dok je pripisivanje intencija organizacijama nužno zbog prihvatanja njihove zakonske i moralne odgovornosti. To ne bi bio slučaj ukoliko bi se organizacije smatrale samo metaforično odgovornim za ono što čine.

Pripisivanje intencionalnih stanja kolektivima takođe ima veliku objašnjavajuću moć i omogućava da se predvide njihova buduća delovanja. Mada i lažne teorije mogu imati objašnjavajuću moć, ipak data pripisivanja (intencija i odgovornosti kolektivima) nisu prosto pogrešna. Naravno, uverenje da pomenuta pripisivanja odgovornosti kolektivima nisu metaforična, nego istinita, ne znači samim tim da

postoji „kolektivni um“, jer se može smatrati da su individue te koje i u kolektivu provode određena intencionalna stanja.

Prema Serlu (Searl), govor o kolektivnoj intencionalnosti mora da se poklapa sa uslovima adekvatnosti, odnosno, da bude konzistentan sa činjenicom da društvo nije ništa iznad i izvan individua koje ga sačinjavaju. Serl zagovara individualizam poričući da kolektivi mogu imati intencionalnost. Drugi njegov argument povezan je sa atomizmom koji podrazumeva da je bilo koja intencionalnost, individualna ili kolektivna, nezavisna od toga kako realni svet izgleda, tako da je radikalna greška moguća. Prema tome, kolektivne intencije postoje u individualnim mozgovima.

Kao što individualne intencije mogu da menjaju svet posredstvom govornih činova, tako kolektivna intencionalnost ima sposobnost da stvara društvene činjenice. Kolektivne intencije podržavaju statusnu funkciju individualnih artefakata i pretvaraju ih u društvene činjenice. Novac nije samo papir, nego ima određeno značenje jer smo ga hteli i prihvatili (kolektivno). Na kolektivnoj intencionalnosti razvijen je pojam opšte volje koju bi trebalo shvatiti u terminima institucionalnih procesa koji su kolektivno prihvaćeni (Weinberger 2001). Ona je takođe osnov za moralnu odgovornost kolektiva.

U kontekstu razmatranja problema kolektivnog identiteta javlja se pitanje moralne odgovornosti kolektiva. Ukoliko se moral ograniči na individue, onda se moralna odgovornost kolektiva dovodi u pitanje. Međutim, postoji takođe mogućnost da se kolektivima pripiše moralna odgovornost (Graham 2001). Naime, s obzirom da kolektivni entiteti imaju razgovetne i trajne uslove identiteta, pre svega „telesnost“ koja se izražava delima, kolektivima se takođe može pripisati moralna odgovornost iako ona ne mora da bude „intrinzična“ kao kod individua. Briga o moralu, naravno, treba da bude *raison d'être* postojanja kolektiva. Međutim, kod kolektiva je problematično ono što se kod individua rutinski podrazumeva, a to je činjenica da je kolektiv sastavljen od individua koje imaju nezavisno moralno važenje koje treba uzeti u obzir u procenivanju moralnih posledica i u procesu donošenja odluka.

Metafora pripadanja moralnom carstvu „korporativnog kolektivnog identiteta“ izaziva neslaganja i suprotstavljanja, kao kod stava

da li nekada, kao u slučaju političkih izbora, delovanje individua do-
bija smisao samo zato što je deo kolektivnog delovanja. Tu postoji
opasnost da moralno ponašanje individua u kolektivu postane previše
neopterećeno individualnom odgovornošću ili da mu postane suprot-
nost kroz rituale i fraziranja. Tako, na primer, može doći do toga da
se omalovažavaju optužbe za korupciju, čak i kada su dokazane, zbog
toga što se većina članova kolektiva ponaša slično, a ako su svi krivi,
onda je pitanje može li uopšte postojati individualna krivica.

Kjerkegor je osećao krivicu kada je shvatio da je umanjio zna-
čaj drugog u meri u kojoj je prisvojio njegovu istinu. Međutim, tamo
gde individualnost nije razvijena čini se obrnuto. Oslobođanje od lič-
ne odgovornosti za sprovođenje tuđe volje omogućeno je veličanjem
vođa. „Kolektiv“ može da bude izgovor i za odustajanje od individual-
ne odgovornosti da se slede pozitivni uzori. Kao što je moguće ne tra-
žiti u sebi uzroke idolopoklonstva tako je moguće biti nečiji pristalica
a da se on ne pretvori u idola. Uzdizanje besmislenog političkog idola
praćeno je cinizmom nacionalne politike koja se ispoljava njegovim
kasnijim svrgavanjem. Rušenje jednog vođe često vodi kompenzator-
skom veličanju drugog vođe. U moderno sekularno vreme nekadašnja
uloga proroka pretvorila se u političko „navijanje“ svojih pristalica
protiv „etičkog neprijatelja“, koji je „usmeren protiv nacije“. Preuve-
ličavanje toga je obrnuto srazmerno internalizovanju poruke koja se
želi preneti. Da bi do „demitifikacije“ došlo, treba u drugom prepozna-
ti ono isto što je suština sopstvene lične priče.

Ono sa čim bi nacija koja je pretpela moralni poraz trebalo da
se suoči jeste struktura njenog političkog i javnog morala. Nije stvar
samo u tome da je zlo slučajno isplivalo na površinu, ili u tome da
su oni na javnim funkcijama podlegli iskušenjima zloupotrebe moći.
Problem je i u dubljop opasnosti, u značenjima reči: krivica, korupcija,
kriminal, kazna, koje se mogu pervertovati tako da ispitivanje na šta
se one odnose izgubi smisao. Jer, šta znači i čemu vredi obznanjivanje
da se „istina otkriva“, ako je istina postala laž? U tom slučaju, jedina
uloga istine je potvrđivanje moći koja se odnosi na moć upravljanja
kolektivnim doživljajima i predstavama.

To je postalo moguće zato što su sve vrednosti pretvorene u
sredstva. Tako, na primer, vrednost „istine“ i kategorija koje bi tre-

balo da je potvrđuju. Time je izgubljen identitet vrednosti, njihova stvarnost. Zbog pervertovanja njihove supstance u formu, vrednosti su izgubile smisao. One su prestale da budu ono što bi trebalo, da označavaju ono što im pripada, a njihova značenja su ostala prazna. Preostali apstraktan oblik nametnuo se kao „stvarnost“ koja deluje kao sila dok kolektivne predstave o svetu postaju nezavisne od ljudi, iako se njima može upravljati i to se odvija na razne načine, između ostalog i preko društvenih normi.

Upravljanju kolektivnim identitetom služi „politika doživljaja“. O tome je pisao Leng (R. D. Laing) ističući da „nam je potrebno da zajednički određujemo smisao ljudskog postojanja, da zajedno sa drugima dajemo isti smisao svetu, da održavamo opštu saglasnost“. Netrpeljivost prema onim strukturama doživljaja koje se razlikuju od naših, počiva na tome što „osnovne strukture doživljaja, kada jednom postanu zajedničke, bivaju doživljene kao objektivni entiteti“. O tome svedoči duga istorija jeresi svih vrsta u kojoj izopštavanje onih koji su zastupali drugačija mišljenja i dogme nije bilo najteži oblik spečavanja slobode duha.

Svrha vladanja je oduvek bila da ljude navede da čine ono što je u interesu vlasti, čak ne u nekom posebnom interesu, nego u interesu dominacije kao takve. U moderno vreme tome je najbolje služila snaga kolektivnih predstava koje su usmeravane na uspavljanje potencijalne slobode.

„Na ljudskoj pozornici smenjuju se varke, đavolske pseudo-stvarnosti, jer svi veruju da svi drugi u to veruju.“ „Mi delamo ne samo u zavisnosti od svog doživljaja već i u zavisnosti od onoga što mislimo da oni doživljavaju, i onoga što mislimo da oni misle da mi doživljavamo“ (Laing 1977: 246).

Leng je shvatio da, „u tom potpuno začaranom krugu mi se pokoravamo bićima koja postoje samo dotle dok ih mi izmišljamo i održavamo“. Međutim, prema njegovom mišljenju, „u ovom trenutku istorije svi smo zahvaćeni paklom neverovatne pasivnosti.“ To je, moguće zaustaviti, smatra Leng, razmišljanjem i shvatanjem strukture „otuđenja nas samih od našeg doživljaja, našeg doživljaja od naših dela, naših dela od ljudske autentičnosti“ (Laing 1977: 245–246).

Dominacija kolektivnim identitetom bazira se na nekoj vrsti kolektivne „zavedenosti“ ili „hipnoze“, nekom vrstom priče, ideologije, predstave, mita, slike sveta, ili pogleda na svet koji utiče na kolektivni doživljaj stvarnosti.

„Svi oni koji teže da upravljaju ponašanjem utiču na njihove doživljaje. Kada se ljudi jednom navedu da svi doživljavaju situaciju na sličan način, od njih se može očekivati da će se i ponašati na slične načine. Navedite ljude da svi žele isto, da svi mrze isto, da se svi boje iste pretnje i njihovo ponašanje je kaptirano – stekli ste kupce, jednomišljenike, ili topovsko meso“ (Ibid).

Inertnost kolektiva se koristi kao „oruđe mistifikacije“, da bi se stvorio utisak da je dato stanje stvari deo „prirodnog poretka“.

„Ideološka zloupotreba takve ideje je očigledna. Ona sasvim jasno služi interesima onih kojima je u interesu da navedu ljude da veruju da je *status quo* – „prirodni poredak“, zasnovan božanski ili uređen „prirodnim“ zakonima. Manje je očigledno ali ne manje zbudjujuće da se pritom epistemološka šema, izvedena iz prirodnih sistema primenjuje na ljudske grupe. Teorija ovde služi samo tome da pojača odvajanje praksisa od strukture. (...) Grupa postaje mašina – a zaboravljeno je da je to mašina koju je napravio čovek u kojoj je mašina sam čovek koji je napravio. (...) Grupu čine sami ljudi koji sebe aranžiraju u obrasce, stratume, pretpostavljajući i potpisujući različite moći, funkcije, uloge, uvide, dužnosti itd.“ (Ibid.: 257–258).

Problem je u tome što „(l)udi prenose iz jednog konteksta u drugi – sasvim suprotan – ne samo jedan jedini skup unutrašnjih objekata već i različite vidove društvenih bića koja su upili u sebe. (...) Isto tako ne postoje ni stalne emocije ili osećanja (...) svako od osećanja – posebno i konkretno – uvek će se javiti u ovom ili onom vidu, prema tome kakav osećaj vlada u grupi u kojoj se javlja“ (Ibid.: 259).

Na osnovu toga bi se moglo zaključiti da, prema Lengu, lični identitet i nema nekakvu autonomiju nego da potpuno zavisi od konteksta društvene grupe u kojoj se javlja. To je u protivrečnosti sa ide-

jom ljudske autentičnosti na koju se Leng prethodno pozivao. Izgleda da on tu protivrečnost „prevazilazi“ shvatanjem da su sve razlike bitne, ali da su one u isto vreme zapravo deo kolektivnog identiteta, a to znači da su razlike deo istosti svih nas kao ljudskih bića. Otuda Leng razmišlja o opšteljudskom preobražaju:

„Možda je moguć dalji preobražaj ako ljudi uspeju sebe da dožive kao ‘Jednoga od Nas’; ako, ma i na osnovu krajnje samoživosti, uspemo da uvidimo da kao ljudska rasa moramo prevazići Nas i Njih ne želimo li da, uništavajući njih, uništimo sve nas. (...) Kako se rat nastavlja, dve strane počinju sve više da liče jedna na drugu. Zmija je zagrizla sopstveni rep. Točak se obrnuo, krug se zatvorio. Hoćemo li shvatiti da smo MI i ONI senke jedni drugih? Mi smo Oni za Njih, kao što su Oni, Oni za Nas“ (Ibid.: 259).

Ovaj preobražaj Leng naslućuje, ali njemu je pred očima u prvom planu vizija autodestruktivnih potencijala ljudske vrste. Leng ne govori o mogućnosti povratka osećaja pripadnosti i poverenja u kolektiv kao celinu koji može da motiviše individue da se dobrovoljno usmere na afirmaciju identiteta koji u krajnjoj liniji pripada kolektivu čovečanstva. Za takav angažman neophodna je sigurnost da je vrednosni poredak svrha i smisao strukture institucionalnog poretka koji se u konkretnom kolektivu doživljava kao ostvaren. U protivnom, kao što je pokazala istorija dominacije različitih režima (od kojih je komunistički samo svežiji primer), puko ideološko proklamovanje vrednosti, pre ili kasnije dovodi do gubitka identiteta datog kolektiva. To se dešava paralelno sa gubitkom poverenja u institucionalni oblik postojanja datog identiteta. Takozvana kriza legitimnosti institucija korespondira obrascu ostvarivanja vrednosti, a iluzornim vrednostima korespondira iluzorni identitet (Đurić 1999).

Kolektivni identiteti - unutarnacionalni, nacionalni i nadnacionalni

Svaki identitet pretpostavlja ispoljavanje suštinskih svojstava i aktualizacija potencijala postojećeg entiteta. To se odnosi i na identitet kolektiva koji sledi evolutivni preobražaj. On uključuje i istoriju osveščivanja njegove unutrašnje subjektivne istorije. Tako je i istorija kolektiva čovečanstva bremenita proživljenim iskustvima identiteta, individua i njihovih kolektiva, društava i kultura, povezanih međusobno i sa ostalim uticajima svih vrsta. Tu spadaju i globalni procesi koji utiču na preobražaje kultura, što se u različita vremena, zbog različitih istorijskih okolnosti, dešava sa različitim intenzitetom. Iz sadašnje perspektive izgleda da taj intenzitet eskalira u opštoj drami globalizacije.

Sa subjektivnog stanovišta kriza je naravno uvek uznemirujuća i za pojedince i za društva. Ipak, iako su iskušenja borbe za moć i nametanja uslovljavajućih identifikacija bila kroz celu poznatu istoriju oblik iskušavanja čoveka, sa razvojem globalnih procesa dodatno su osnaženi problemi krize identiteta. S obzirom da su individualni i kolektivni identiteti uvek relacioni i samo uslovno odvojivi nivoi bića, ovakve krize remete sve vrste slojeva i nivoa identiteta, pojedinaca i kolektiva – porodica, primarnih i sekundarnih grupa, zajednica, kultura i naroda – koji kroz sopstvo subjekta jesu podloga za lično iskustvo preobražaja.

Videli smo da su individue i kolektivi, iako su analitički kategorijalno zasebni entiteti, zapravo međusobno teško odvojivi. Oni postoje kroz uzajamne osmotske razmene čije se prisustvo svuda oseća. Odnos između individualnog i kolektivnog identiteta može donekle da se opiše preko metafore telesnog organizma. U telu je identitet organa moguć samo ukoliko su organi u funkciji celine organizma. Iz toga sledi iskaz o identitetu kao uslovu zdravlja, jer gubitak identiteta ćelija i zatim organa, dovodi do poremećaja koji, ukoliko se identitet uskoro ponovo ne uspostavi, vode do gubitka identiteta celine, što znači – zdravlja.

Analogno tome, može se zamisliti da su individualni identiteti ljudi omogućeni posredstvom njihovih kolektiviteta (kolektivnih identiteta), pre svega porodica i drugih primarnih grupa, a zatim drugih društvenih celina koje se razlikuju po svom domenu. To su polazišta sa kojih pojedinci kreću u život da bi zatim sve više ostvarivali sopstvene veze i razmene sa drugim individuumima i kolektivima. Na taj način se preko individua uspostavlja i održava identitet kolektiva i to svih kolektiva sa kojima su individue u vezi, što zavisi od ličnog angažovanja.

Sa napredovanjem globalnih procesa izneti su u prvi plan problemi identiteta koji su pokazali svoju povezanost sa svim pitanjima postojanja, odnosno, prepletenost sa idejama o sebi i svetu, kroz sve aspekte života prirodnog i društvenog okruženja. Otuda je razumevanje problema identiteta pokazatelj stanja u kom se nalazi ljudska vrsta. Protivrečnosti procesa preobražaja identiteta dovode, na jednom polu, do dekonstrukcije i pokušaja odbacivanja koncepta identiteta, a na drugom, do izražaja dolazi težnja da identitet obuhvati celinu koja podrazumeva najšire shvaćeno okruženje. To se odnosi i na smisao kolektiva u šta spadaju, kako konkretni partikularni kolektivi unutar-nacionalnih i nacionalnih kultura i institucija društva, tako i nadnacionalni kolektivi različitih nivoa opštosti, sve do univerzalnog ljudskog kolektiva – čovečanstva, koje uključuje sve (individualne i kolektivne) slojeve života planete.

Zato tranzitornu prirodu postojeće faze globalnih procesa treba shvatiti u odnosu na fundamentalno duhovnu ljudsku potrebu za opšteodrživom rekonstrukcijom društva koja bi obuhvatila globalno okruženje. Ovu rekonstrukciju iziskuje zaštita od opasnosti od konflikata koji se akumuliraju u svetu. Njih je potrebno preobraziti na osnovu sagledavanja mogućnosti pozitivnog sapostojanja različitih kultura u okviru opšteg imperativa održivosti.

Kao paradigmatičke vrednosti društva ustanovljene su moderne nacionalne države. Mada su one uspostavljene dominacijom jednih etničkih kolektiva nad drugima, njihova pretenzija na opštost omogućavala je identifikaciju svima koji su ostajali u granicama koje su im obezbeđivale obnavljanje i održanje. Zato postoji sumnja da će globalni procesi uspeti da ponište moć nacionalnih država, koja je

zasnovana je na tome što nacionalne države i dalje figuriraju kao fundamentalne institucije kolektivnih identiteta. Međutim, osim što kao kolektivni identitet predstavlja dimenziju opštosti, nacionalni identitet treba zaista da omogućava opstanak i zaštitu individualnih identiteta. Razvoj globalnih procesa to sve više dovodi u pitanje, tako da dolazi do slabljenja nacionalnih država.

Postaje sve neizvesnije da li i u kojoj meri će vlade država moći da zastupaju interese kolektiviteta koji ih sačinjavaju. Isticani pad njihove moći do kojeg dolazi pod uticajem globalnih procesa, nije nedvosmislen, i pitanje je da li to, ukoliko je tačno, smanjuje njihovu odgovornost. To je u skladu sa tekućim ispitivanjem alternativnih opcija za institucionalizovanje kolektivnih identiteta koje, na primer, idu u pravcu ustanovljenja regionalnih i nadnacionalnih institucija. To je novina koja još traži odgovarajuće mesto, što nije jednostavno, s obzirom da tokom cele moderne istorije nacionalni identitet predstavlja najznačajniji kolektivni identitet za koji se od individua traži da žrtvuju i svoje živote ako je potrebno.

U modernom svetu ideja nacije je postala, dakle, okosnica identiteta, bilo da je nacija bila shvaćena „modernistički“, ili kao „primordijalna“. Zbog toga je bitno razumeti međudejstvo unutarnacionalnih, nacionalnih i nadnacionalnih identiteta koji postoje u različitim državama. S obzirom na ulogu koju u takvoj konstelaciji igra političko, pažnja se pretežno upućuje na političke učesnike u izražavanju i prilagođavanju identiteta multikulturalnim sredinama. S jedne strane, ova politička dimenzija hipertrofira u ulozi formalnog posrednika nacionalnog i kulturnog života građana, dok, s druge strane, postaje sve neadekvatniji okvir za preobražavanje nagomilanih problema i omogućiti evoluciju duhovnih sadržaja kultura. Stare nacionalne države „funkcionišu“ po inerciji, ali zbog toga one ne mogu da se oslobode nagomilavanja problema. Otuda pokušaj formiranja nadnacionalnog oblika organizacije društva, kakva je Evropska unija. Na političkom planu problem kolektivnog identiteta ispoljava se u tome što se i dalje ne vidi jasno da li uopšte treba raditi na izgrađivanju nove vrste političkog identiteta – takozvanih „Evropljana“.

Tema evropskog identiteta je nastala kroz konkretan razvoj kolektivnih identiteta u pravcu nadilaženja postojećih nacionalnih

identiteta. Ova tema je okupila mnoge teoretičare društva, budući da se nadovezuje na dugu istoriju filofske i političke refleksije o ideji Evrope (Stojković 1993; Strath 2002). Intenziviranje evropskih integracija prati porast akademskih i političkih istraživanja korena Evropljana u istoriji, religiji, nauci i kulturi (Goddard et al. 1994). Međutim, „evropski identitet“ je pretežno ostao teorijska konstrukcija – koncept koji je u ovoj fazi globalnih procesa dobio specifičnu težinu i moć, i pored toga što je istovremeno upotreba pojma „identiteta“ analitički dovedena u pitanje (Brubaker & Cooper 2000).

„Postojao je veliki stepen saglasnosti o konceptu kao takvom, ali i duboko neslaganje o tome šta bi preciznije trebalo da bude njegov sadržaj i značenje. Koncept evropskog identiteta je ideja koja izražava veštačko jedinstvo, pre nego identitet u pravom smislu te reči i čak ima ideološku dimenziju (Delanty 1995).

Međutim, nesigurnost u odnosu na političku dimenziju evropskog identiteta, ne odnosi se toliko na kulturni identitet. Naprotiv, navodi se da je evropska kultura ujedinjena zajedničkim vrednostima i kulturnom baštinom u koju spadaju: klasična grčko-rimska civilizacija, judeo-hrišćanska tradicija (Sheler 1987), kao i put prosvetiteljstva s odgovarajućim konceptima „razuma“, „progres“, „nauke“ i „demokratije“. Mračnu stranu evropskog nasleđa predstavlja podtekst evrocentrizma, kolonijalizma, kao i rasnog i kulturnog šovinizma. To se obično ističe u odnosu na islam, mada se religijske razlike unutar hrišćanstva takođe navode kao uzroci evropskih konflikata – istorijskih i savremenih konflikata čiji rezultat su bila velika „etnička čišćenja“.

Problem je u tome što se kulturni identitet Evrope smešta u prošlost, koja se onda pripisuje celini, a zanemaruju se bitne razlike koje su uvek postojale u odnosu na nerazvijene delove evropskog kontinenta, kao što su istočna Evropa i Balkan. Nasuprot tome, politički evropski identitet koncipira se u odnosu na budućnost, pa postojeće razlike dolaze do izražaja u sadašnjosti iako imaju poreklo u prošlosti.

Pored toga, evropsku političku ideju obeležava diskurs moći u odnosu na određivanje evropskog identiteta u pogledu njenih granica povezanih s pitanjima sličnosti i razlika koja iziskuju distinkciju spram

Drugih. Krajem dvadesetog veka, s padom Berlinskog zida, na evropskim marginama „iskrsava“ istorijska i sociološka „ideja Evrope“ kao „mobilizatorska“ ideja za nerazvijene, komunističke zemlje, koje su vekovima unazad bile u nekoj „svojoj“, „drugačijoj“ istorijskoj priči, a koje sada treba uskladiti da bi ih bilo moguće integrisati sa društveno-političkim sistemom Evrope. Na taj način, ideja preobražaja se sužava na politički plan transformacija funkcionalizovanih prvenstveno u pravcu tranzicije u globalni ekonomski sistem. Tranzicija je, naime, stavljena u funkciju širenja sistema korporativnog kapitalizma, koji je nakon „urušavanja komunističkih režima“ pokrenuo velike promene u svetu. Dobrim delom tranzicija se zasniva na političkoj transformaciji većine zemalja koje se usmeravaju na zajedničke političke vrednosti – demokratiju i ljudska prava, iza kojih se nalazi neoliberalna kapitalistička ekonomija koja diktira razvoj i uređuje krize.

Za Srbiju takozvani „period tranzicije“, koji još uvek traje i trajaće sve do eventualne integracije u Evropu, predstavlja težak period, pre svega zato što raspad prethodne države nije nastao kao rezultat svesne spremnosti za rekonstrukciju društva, nego na osnovu pritisaka koji su eskalirali kroz krajnje brutalne ratne sukobe. Tome su posebno doprineli oni pritisci koji su vršeni u političkom ključu u pravcu jačanja etničkih identiteta, što je naizgled bilo u skladu s globalnom podrškom koju su dobila ljudska prava na razne vrste različitosti¹⁴². Poremećaje dotadašnjih kolektivnih identiteta, koji su otuda nastali, demokratija, koja bi trebalo da predstavlja sredstvo za miroljubivu preraspodelu vlasti, nije uspevala zadovoljavajuće da reši.

Ostaje prilična konfuzija u pogledu različitih principa nacionalne i etničke organizacije država. Preostale mogućnosti rešenja koja se kreću u pravcu premeštanja društvene organizacije na regione (Stojković 1993; Strath 2002), ne rešavaju problem one vrste kolektivnih identiteta koje se tradicionalno smatraju legitimnima, a to su identiteti kultura. Tendencija da se identiteti kultura identifikuju sa etničkim i nacionalnim, tradicionalnim i regionalnim aspektima identiteta, počiva na delimičnom međusobnom preklapanju svih ovih oblika i vrsta

¹⁴² Ove različitosti su u funkciji političkih okolnosti shvaćene u odnosu na kategorije manjinskih etničkih identiteta, dok su u drugim okolnostima manifestovane više kao borba za pravo na različitosti seksualnih identiteta (*queer identities*).

kolektivnih identiteta. Oni se u nekim stvarima opažaju kao isti, ili bar slični, dok se u drugim stvarima smatraju veoma različitim.

U kategoriju kolektivnog identiteta takođe treba dodati i druge identitete društva, kao što su identiteti različitih društvenih grupa, koji mogu biti oformljeni na sasvim različitim osnovama nego što su etnički i nacionalni identiteti. Njihovim trajanjem nastaje specifična tradicija i kultura tako da ovi kolektivni identiteti vremenom mogu da poprime ili zadobiju funkciju političke kategorije. Slučaj pretvaranja muslimana bivše Jugoslavije u etničku kategoriju možda je ilustracija poslednjeg primera.

Koji činioци su, dakle, potrebni da bi se u nekoj multikulturalnoj sredini, koja ne bi bila nacionalno organizovana, mogli oformiti kolektivni identiteti na osnovu vrednosti koje nadilaze „kulturu“ i „jezik“, na kojima uobičajeno počivaju etnički identiteti? Kada bi takvo alternativno uspostavljanje kolektivnih identiteta bilo moguće, preostalo bi da se vidi da li bi tradicionalni kulturni identiteti izumrli do kraja. Njihovo izumiranje bi se najverovatnije ipak dešavalo prema analogiji izumiranja prirodnih vrsta i vegetativnih „kultura“, s obzirom da se problem koncepta dominacije prenosi na celokupno okruženje koje uključuje i ljudsko društvo. Dosadašnje okruženje – nacionalne države (koje su u stvari multietničke, dakle, multinacionalne), nije percipirano kao idealna sredina za održanje etničkih identiteta, mada je činjenica da su poslednjih decenija oni dobili poseban zamah zahvaljujući „politiци identiteta“¹⁴³.

¹⁴³ Neoliberalni konceptualni okvir, koji je šesdesetih sve više zamenjivao nacionalnu ili korporativističku konceptualizaciju Evrope, upotrebio je „region“ kao lek za slab ekonomski učinak u semantičkom polju u kojem su „mreža“, „tržište“, „blizina“ i „fleksibilnost“ bili ključni termini. Kompenzacija za eroziju političkog legitimiteta na nacionalnom nivou i kolaps političke ekonomije bili su viđeni simultano na nivoima regiona i Evrope. „Identitet“ je postao koncept u traganju za kompenzacijom. Paralelno sa ovim razvojem retorika o „identitetu Evrope“ postala je intenzivnija u osamdesetim s promenom ekonomskih sadržaja i referenci. Iako je sedamdesetih smišljena da definiše novu ulogu Evropske zajednice u međunarodnom poretку, ideja „evropskog identiteta“ transformisana je u podršku povezivanja male, lokalno-regionalne skale sa velikom skalom evropskog okvira u kojem je nacionalno preskočeno na neki način. Tako Evropa i regioni više ne predstavljaju odvoje-

Uprkos naznakama svog postojanja, druge vrste kolektivnih identiteta, koji su zasnovani na vrednostima različitim od etničkih, izgledaju skrivene za političku stranu života. One postaju sve prisutnije zahvaljujući usavršavanju medijskog protoka informacija. Tako se na internetu mogu sresti nebrojene supkulture, realnih i/ili virtualnih kolektiviteta koji nastoje da učine sve da bi pojmovi zajednice i društva konvergirali. Oni imaju potencijal da transcenduju postojeće oblike društvenih i političkih ustanova i kategorija kao što su: nacionalne države, etniciteti, ili tradicionalne kulture. U tom smislu one rastvaraju dirkemovsko razlikovanje „zajednice“ i „društva“, ispoljeno u „tvrđim“ ili „mekim“ vezama individualnih članova sa kolektivom.

Tu je dvostruka opasnost po smisao kolektiva: „otvrdnjavanje“, koje otežava društvenu primenu kreativnih individualnih potencijala, ili „omekšavanje“, koje može da vodi instrumentalizaciji vrednosti i inverziji njihovog značenja. Ukoliko bi se pronašli načini za izbegavanje, prevazilaženje ili preobražavanje pomenutih krajnosti, pojam kolektivnog identiteta mogao bi da postane neka vrsta posredničkog plana gde se kroz ličnu toleranciju i saosećanje ublažava „tvrdoća“ institucija, bez nepotrebnog prepuštanja „mekoći“, koja u prostoru slobode ličnosti može da vodi u preteranu relativizaciju vrednosti bez oslonca i ravnoteže koji su povezani sa identitetom Sopstva.

Ukoliko bi usklađivanje kontrole i dominacije značilo usklađivanje potrebe za odlazanjem u suprotnu krajnost, to bi omogućilo prepoznavanje fundamentalnog unutrašnjeg svojstva identiteta – autentičnosti. Na taj način, bilo bi moguće da ona više ne bude suvišna, odbačena ili zamenjena lažnim tvorevinama „politike identiteta“, tj. pogrešnim identifikacijama i njima svojstvenoj morbidnoj imagineriji koja latentno podgreva negativne emocije uzrokujući zastranjivanja koja ljude udaljuju od svesti o tome šta bi trebalo da predstavlja ljudsko društvo.

ne alternative, nego su povezani konceptom „politike identiteta“ zbog kojeg evropski političari troše resurse kako bi regioni u nastajanju širom Evrope jačali koheziju „evropskog identiteta“. Promovisanje regionalnih identiteta, dakle, istovremeno promovise nastanak evropskog identiteta (Strath 2002).

Institucija i identitet

Praktičan problem pri realizaciji osnovnih vrednosti kolektivnog identiteta nastaje zato što na teorijskom planu te vrednosti nisu međusobno do kraja uskladive. Naime, kolektivni identitet počiva, s jedne strane, na formalnim – institucionalnim vrednostima koje su u temelju administrativnog konstruisanja društva, a s druge strane, na sadržajnim – supstancijalnim vrednostima koje su povezane sa značenjem kulturnog, nacionalnog, religioznog i duhovnog identiteta. Njihovo principijelno nepodudaranje perpetuiira krizu koja se i inače smatra najtrajnijim oblikom modernosti (Babeci 2004). Kriza koja nastaje iz ovog vrednosnog nepodudaranja izvire, naime, iz problema legitimacije kolektivnog identiteta moderne nacionalne države. Potrebno je da se u instituciju nacionalne države integriše legitimišuća snaga supstancijalnog sadržaja kolektivnog identiteta. Tu dolazi do izražaja principijelni problem legitimiteta institucija, s obzirom da uvek postoji napetost između konkretnog kulturnog identiteta i korektnosti formalizovanja univerzalnih ideja. Izgleda da institucije ne mogu da osiguraju svoj legitimitet u praksi, ni pukim odražavanjem realno zasnovanih kulturnih normi, niti njihovim apstrahovanjem.

O ovom problemu odnosa institucije i njenih kulturnih, duhovnih ili religijskih pokretača kristalizovane su dve suprotne pozicije koje potiču od Monteskejevog i Veberovog razumevanja protivrečnosti odnosa između identiteta i institucije. Protivrečnost postoji u samoj „prirodi zakona“ koja nije sasvim formalna, a ni sasvim konkretna, a upravo od ovog odnosa između idealne forme zakona i empirijskog terena na kojem on važi zavisi legitimacija bilo koje institucije.¹⁴⁴ Te dve krajnosti legitimiteta, formalna i konkretna, izražene su u Monteskejevom prosvetiteljskom racionalizmu zakona i u Veberovim refleksijama o prirodi legitimiteta kasne modernosti. Otuda su ovi autori odlični predstavnici za razumevanje ovog problema.

¹⁴⁴ U *Duhu zakona* Monteskeje konstruiše empirijski katalog pravnih formi s ciljem da istakne njihov „duhovni“ idealitet. Za Monteskeja, zakon upravlja svim stvarima, od najviših ljudskih poslova do najprimarnijih prirodnih procesa. Zakon konstituiše strukturu inteligibilnog sveta i njegova suština je stalna, mada se zakoni razlikuju u odnosu na institucije, društvo, ili nauku. Zakon nije stvar slučaja, već delo tvorca univerzuma (Monteskeje 1989). S druge strane, Veber takode konstruiše sistem idealnih tipova da bi specifikovao značenje njihovog „objektivnog“ legitimiteta (Veber 1976).

Monteskje kaže da racionalnost zakona ima univerzalno važenje, odnosno, zakon je zajednički imenitelj svih ljudi bez obzira na njihovu konkretnu situaciju. U ovom stavu počiva problem koji je kasnije istaknut u debati koja je nastala u okviru studija kulture i različitih teorija orijentalizma. Taj problem je izražen pitanjem: da li univerzalna racionalnost zakona transcendiraju kulturne različitosti? Drugim rečima, od Monteskeja potiče tendencija implicitnog razlikovanja racionalnosti evropskog kulturnog nasleđa i „inferiorne racionalnosti“ drugih kultura.

Tipologija zakona koju je dao Monteskje tiče se tri oblika vladavine koji se razlikuju u pogledu mesta suverene moći. To su demokratija, konstitucionalna monarhija i despotija. U odnosu na prethodne klasifikacije, definisanje demokratije kao situacije u kojoj „narod kolektivno ima suverenu moć“ predstavlja novinu. Međutim, Monteskejeovo značenje demokratije se veoma razlikuje od savremenog. Njegovo poimanje demokratije omogućava ono što se danas zove „nacionalni identitet“, s obzirom da se kod njega legitimitet države zasniva na „volji naroda“, a da institucije države oblikuju kulturnu supstancu nacije. Nasuprot tome, savremeno značenje demokratije zasniva se na skupu pravila i procedura koje treba da osiguraju saglasnost i proverljivost i na kojima se zasniva legitimitet države. Proceduralna forma savremene demokratije počiva na instrumentalno proverljivoj logici predstavljanja. Međutim, njena proverljivost ima za cenu otuđenje od kulturnog identiteta koji bi demokratsko predstavljanje navodno trebalo da institucionalizuje. Zbog toga se kulturni supstrat nacionalne države u savremenom svetu izražava vaninstitucionalnim sredstvima.

Ovakva ista napetost koja postoji između klasičnog i savremenog značenja demokratije, takođe postoji u odnosu između značenja kulture i zakona u svakom institucionalnom okruženju. Za Monteskeja, to je bila napetost između zakona i „duha zakona“, jer je on konkretne političke i građanske zakone shvatao kao izdanke opštije forme razuma koja je univerzalna za sve ljude. Prema njegovom shvatanju, specifični zakoni bilo koje nacije konkretizuju „univerzalnost date nacije“, a nacionalna posebnost, koja izražava nacionalni identitet, jeste posebna do isključivosti. Tako, linearno posmatrana filozofija legitimacije, vodi do paradoksa koji se izražava u tome da su nacionalni zakoni univerzalni, pošto reflektuju razum koji je univer-

zalno usaden u sve individue, ali je najuniverzalniji izraz tih zakona – njihova partikularna isključivost koja nastaje zbog specifičnosti njihovog okruženja. Univerzalnost je tako determinisana konkretnim kulturnim, etičkim, socijalnim, intelektualnim, religioznim, ekonomskim, demografskim i geografskim situacijama svake nacije. Na taj način je iz *kulturne partikularnosti* izveden *moderan koncept univerzalnosti* kojim je Monteskje hteo da poveže renesansnu racionalističku filosofiju sa demokratijom i političkom suverenošću zasnovanom na prirodnim pravima i racionalnosti individua.

Razmatrajući ovu paradoksalnost Bergs (Peter Burges) ističe da sa aspekta savremene proceduralnosti koncept „nacionalnih zakona“ uopšte nije transparentan i da treba imati u vidu da institucionalno predstavljanje, ni u svom najranijem modernom obliku, nije jednostavno vodilo od „naroda“ do „institucije“ (Burges 2002). Ovo, smatra on, predstavlja važan uvid za teoriju rekonstrukcije savremenog koncepta legitimiteta koji se zasniva na nacionalnom ili kulturnom identitetu. „Duh zakona“ je bio prvi upečatljiv izraz toga – zakon ima „duh“, implicitno značenje, svoj kulturni/etički/duhovni supstrat. Institucije legalnog predstavljanja ne mogu da se isprazne od kulturne ili duhovne reference, jer je to pretpostavka njihovog idealiteta. Kulturna determinisanost demokratije predstavlja izvor političkog značenja – demokratija je organizovana u odnosu na kulturne, društvene, moralne posebnosti. Utoliko savremena izgradnja institucija demokratskog predstavljanja ne može biti samo formalna struktura koja se može ispuniti svakim nacionalnim ili kulturnim sadržajem.

Institucionalni legitimitet je predstavljen Veberovom teorijom po kojoj evolucija modernosti odgovara odstranjivanju veza legitimiteta sa kulturnim identitetom date grupe. Radi shvatanja legitimiteta legalnih institucija Veber je mapirao idealizovanu racionalnost i kulturne aspekte koji joj se suprotstavljaju.¹⁴⁵ Prema Veberu, legitimitet

¹⁴⁵ Kao što je poznato, prema Veberovom mišljenju postoji više različitih oblika legitimiteta nekog poretka ili institucije, kao što su tradicija, harizma, vera u vrednosti, poverenje u zakone. Na tome počivaju idealni tipovi autoriteta: racionalni autoritet počiva na legalnosti institucija i upražnjavanju ove legalnosti, tradicionalni autoritet počiva na veri u svetost važećih tradicija, a harizmatski autoritet počiva na neobičnom daru, svetosti, ili herojskoj prirodi osobe koja ga legitimiše.

poretka meri se sredstvima za njegovo ostvarenje: sankcije za rušenje konvencija zasnivaju se na osećanju neodobravanja grupe, a sankcije za rušenje „zakona“, na organizovanoj, zvaničnoj moći zasnovanoj na prinudi i sili. Značenje „zvaničnosti zvanične moći“, koje omogućava važenje institucije koja primenjuje silu, počiva na posebnoj vrsti instrumentalne racionalnosti koja je nastala u procesu modernizacije društva da bi organizovala veze sa onima koji se povinuju datoj instituciji. Svi se povinuju ovoj racionalnosti, kao nezavisnoj od same institucije i njenih činilaca. Osnov autoriteta više nije kultura, nego sam zakon kao bezličan skup pravila, birokratski organizovanih tako da je osnov legitimiteta sama institucionalna matrica. Na taj način, institucija legitimacije se odnosi na samu sebe ili na sopstvenu legalnu ili birokratsku strukturu kojom legitimira sopstvenu politiku. Ovaj idealni tip se vrti oko instrumentalne logike. U cirkularnom pokretu samorefleksivne legitimacije racionalnost proizvodi „legitimne“ strukture, kategorije institucionalne logike koje proizvode sopstveni legitimitet (Borges 2002: 475).

Racionalno legalni idealni tip je univerzalan u smislu da se može primeniti svuda i u svako vreme. To je pre svega administracija koja je u okviru zakona bez predrasuda. Ona nema potrebu za sudom, kulturom ili kompetencijom. Odnosno, svi potrebni sudovi su programirani u institucionalnoj hijerarhiji u standardizovanoj birokratskoj kompetenciji, diferencijaciji birokratskih dužnosti i u idealizovanoj distinkciji između ličnog i profesionalnog. Administracija nema diskrecionu moć, jer bi ova pretpostavljala ljudsku dimenziju, sposobnost suđenja, poznavanje običaja, ličnih standarda i predrasuda, kulturnih i etničkih karakteristika, političkih i ideoloških sklonosti itd. To je ono što Veber zove dominacijom formalističke bezličnosti, koja je bez osećanja i strasti i koja je, bez obzira na ličnost, jednaka za svakog čoveka (Veber 1976).

Prema Bergsu, ovaj instrumentalni model institucije, koji se u smislu značenja svojih aktivnosti bez ostatka iscrpljuje u ostvarivanju direktiva, pokazuje sva ograničenja idealizovane tehno-racionalnosti. On takođe ukazuje na problem identifikovanja Evrope sa EU jer to izjednačavanje ne odgovara realnosti. Zbog toga i nastaje problem identiteta Evrope – Evropa nije identična sa EU – sadržaj i forma se ne poklapaju. Da nije tako, smatra Bergs, legitimacija institucija

EU ne bi izašla iz „funkcionalnog“ domena i za pitanje o identitetu Evrope ne bi bilo prostora, jer ne bi bilo ničega što nije integrisano u EU. To bi značilo da ne bi bilo ničega u Evropi što nije „evropsko“, u smislu legitimne institucionalizovanosti u EU. Takođe ne bi bilo ni drugosti, alteriteta, razlika. Međutim, upravo zato što Evropa nije isto što i EU, nastaju pitanja razlika, od kojih je osnovno pitanje: kako shvatiti razlike između institucionalnog utvrđenja EU i socio-kulturno-antropološko-materijalne realnosti Evrope? (Kastoryano 1998).

U uslovima tekućih nastojanja da se izgradi evropski identitet, ove teorije služe objašnjavanju „legitimacijske krize“ koja se ispoljava dvostruko: kao „deficit demokratije“ (koji se odnosi na nedostatak demokratskih mehanizama kontrole) i kao „deficit popularnosti institucija sistema“. Problem je svakako i u tome što se oba ova pristupa legitimaciji zasnivaju na projekciji tradicionalnog modela nacionalne države na transnacionalnu institucionalnu strukturu. Model „višestrukog upravljanja“ koji je zbog toga uveden, nastoji da prevaziđe opoziciju evropskog i nacionalnog identiteta (Burgess 2002). Međutim, kako pokazuje Bergs, *kriza legitimiteta je u osnovi kriza identiteta* s obzirom da institucionalizovanje podrazumeva konstruisanje identiteta, a ono na čemu počiva ova konstrukcija treba da predstavlja supstrat koji se izražava kroz vrednosti, istoriju, duhovnost i uopšte kulturu.

Da bi pak kultura mogla da predstavlja građu identiteta iz koje se može crpeti odgovarajuća konstrukcija, potrebno je da se ovaj kulturni supstrat hrani ili nadahnjuje u sadašnjosti. Globalni procesi i promene kroz koje prolaze različite *kulture*, kao i *Kultura* u globalu, veoma doprinose toku procesa preobražaja identiteta. Kulturno nasleđe gubi snagu koju je imalo u vreme živog učešća individua i kolektiva u njihovom stvaranju. S druge strane, zbog iščezavanja tradicionalnih sadržaja kulture, institucionalna strana identiteta preuzima njihovu moć. Međutim, ta moć je prvenstveno formalne i spoljašnje prirode. Ona prava, unutrašnja moć, sila i snaga, koja nosi i stvara svetove, još uvek čeka da bude osveščena da bi mogla da bude preobražena u neki odgovarajući identitet.

VII Preobražaj kulture i evolucija saznanja

Identitet kulture i kultura identiteta

Pojam „kulture“ je takođe jedan od pojmova čija stalna upotreba i definisanje nisu uspjeli da konačno odrede njen „identitet“, mada se „kulturni identitet“ smatra jednim od najvažnijih slojeva individualnog i kolektivnog identiteta. Oscilujući između relativističkog i univerzalističkog značenja, kultura se prepliće sa drugim slojevima i vrstama identiteta. Kultura svakako određuje individuu ali, pre svega, kolektiv na različitim nivoima koji zavise od različitih vrsta društava. Kao što smo videli, moderno organizovanje društva dovelo je do spajanja različitih etnosa i njihovih kulturnih tradicija u forme nacionalnih država. Njihov moderni razvoj doveo je do ujedinjavanja čitavih grupa nacija koje su na tom putu i same dobile naziv „kulture“. One su tema rasprava koje brinu oko potencijalnog „sukoba kultura“ s obzirom da se mogućnost novog povezivanja ili razdvajanja „kultura“ odvija u promenjenim istorijskim uslovima koji imaju različite prerogative.

Konteksti u kojima se upotrebljava pojam „kultura“ nesumnjivo su mnogobrojni. Svaki od njih ima uticaja na odgovarajuće aspekte uspostavljanja ili preobražaja identiteta, a svi zajedno doprinose opštem stanju kulture. Kultura se ostvaruje utičući na usvajanje vrednosti povezanih sa shvatanjem ciljeva i izborom načina njihovog ostvarivanja, odnosno, sa značenjima koja im se pridaju i koja doprinose oblikovanju opšteg pogleda na svet. Ovaj pogled se ispoljava preko nevidljivih „mapa uma“ koje deluju kroz pojedince i kolektive u odnosu na aktualne životne situacije.

Svojevremena Baumanova klasifikacija koristi dva različita konteksta upotrebe pojma „kultura“. S jedne strane, postoji kultura kao atribut ljudske vrste, koju on naziva „kulturom u atributivnom smislu“ (i koja bi se mogla označiti rečju Kultura, s velikim slovom K i u jednini). Ovo značenje Kulture u vezi je sa opštim i univerzalnim predispozicijama ljudske ličnosti, odnosno, ljudske vrste, kao što je, na primer, simbolička aktivnost i korišćenje jezika. Otuda su pridevi (tj. atributi) koji se pripisuju Kulturi i sami univerzalni, s obzirom na to da su oni proizvodi klasifikacije ljudskosti. S druge strane, pojedinačne kulture su lokalizovane u prostoru i vremenu i na njih se odnosi

pojam „kultura“ koju Bauman naziva „kulturom u distributivnom smislu“ (reč je, dakle, o „kulturama“ u množini i sa malim slovom k). To su kulture koje arheolozi i etnolozi organizuju po tipovima i o kojima klasifikuju svoja saznanja. Njihovo značenje kulture je usmereno, ne na Kulturu, kao zajednički imenitelj čovečanstva, čiji identitet odgovara univerzalnom kolektivu ljudske vrste, nego na specifične razlike identiteta posebnih kolektiva sa karakterističnim tipovima i oblicima kultura.

„Može se reći da je razlika između kulture u atributivnom i kulture u distributivnom smislu ista kao razlika između onog što je opšte i onog što je pojedinačno: govoreći o kulturi u prvom smislu interesuje nas ono što je zajedničko za sve ljude – razmišljajući o kulturi (možda pre o kulturama) u drugom smislu naglašavamo ono što uzajamno deli pojedinačne grupe ljudi. (...) Ova razlika saznanjnih perspektiva (...) nije uvek, na žalost, jasno sagledavana u naukama o kulturi. Otuda s razlogom isticane konstatacije o „kulturi uopšte“, o kulturi u atributivnom značenju, bivaju s još manje razloga prenošene na pojedinačne kulture i obrnuto. Pomešanost dveju različitih saznanjnih perspektiva predstavljala je poseban izvor mnogih nesporazuma u poznatim sporovima oko teme evolucije kulture (...)“ (Bauman 1984: 29–30).

Šezdesetih godina XX veka, Bauman je dijagnostikovao preobražaj antropološkog pogleda na kulturu ističući opravdanost različitih mogućnosti teorijskog konstituisanja istog sirovog empirijskog materijala. Ono što je antropolozima prethodno izgledalo kao nepremostiva kontroverza između istine i laži, ili između nauke i nenaučne fantazije, pretvorilo se u puki izraz različitog pogleda na stvari. Za razliku od proučavanja Kulture uopšte, koje je tada okarakterisano kao „filozofija iz fotelje“, antropolozi su počeli da terenskim istraživanjima produbljuju poznavanje pojedinačnih kultura. Poziv Malinovskog na terenska istraživanja postao je program za bavljenje „kulturom“. Međutim, problem na koji je ukazao Bauman jeste u tome što istraživači nisu uvek bili svesni suprotnosti između dva navedena značenja kulture. Tako su oscilacije i mešanja ova dva značenja bile česte. Svest o razlici između ovih značenja kulture nastala je vremenom i kao posledica svesti o ulozi istraživačke metode.

U antropološkom pristupu proučavanjima kulture, presudnu ulogu ima fokusiranje pažnje antropologa na one elemente kulture koji su u njihovom domenu interesovanja. Tako se data kultura ograničava širinom interesovanja ili saznanja istraživača, a ne samo geografskim i društvenim uslovima. Međutim, s obzirom da o tome nije postojala svest, dati skup elemenata kulture je prikazivan kao zasebna celina, a ne kao nešto što ograničava sam program istraživanja. To se uklapalo u tada važeću pretpostavku – pogrešno smatranu za ishod empirijskih dokaza – da je moguće da se svaka kultura izolovano proučava. Bauman je istakao da je „partitivna istraživačka metoda“ koju je pokrenuo Malinovski od metodološkog zahteva postala ontološki stav (Ibid.: 30–31). Na osnovu toga je Kultura uopšte smatrana zbirom pojedinačnih kultura.

Ovim ontologizovanjem metodoloških zahteva antropologija je došla do toga da poriče realnost „ljudskoj kulturi kao takvoj“, priznajući „objektivni smisao“ samo pojedinačnim kulturama (Ibid.). Otuda je ideja „nauke o čoveku“, zamišljena pod humanističkim uticajem marksizma, bila da prevlada ovu relativističku tendenciju antropologije proisteklu od isključivih proučavanja pojedinačnih društava i kultura (Golubović 2006: 13). U tom duhu, Bauman navodi za to vreme, kako kaže, „neuobičajenu“ Levi-Strosovu kritiku ovakvog partitivnog shvatanja „kulture“ kao „fragmenta ljudskosti“ koji u odnosu na ostale ljude otkriva „bitne diskontinuitete“ (Bauman 1984: 32).

Strukturalizam Levi-Strosa je za osnovni zadatak antropologije, pored objektivnosti, stavljao totalitet, to jest traženje takvog sistema čiji su svi delovi organski povezani. Tako da, iako se radi produbljivanja saznanja određenih tipova fenomena antropologija obično bavi „raskomadavanjem celine“, kada radi na konstrukciji modela ona uvek traga za oblikom značenja koje je zajedničko za različita ispoljavanja (Levi Stros 1989: 352). Nasuprot tome Gerc (Clifford Gerz) ukazuje da je analiza kulture „intrinzično nepotpuna“:

„I što je još gore, što je dublja to je manje potpuna. To je čudna nauka čije najupečatljivije tvrdnje imaju najnesigurniju osnovu u kojoj napredovati u vezi s nekim pitanjem znači pojačavati sumnju i u sebi i u drugima da ga niste baš dobro shvatili“ (Gerc 1998: 44).

Dok je Gerc smatrao da je značenje „varljivi i nejasno definirani pseudo entitet koji se vratio u samo središte antropologije“ (Ibid.: 45), Levi Stros je isticao bitnu funkciju značenjske celine. U spajanju predmeta socijalne i kulturne antropologije, pokazala se važnom funkcija značenja – kako u shvatanju pojedinačnih delova društvenog života, tako i u prenošenju kulture u kojoj značenje sistema odnosa preteže nad bilo kojim zasebnim vidom sistema.

„Na taj način su se takozvana proučavanja „kulture i ličnosti“ (čiji se početak u tradiciji kulturne antropologije može predočiti sve do učenja Franca Boasa) morala susresti, ovim nepredviđenim zaokretom, s onima 'društvene strukture', koja potiču od Radcliffe-Browna i preko njega od Durkheima. Proglašavala se antropologija 'socijalnom' ili 'kulturnom' ona uvek teži upoznati *totalnog čovjeka*, koji se u jednom slučaju, razmatra polazeći od njegovog proizvoda, u drugom polazeći od njegovih predodžaba“ (Levi-Stros 1989: 345).

Metodološko razlikovanje stepena opštosti pri razmatranju kultura Bauman je smatrao značajnim zbog načina njihovih klasifikovanja¹⁴⁶, kao i zbog određivanja odnosa između kulture i društva.¹⁴⁷ Slično udvajanje značenja sadrži i kategorija društva tako da se i društvo (dakle, kolektiv) može posmatrati sa različitih nivoa opštosti. Budući da Bauman ograničava društvo na sferu proizvodnje, treba razlikovati ovo značenje društva od onog, ranije iznetog značenja, u kojem je naglasak upravo bio na delimičnom podudaranju sa značenjima kolektiva, zajednice (etničke ili nacionalne) i kulture.

S obzirom da institucionalizacija društva povlači funkcionalno konstruisanje njegovog kolektivnog identiteta, intenziviranjem globalnih procesa sve je izraženija potreba za određivanjem mogućnosti opšteljudske kulture, kao i za njenim konkretnim konstruisanjem

¹⁴⁶ Na primer, diferenciranje kultura s obzirom na karakteristike okruženja, etnosa, društvenih klasa i drugih svojstava manje ili više kompleksnih društava.

¹⁴⁷ Prema Baumanu, kultura predstavlja sferu kruženja informacija, a društvo, sferu kruženja energije.

koje bi trebalo da obuhvata različite oblike i mogućnosti kolektivnih identifikacija. To je način da se legitimizuju novonastajući oblici institucija negovanjem funkcionalnih sadržaja koji su u stanju da doprinesu stabilizovanju identiteta unutar široko doživljene Kulture čija opštost treba istovremeno da bude konkretna u svojoj globalnosti. To je verovatno jedini način da se preobražaj kultura ne odvija na osnovu univerzalizovanja posebnih, zapadnonaučno-racionalističko-materijalističkih vrednosti, nego da nastajuća globalna Kultura istovremeno bude konkretna, u posebnosti svoje funkcije i opšta, svojim univerzalnim značenjem koje obuhvata i neguje potencijale pojedinačnih kultura, odnosno, autentična ispoljavanja njihovih identiteta.

Levi-Stros je pisao da se kriterijum autentičnosti može smatrati:

„najvažnijim doprinosom antropologije društvenim znanostima što je uvela (uostalom nesvjesno) kapitalnu distinkciju između dva modaliteta društvene egzistencije: jednog načina života koji primjećujemo u početku kao tradicionalan i arhajski, koji je, prije svega onaj autentičnih društava; i oblika koji su se javili u novije vrijeme, iz kojih prvi tip, zacijelo, nije odsutan, ali u kojima su nesavršeno i nepotpuno autentične grupe organizirane unutar jednog opsežnijeg sustava, a on sam je pogođen neautentičnošću“ (Ibid.: 355).

Levi-Stros je pledirao za pažljivo razmatranje pitanja nivoa autentičnosti modernih društava u šta se uklapa antropološko ispitivanje koje treba da se zasniva na izolovanju nivoa autentičnosti. To je način da se antropološko istraživanje nađe na poznatom terenu kad proučava moderne društvene entitete, kao što su selo, preduzeće ili prigradsko područje. Naime, veoma je bitno, smatra Levi-Stros, da društveni entiteti budu istog reda veličine, kao što su oni koji karakterišu premoderna društva (za šta demografi koriste pojam „izolati“), s obzirom da ekstrapolacija rezultata dobijenih istim metodama istraživanja na opsežnije entitete prestaje da bude istinita. Utoliko je izjednačavanje različitih oblika društvenog života – nesvodivo, a primenjivanje antropoloških načina proučavanja na nacionalna obeležja – iluzorno.

Poststrukturalističko odbacivanje koncepta identiteta na osnovu njegove zavodljivosti i političkih zloupotreba, a samim tim i ideje autentičnosti, prihvaćeno je u krugovima intelektualne „elite“. Svaka „plauzibilna“ teorija koja uvažava „tekovine“ postmodernizma počela je da smatra suvišnom ideju autentičnosti (identiteta). Tom stavu su svakako doprinele manipulacije identifikacijama koje su se predstavljale kao „autentični identiteti“. Iako je klima odbacivanja koncepta identiteta (autentičnosti) možda posledica osveščivanja njegovih zloupotreba, zloupotreba je moguća i u obrnutom smeru, s obzirom da autentičnost identiteta pretpostavlja određenu autonomiju, odvojenost i izolaciju, što ga udaljava od koncepta globalizacije.

Intenziviranje globalnih procesa uglavnom je praćeno potiskivanjem distinktnih sfera i karakteristika identiteta pojedinačnih društava i kultura. Zato održavanje koncepta autentičnosti kulturnih identiteta izgleda problematično. S jedne strane, opasnost od koncepta autentičnosti neki vide u mogućnosti manipulacije ovom idejom koja postaje potencijalni izvor konflikata između kultura, naročito kada u nekima od njih ona nije realizovana u politički značajnijoj meri. S druge strane, još veća opasnost koncepta autentičnosti doživljava se zbog onih tendencija globalizacije kojima autentičnost predstavlja prepreku jer ona principijelno pruža otpor asimilaciji pojedinačnih kultura u uniformizovanu „unutarkulturalnost“ racionalističko-materijalističke zapadnonaučne kulture. Može biti da je tako određen razvoj globalnih procesa glavni razlog stvaranja klime u kojoj je koncept autentičnosti (identiteta) besmislen.

Koncept autentičnog identiteta je uslov opstanka i postojanja svake pojedine kulture. Nijedna kultura ne bi bila moguća samo na osnovu svoje funkcionalne institucionalizacije jer kultura kao takva iziskuje životne sadržaje i doživljava života, a oni uključuju autentičnost koja je preduslov stvaralačke slobode.

Treba preispitati odnos između univerzalizacije kulture i „unutarkulturne“ samosvesti jer izgleda da je taj odnos koji bi se mogao izraziti i kao odnos između „univerzalne racionalnosti“ i kulturnih različitosti takode principijelno problematičan. Naime, antropološka proučavanja kulture su odavno pokazala da postoji težnja da „unutarkulturna samosvest“ „univerzalizuje“ sopstvena svojstva. Takav stav

je izraz dominatorskog pogleda na svet koji je autentično svojstvo modernizacijske zapadne kulture. Globalizovanjem modernizacije taj pogled na svet je prenesen i na druge kulture i što je najgore na sam princip Kulture. S obzirom na to, tekuća faza globalnih procesa se može smatrati „tranzitornom“ zbog promena istorijskih pretpostavki prethodnog poretka u svetu, koje su se poklopile sa krajem blokovske podeljenosti sveta i propašću komunističkih režima. Poznata je eskalacija tenzija koja je iza toga usledila a koju upotpunjava „principijelna protivrečnost“ između univerzalnog i konkretnog.

Na to ukazuju i lingvistički uvidi sociokulturne antropologije koji su pokazali da mnogi etnosi u svojim jezicima označavaju sebe jednostavno kao „ljude“. Problem je, međutim, u tome što ova kategorija „ljudi“ ima ograničen opseg primene, tako da je obavezivanje pravilima, koja se odnose na ovu kategoriju „ljudi“, primenjivano samo unutar datog plemena, dok se pripadnici drugih plemena ne smatraju istim, tako da bivaju izloženi „nenormiranim ponašanjima“ (Bauman 1984: 43).

Izvor nenormiranog ponašanja je uverenje da nije moguća intelektualna komunikacija sa plemenima koja su lingvistički različita. U pozadini je tendencija implicitnog razlikovanja između racionalnosti sopstvenog kulturnog nasleđa i „inferiorne racionalnosti“ drugih kultura. Ovo razlikovanje, koje je, kako smo videli, u moderno doba rekonstruisano kod Monteskeja, bilo je prisutno još u antičkom nazivanju drugih plemena, koja nisu govorila grčki jezik, „varvarskim“. Zahvaljujući porobljavanju, svakodnevni poslovi nisu bili deo svakodnevnog života slobodnih građana koji su zbog toga mogli da se posvete višim vrstama potreba i da pritom razvijaju svoju kulturu: politiku, umetnost i filozofiju. Podloga zapadnoevropske kulture je dakle bila intelektualna diskriminacija i materijalna eksploatacija drugih kultura.

Zbog toga pomenuto Baumanovo uverenje deluje naivno, posebno ako se ima u vidu njegova mladost u vreme kada ga je, šezdesetih godina, prvi put izneo (Bauman 1984). Nakon iskustava građanskih ratova iz najnovije tranzicione faze globalnih procesa, izgleda uputno preispitati shvatanje o tome šta je zaista uzrok proteklih sukoba. Ako je to zaista nedostatak „intelektualne komunikacije“, onda se ona sigurno nije odnosila samo na jezičku komunikaciju jer, iskustvo

građanskih ratova na tlu bivše Jugoslavije pokazuje da je pri (jezički, te dakle i misaono i intelektualno) potpuno mogućoj komunikaciji, razumevanje između podeljenih strana bilo intencionalno uništeno. Razlozi za to bili su predstavljeni kao interesi etničkog, nacionalnog, kulturnog identiteta, s jedne strane, dok su, s druge strane, oni bili smatrani „odbrambenim“ interesima multietničke države SFR Jugoslavije, uprkos tome što se kasnije pokazalo da njena multietnička kultura, iako veoma odnegovana, nije bila u stanju da spreči suprotnu silu koju su imali materijalni interesi u okruženju.

U slučaju bivše Jugoslavije multikulturno nasleđe je doživelo neuspeh, najviše zbog toga što se u vreme izgrađivanja jugoslovenskog identiteta nije više uradilo na polju interkulturalnosti koja je neophodna za svaku održivu budućnost čovečanstva. S druge strane, mogućnost razumevanja različitih kultura ostaje problematična. Kada, na primer, Rulun (Zhang Rulun) (1999) govori o tome kako u kineskoj tradiciji uopšte nema pojmova koji predstavljaju osnovne koncepte zapadne filosofije – kao što su: biće, suština, transcendencija, razum, ontologija, epistemologija, dijalektika, estetika, pa čak ni filosofija – proizlazi da Istok i Zapad nemaju načina da se uzajamno shvate, s obzirom da su njihove filosofije i kulture toliko različite. Ipak ne mora da bude tako. To postaje očigledno na primeru čuvene kineske *Knjige promene*¹⁴⁸, drevnog spisa čija složena simbolika deluje toliko univerzalno da prevazilazi ne samo kulturne nego i vremenske udaljenosti. Bilo je potrebno samo da se nađe posvećeni tumač da to dovoljno duboko shvati i prevede, da bi značenja ovog spisa mogla da dopru do svesti savremenih ljudi. Tako i oni, iako poniču iz sasvim različite

¹⁴⁸ Jung u uvodu u *Ji-Ďing (I Ching)* kaže da je za razliku od zapadnjačkog verovanja u princip kauzaliteta, kineski um preokupiran aspektom koincidencija događaja. „Ono što mi zovemo slučajnošću izgleda da je bilo glavno interesovanje ovog uma, dok je ono čemu se mi divimo kao uzročnosti prošlo gotovo neprimećeno“ (*I Ching* 1997: xxii). Jung je ovaj princip, koji je direktno suprotan od kauzalnosti, nazvao sinhronicitet. S obzirom da princip kauzalnosti ne pruža apsolutnu istinu, već samo statističku, ona je neki oblik radne hipoteze o tome kako se događaji razvijaju jedni iz drugih, dok sinhronicitet polazi od koincidencije događaja u prostoru i vremenu kao da znače nešto više od puke slučajnosti, naime, neku posebnu međuzavisnost objektivnih događaja kako između sebe, tako i sa subjektivnim (psihičkim) stanjima posmatrača.

– racionalističke kulture, mogu da, tražeći sa poverenjem praktičnu mudrost i savet u vezi sa neodumicama u svom životu, oseće duboke poruke koje upućuju na Ispravnost.

Baumanovo mišljenje iz šezdesetih godina, da istorija ljudske vrste predstavlja istoriju širenja pojma „ljudi“, može da izgleda naivno kada se upoređi sa gorkim iskustvom istorijske destrukcije. Ipak, ono sadrži mudrost koja potvrđuje značaj i smisao samosvesti koja nije pasivno prihvatanje nečeg spoljašnjeg, nego aktivno delanje koje zahteva ispravnost povezanu sa ljudskim duhovnim potencijalima. Međutim, da bi se pojam „ljudi“ mogao zaista proširiti na sva ljudska bića, treba imati u vidu izazove koji stoje na putu uzajamnog razumevanja različitih kultura. Ma kako bile velike razlike koje odlikuju autentične posobnosti kulturnih identiteta, njih treba negovati sve dotle dok dopuštaju da se iza njih nazire ono što je svim ljudima zajedničko, što je univerzalno i isto za čoveka – a to je svakako *ljudskost*.

To što pojam ljudskosti može da izgleda apstraktno, nije toliko bitno, jer to je slučaj i sa ostalim pojmovima, kao što su pojmovi kulturnog ili nacionalnog identiteta, na primer, posebno kada se apstrahuju od svojih istorijskih sadržaja. Uglavnom sve zavisi od sadržaja koji se pripisuje nekom pojmu. Jedino posredstvom doživljenih sadržaja, pojmovi, koncepti, ili ideje, dobijaju konkretna značenja i jedino tako je moguće da u neizvesnim međuprostorima istorijskih promena, koji su puni ambivalencija i protivrečnosti, ima nekakvog smisla ideja preobražaja identiteta čoveka i ljudskog društva.

Proizvodnja kulture

Ideju da premoderna društva nisu poznavala „kulturu“ iako su upražnjavala ponašanja koja danas smatramo „kulturnim“, bilo da su ona bila religiozna, umetnička, „naučna“ ili obrazovna, izneo je Milner (Andrew Milner). Razlog za to on je našao u činjenici da premoderna društva nisu odvajala kulturu od ostalih delatnosti, pre svega od religije koja je bila okosnica društvenog i individualnog života (Milner 1994). Naime, u ovim društvima „kultura“ je bila potpuno spojena sa svim ostalim sferama života. Zbog toga, pojam „kultura“

nije nastao kao proizvod samorazumevanja, nego kao naknadno tumačenje premodernih društava sa stanovišta modernih društava kod kojih je kultura postala nešto drugo.

U modernom društvu kultura više ne predstavlja okosnicu ni samog života, ni institucionalnih predstava o kulturi. Zbog toga Milner zaključuje da se teorijski *koncept* kulture pojavio tek nakon što je kultura postala društveni problem. Štaviše, teorija kulture nije prosto neki poseban, specijalizovan akademski diskurs, koji upravlja empirijskim, supstantivnim istraživačkim problemima, već sam koncept kulture predstavlja, smatra on, ono potisnuto „drugo“ društva čija je zvanična društvena retorika ranije bila određena kao „politička ekonomija“, a kasnije je podeljena na posebne discipline ekonomskih i političkih nauka (Milner 1994: 4). Zato teorija kulture predstavlja jednu od centralnih nelagodnosti moderne civilizacije. Tome je doprinela i priroda sociokulturne modernizacije kojom dominira kapitalistička ekonomska organizacija proizvodnje čiji su počeci bili u trgovini knjigama koje su prvi oblik moderne kapitalističke industrije.

Štampanje knjiga je, dakle, važan simbol kapitalističke kulturne proizvodnje. Pojava knjiga i pisanih dokumenata doprinela je rekonstrukciji prošlosti, ali i tome da moderni ljudi izgube neposrednu vezu sa drugim osobama koje su ranije bile izvori društvene naracije – pripovedači, sveštenici ili mudraci, sa kojima je dolazilo do povezivanja na osnovu usmenog predanja. Umesto toga, knjige su postale specifična vrsta posrednika, nesumnjivo proširujući komunikaciju (ideja i, posredno, ljudi), ali i donoseći sa sobom breme neautentičnosti. U tom smislu, razvoj pismenosti je, s jedne strane, veoma koristio čovečanstvu, ali mu je, s druge strane, oduzeo nešto fundamentalno bitno (Levi-Stros 1979: 353–354).

Kao istorijski nov način proizvodnje kulture, pojava trgovine knjigama bila je specifičnim faktorima povezana kako sa opštim razvojem kapitalističke organizacije, tako i sa kulturnom proizvodnjom. To je uticalo na preobražaje kulture u oblike koji su prilagodljivi ličnom vlasništvu, poput autorskih prava, komercijalizacije i profesionalizacije pisanja i izdavaštva (Milner 1994). Zbog kapitalističkog podređivanja intelektualnog života ekonomskom i uslovljavanja kulturnog stvaralaštva materijalnom sigurnošću, moglo se steći uverenje da

su „pokroviteljski“ poreci, kao što su bili feudalni, bili stimulaturniji za razvijanje kulture. Na osnovu toga, kritička teorija društva je istakla razliku između „visoke“ i „masovne“ kulture koja je nastala sa kapitalizmom i koja je za razliku od prve, postavljala visoke umetničke kriterijume. Međutim, mada je autonomija umetnosti od uobičajenih životnih praksi mogla da omogući slobodu od društvene kontrole, ona je, kako je pokazao Markuze, takođe dovela do njene društvene irelevantnosti (Marcuse 1968).

Kada je reč o funkcionisanju ekskomunističkih sistema (koji su u stvari bili socijalistički i samo su zbog komunističke ideologije tokom „tranzicionog diskursa“ prekršteni kako bi se dočaralo urušavanje „komunizma“), čiji se odnos prema kulturi takođe može smatrati „patronažnim“, čini se da ih je Milner neopravdano idealizovao. Osim što su ovi sistemi uglavnom stavljali umetnost u službu zvanične ideologije, oni su istovremeno uglavnom blokirali društvenu relevantnost kulture. „Relevantnost“ koju su oni obezbeđivali sastojala se iz reprodukujućeg potvrđivanja zvanične ideologije režima koja je utvrđivala novostvoreni državni identitet. U slučajevima kritičkog mišljenja, pa čak i izražavanja različitih ideja, kulturno stvaralaštvo su cenzurisale državne ideološke institucije i službe, čija pažnja je uglavnom bila fokusirana na problem „spoljašnjih i unutrašnjih neprijatelja“.

Prvenstveno zbog materijalistički orijentisanog pogleda na svet koji je, inače, nasleđen od humanizma, komunistička ideologija nije pružala šansu da se kulturne vrednosti oblikuju u duhovnom smislu. To se, naravno, odrazilo na političku uslovljenost tadašnje elite društva koja, kao „avangarda radničke klase“, nije imala načina da u najdublje ljudskom smislu postane podloga duhovne evolucije. Ukoliko bi se to posmatralo kao razlog urušavanja komunizma, onda bi se moglo zaključiti da među teoretičarima društva taj razlog obično nije prepoznat. Bivajući i sami pod uticajem materijalističke naučne paradigme, oni su prevideli tumačenje po kojem je upravo duhovna slabost bila podloga toga da materijalne slabosti postanu toliko razorne. Duhovna slabost je naročito došla do izražaja u odnosu prema materijalnom – ekonomskom i tehnološkom – razvoju koji su postigla zapadna društva. Ova njihova prednost, u odnosu na revolucijom osvojena, razrušena i nerazvijena komunistička društva, na osnovu koje su ona ostvarila neverovatnu materijalnu transformaciju, podrazumevala je

uhodanu komercijalizaciju kulturne proizvodnje. Tehnološki progres razvijenih zemalja bio je pospešen i raznovršnošću društvenih vrednosti među koje su na određen način uključene i one duhovne.

Iz spoljašnje perspektive izgleda da se ova prednost razvijenih zemalja pozitivno odrazila i na sferu kulture. Razlog je nesumnjivo bio i u tome što je u ovim kulturama poreklo modernosti autohtono, što pretpostavlja kontinuitet njihovog razvoja modernosti. Drugim rečima, kao što su sociolozi oduvek isticali, osnovna transformacijska snaga oblikovanja modernog sveta bila je kapitalizam (Gidens 1998: 21), tako da je i materijalni status kulture u kapitalistički razvijenim društvima mogao samo da bude bolji nego u nerazvijenim.

To kako se globalna transformacija kapitalizma kao svetskog sistema, ispoljila u postkomunističkim društvima u tranziciji (krećući se ka neokolonijalističkom obliku „kapitalizma“), govori da je opšte stanje ovih društava, a samim tim i njihovih kultura, teško uporedivo sa stanjem kulture razvijenih društava. Utoliko se „hvatanje koraka“ s njima čini kao nemoguća misija, a to nije promenilo ni obznanjivane globalne ekonomske krize. Marginalizovane „postkomunističke“ kulture pasivizovane su slično kao kulture postkolonijalnih društava, a njihove političke i ekonomske situacije samo su pokazatelji opšteg stanja ovih „kultura“.¹⁴⁹

Naravno, u situaciji isključive dominacije materijalističkih vrednosti teško je da materijalno razvijene kulture zapadnog društva procvetaju u zaista ljudskom smislu. Na to posebno utiče napredovanje globalizacije koja dovodi čovečanstvo u neku vrstu sprege, „sistema

¹⁴⁹ To što se u ovim marginalizovanim društvima, na primer, ignorišu autorska prava, omogućilo je da takozvana „piraterija“ postane uobičajen način kulturne diseminacije. Ovo je element ekonomije bede postkolonijalnih i nerazvijenih zemalja u kojima je stvaralaštvo uopšte, a pogotovo ono autohtono, u nezavidnom stanju. No, s obzirom da je potreba za stvaralaštvom fundamentalna ljudska potreba, većina ljudi je deprivisana od njenog zadovoljenja. Do mogućnosti stvaralačkog izraza mogu da dođu jedino osobe koje su u situaciji da komuniciraju s dominantnim oblicima moderne globalizujuće kulture. Internet, kao rasadnik oblika i vrednosti planetarne kulture, doprinosi narušavanju prava intelektualne svojine, čineći da „piraterija“ postane „način“ da stvaralački izrazi dopru do što više ljudi i da tako postane deo izazova takozvane *copy left* filosofije.

spojenih sudova“, tako da se sve promene u pojedinim delovima odražavaju na opšte stanje sistema. U skladu s tim, Homi Baba je prikazao sliku savremenog sveta u izopačenoj situaciji (post)prosvetiteljskog čoveka „sapatog, a ne suočenog“ sa tamnom senkom kolonizovanog čoveka koji iz dubina nesvesnog cepa samo njegovo biće.

Prema Babi, da bi se moglo izbeći homogenizovanje drugog neophodno je razumeti da je želja, koju je Lakan smatrao pokretačkim duhom subjekta, ambivalentna i antagonistička. Nasuprot recipročnosti podele „sopstvo-drugi“ Lakan je uveo kruženje i izmeštanje označitelja čime briše dubinsku perspektivu Bartovog simboličkog znaka. Britkošću prevladanog mišljenja Baba ukazuje da su realistički i naturalistički identiteti, koji pričaju konvencionalnu istoriju izrabljivanja, potrti znacima strukture jezika i pisanja istorije, znacima strukture razlike koja ne može biti prevaziđena zbog neodlučnosti između sopstva i drugog koji su, s druge strane, zahtev za nepotisnutim oslobodilačkim identitetom sopstva kolonijalizovane i marginalizovane drugosti (Baba 2004).

Kruženje identiteta i razlike Derida je shvatio kao dvojno kretanje koje nije dijalektičko, nego predstavlja igru „nedostatka“ (subjekta) i (subjekta kao) „nadomeska“ (Derida 1981: 212), igru između gubljenja identiteta i njegovih simulakruma u kojoj je poststrukturalistički alteritet identiteta. Konceptualizovanje ovog udvostručenja vremena i prostora prikazivanjem znaka, veoma se razlikuje od Bartove simboličke svesti koja obnavlja odnos forme i sadržaja. Tome nasuprot, antidijalektičko kretanje potkopava svako nadilazeće uređenje znaka, a objekt pogleda se odlaže u strategiju nagona smrti koja istrebljuje prisustvo i sadašnjost (Baba 2004: 106–108).

Ovo prisustvo postoji zahvaljujući ritmu vremena koje se, po Liotaru, stalno obnavlja kroz narative tradicije, da ne bi bilo zaboravljeno i pretvoreno u nedostatak. Zapad, naprotiv, zaboravlja vreme u nastojanju da sačuva gomile sadržaja, koje pretvara u ono što zovemo istorijom, misleći da ona napreduje zato što prikuplja i gomila. U ponavljajućem udvostručenju igra nadomeštanja, proizvodi neistoričnost, „kulturu“ teorije koja onemogućava da se istorijskoj posebnosti pripiše značenje. Razlika posebne kulture se artikuliše kao hibridnost prema kojoj je svaka kulturna posebnost različita od sebe same i zakašnela.

„Kulture bivaju reprezentovane ponavljanjem i prevodenjem putem kojih se njihovim značenjima obraća na veoma posredan način – putem – jednog Drugog. To briše sve esencijalističke pretenzije na inherentnu autentičnost ili čistotu kultura koje, kad se upišu u naturalistički znak simboličke svesti, često postaju politički argumenti u prilog hijerarhiji i prevazi moćnih kultura“ (Baba 2004: 112).

Babino smeštanje postkolonijalnog subjekta u igru „subalterne instance pisanja“ nadovezuje se na Deridinu primedbu da istorija decentriranog subjekta i njeno izmeštanje evropske metafizike nastaje istovremeno sa javljanjem problematike kulturne razlike u etnologiji. Ona se takođe odnosi na političku prirodu insistiranja na lingvističkom koja je evidentna u uticajnoj Gercovoj tvrdnji da je iskustvo razumevanja drugih kultura sličnije razumevanju poslovice, aluzije, ili šale, nego postizanju zajedništva u komunikaciji (Geertz 1983: 70).

Sa stanovišta poststrukturalizma, u dvostrukosti hibridizacije jezika izgubljena je mogućnost zajedništva kultura. Kao manifestacija „kulturne politike“ diskriminacije i migracije, dijaspore i paranoje, prisvajanja i strepnje, ona aktivira patnju povezanu sa „kolebljivim granicama – psihičkim, kulturnim, teritorijalnim“ (Baba 2004: 113) – sa nejasnim identitetima jezika, naroda, kultura. Subverzivna politička linija se tako može čitati iz strategije ambivalentnosti koja postoji u samoj strukturi identifikacije, koju Baba tumači kao instancu deridijanskog principa, tako da se pretenzija na autonomiju i prisustvo vraća lakanovskom izmicanju identiteta koji zaklanja razlika.

Globalni procesi i antropologija

Antropologija je bila prva oblast u kojoj je razmišljanje o problemu pogleda na svet dovelo do uvida o značaju pretpostavki i njihovom neprimetnom, pozadinskom uslovljavanju razumevanja teorija kojima prethode. Objektivizujuća pozicija istraživača je bila teže uočljiva u klasičnoj strukturi naučnog diskursa koja počiva na odvojenosti objekta od subjekta. Klasični naučni metod zanemaruje činjenicu da je i subjekt deo analiziranog sveta. Međutim, u antropologiji je to postalo

neprihvatljivo jer se pokazalo da fiksiranje antropoloških koncepata i klasifikacija, unapred, pre empirijskog istraživanja, predodređuje rezultate istraživanja. Postalo je jasno da u okviru modernističke ideološke predstave „centar-periferija-margine“, u kojem je, kao naučna disciplina, antropologija i nastala, ona utvrđuje poziciju moći svojim intelektualnim ovladavanjem predmeta proučavanja. Tako se došlo do zaključka da je prethodna antropološka kategorizacija sveta previdela celinu sistema odnosa uključenih u konstituciju njenog objekta istraživanja. Fokusrirajući se samo na jednu stranu suprotnosti „mi-oni“, antropologija nije mogla da doprinosi njihovom potpunom razumevanju, niti razumevanju činjenice da su te suprotnosti samo delovi celine koju formiraju.

Vremenom je antropološka praksa, ipak, pokazala da se u samosvesti o istraživačkom činu kao takvom javlja potreba za globalnom perspektivom. Drugim rečima, shvaćeno je da je globalno stanje stvari najadekvatniji okvir za analizu bilo kog dela sveta (Friedman 1994). Friedman (Johnatan Friedman) je utvrdio da se etnografski objekt otkriva kao proizvod integracije u sistem sveta čiji dominantni narodi konstituišu njegov kolektivni subjekt. Zato, smatra on, razumevanje antropološkog objekta pretpostavlja znanje o globalnom sistemu u kojem su oboje, subjekt i objekt, podjednako aktivni činioци. Pri tome, razvijanje globalne perspektive je značajnije u antropologiji nego u drugim disciplinama gde je distanca prema predmetu istraživanja, kao i oscilovanje između globalne i lokalne perspektive, nešto uobičajeno. Nasuprot tome, izbor perspektive, odnosno pogled na svet, potpuno uslovljava konceptualni poredak antropologije.

Nastanak antropološke samosvesti izražava pitanje: kroz kakvu vrstu sočiva antropolog posmatra svet? (Peacock 1986). Na osnovu tog pitanja došlo je do uviđanja potrebe da se u naučnom diskursu učini pomak. Odgovor je uglavnom išao u relativizujućem pravcu, tako da se pokazalo da antropologija nema jednu, ili samo nekoliko perspektiva, već da postoji onoliko perspektiva koliko ima antropologa. Ovakvo razmišljanje je vodilo umnožavanju različitosti, kojima u principu nema kraja, bilo na osnovu ličnosti naučnika, koje utiču na način viđenja sveta, bilo na osnovu zajedničkih odlika kolektivnih identiteta, koje formiraju kolektivne predstave o svetu i stvarnosti.

Posledica svesti o ulozi perspektive u ljudskom saznanju stvarnosti bila je relativizacija. Ona je bila značajna za uklanjanje nekritičke totalizacije unapred određenih stanovišta ali je, s druge strane, stvorila problem jer je isključila mogućnost univerzalnosti. Zbog toga dolazi do izopštavanja opštosti, odlika koje su svojstvene celini, bilo da su zajedničke svim ljudima, ili strukturi sveta ili da se odnose na čoveka uopšte. To je dovelo do izostavljanja kategorije ljudskosti iz okvira naučnog diskursa. S druge strane, problem dekontekstualizacije specijalistički orijentisanih naučnika, koji se nisu povezali sa širim kontekstom, na koji njihove teorije i istraživanja imaju uticaja, ogleda se u tome što oni prestaju da budu specijalisti iskorakom iz svoje specijalnosti, ali zadržavaju svoj odnos „specijalista“ koji prosuđuju na celinu odnoseći se prema njoj iracionalno i arogantno.

Iščekzavanju odnosa prema celini veoma su doprineli poststrukturalistički i postmoderni trendovi napuštanja „velikih priča“. Međutim, osećaj nedostatka koji je zatim usledio otvara prostor za pitanja o mogućnostima opšteg globalnog znanja koje obuhvata sve oblasti saznanja i delatnosti čoveka. Takva obuhvatnost može da bude svojstvo najšire shvaćene antropologije koja podrazumeva svest o ulozi globalne perspektive. Globalna perspektiva bi tako trebalo da obuhvati različite poglede na svet kao bitne činioce koji predstavljaju opšte razumevanje stvarnosti.

Globalni procesi u svetu uticali su i na rasprave unutar antropologije kao akademske discipline. Nekadašnje antropološko tumačenje „kulture“ i „terenskog istraživanja“, koje je postojalo u vremenu antropologije Liča (Edmund Leach), Malinovskog (Bronislaw Malinowski), Evans-Pričarda (Edward E. Evans-Pritchard), Boasa (Franz Boas), Mid (Margaret Mead), Krebera (Alfred L. Kroeber) i drugih, u ovom diskursu je protumačeno kao orude centara moći. Međutim, poststrukturalističke promene značenja pojmova dovele su do toga da antropolozi izgube samopouzdanje i identifikaciju sa antropologijom kao naučnom disciplinom.

Naravno, do transformacije razumevanja antropologije došlo je na osnovu uvida samih antropologa. Time je, s jedne strane, omogućeno proširenje nekadašnjih disciplinarnih granica, a s druge strane, oslabljeni su radikalni potencijali i kapaciteti antropologije da kritikuje dominatorsko mišljenje. Tako antropološku kritiku najčešće uspešno preusmeravaju institucije moći, među koje spada i univerzitet. Dekadencije akademskih disciplina su najsvesniji mogli postati oni koji su ih sagledavali iznutra, kroz iskustvo visokog obrazovanja. Oni su shvatili da je „prosvetiteljska“ uloga nauke u funkciji zahteva moći datog vremena i njenog pogleda na svet, a ne prosvetljujućih principa svesnog života. Akademaska situacija je odjek stare prosvetiteljske ideje o progresu zapadne nauke, bez istorijski stečenog uvida da je nauka takođe način ritualizovanja iskustva, što u naučni progres ubraja i napredovanje predrasuda.¹⁵⁰

Antropologija je prošla kroz radikalne promene pod uticajem komunističkog iskustva i u postkolonijalnom kontekstu savremene globalizacije. Antropološki pristupi su se promenili i zbog preplavljenosti mnoštvom različitih pravaca antropoloških interesovanja. Antropološka istraživanja su se, takođe, sve više okretala proučavanju globalnih procesa, kao što su posledice rasta populacije i nove tehnologije, na primer. Postoji mišljenje da je promena orijentacije antropologije rezultirala krizom, konfuzijom i nesigurnošću antropologa. Antropolozi su počeli da izbegavaju da se identifikuju sa svojom disci-

¹⁵⁰ Istorijski antropologija je tako pripisivan progres nečega što su naučnici XVIII veka smatrali „progresom razuma“ ili „društvenih uslova istorije nacija“, a što su krajem XIX i početkom XX veka društveni naučnici pripisivali „mentalnoj superiornosti nacija“. Ova mentalna superiornost je izvedena iz teorije evolucije i „nauke o rasama“ koje su uticale na psihologiju u „otkrivanju“ rasnih razlika. Tako je proučavanje instinkata kao mentalnih osobina zajedničkih životinjama i ljudima, rezultiralo shvatanjem da su instinkti ljudi izraženi preko kultura. Na osnovu toga, ostvarena je klasifikacija kultura na „divlje“ (koje su bliže životinjskim instinktima) i „napredne“ (koje više koriste svoje urođene razumske moći za stvaranje civilizacije: literature, religije i ustavnog poretka). To je bila „naučna potvrda“ tradicionalne stereotipizacije primitivnih kultura. Tek tridesetih godina XX veka počinju da se probijaju ideje kulturnog relativizma, a tek sredinom pedesetih nauka diskredituje rasizam, koji od tada ostaje samo političko oruđe potčinjavanja ljudi iz ekonomskih i političkih motiva.

plinom, priklanjajući se poslovima radnika u kulturi, pisaca, kritičara, istoričara, lingvиста, ekologa, psihoterapeuta, pa čak i mistika (Kapferer 2000). Kriza antropološkog identiteta manifestovana je takođe u izostajanju šireg interesovanja za rasprave unutar antropologije. To je postalo zabrinjavajuće s obzirom na veliki značaj principijelne epistemološke prirode ovih rasprava na određivanje horizonata i granica antropologije (Marcus 1998).

Izostanak interesovanja samih antropologa za antropološke rasprave, poput one između Salinsa (Sahlins 1978, 1989, 1995) i Obejesekerea (Obeyesekere 1997), Markus je smatrao nedopustivim pokazateljem povlačenja antropologa iz učestvovanja u ključnim epistemološkim pitanjima antropologije i načinima strukturisanja njenog odnosa spram drugih disciplina (Marcus 1998: 248). Ukoliko je to pokazatelj kraja antropologije, onda je reč o antropologiji kakva je ranije postojala, to jest, kao jasno određen projekat koji se oslanja na dva stuba: „kulturu“ i „terenska istraživanja“. Postmoderni napad na ta dva stuba je prema Markusu, zamračio većinu epistemoloških problema kao i mogućnost da antropologija, zajedno sa drugim poljima istraživanja, doprinese istraživanju prirode ljudskog postojanja i iskustva.

Kao „postmoderni“, „postkolonijalni“ i „postegzotični“ antropolozi, Markus i Kliford (James Cliford) su ponudili drugačije poimanje kulture i uloge terenskih istraživanja. Kultura je, za njih, način na koji ljudi konstruišu svet u kojem žive. Njihova kritika je pozitivno delovala na ideje o kulturnoj homogenosti i terenskoj istraživačkoj praksi iako, u pogledu kritike kolonijalnih polazišta antropologije, nije bila originalna (Kapferer 2000). Kapferer tvrdi da su antropolozi žešći kritičari od postmodernih mislilaca sa kojima se sami nerado identifikuju, mada bi pojam „postmodernog“ u principu trebalo da sadrži različite, čak razilazeće puteve mišljenja.

Nakon „deegzotizacije“ antropologije (Clifford 1988, 1997), postalo je bitno nastojanje da se ona osavremeni i učini relevantnom za globalnu stvarnost (Markus 1998). Međutim, Kapferer smatra da je zahtev za modernizacijom antropologije paradoksalan. Uprkos tome, on je bio stalna tema antropoloških rasprava, kako postmodernih, tako i ostalih. To pokazuje da neki, možda nebitni antropološki pristupi,

moгу da se pokažu relevantnim.¹⁵¹ Postmoderna kritika antropološke prakse predstavlja deo širih preispitivanja teorijskih pristupa i perspektiva u svim poljima istraživanja. Dovođenjem u pitanje predmeta antropologije bio je uzdrinan dogmatski dremež i fetišizacija profesionalizma. To je u tradicionalnom duhu kritičkog i polemičkog antropološkog pristupa, mada su ova pozitivna kritička polazišta proizvela negativne posledice po identitet antropologije. Pošto su nekadašnji stubovi discipline – kultura i terensko istraživanje – trivijalizovani, dovedena je u pitanje i epistemološka vrednost antropološkog projekta. Time je minimalizovan doprinos antropologije a, pošto je pouzdanje u vrednost antropološkog poduhvata narušeno, ona je počela da se utapa u mnoštvo drugih polja istraživanja prirode i mogućnosti ljudske prakse.

Pošto je prestao da se identifikuje sa ranijim značenjem kulture i terenskog istraživanja, poduhvat antropologije je nastojao da obuhvati šire teme, ali se istovremeno ograničio na metodološku diskusiju, umesto da ispita pitanja krajnje instance oblikovanja istraživačkih tehnika i metoda. Na taj način, antropologija je bila virtualno imobilisana i zanemaren je njen kapacitet za antihegemonsko ispitivanje koncepcija centara moći (Kapferer 2000: 182). Kapferer smatra da je postmoderni kriticizam na pogrešan način shvatio moderan politički kontekst antropologije i političke dimenzije njene krize. Tako je zbog politike dovedena u ćorsokak inače plodna antropološka debata i potencijal antropologije za razumevanje prirode i mogućnosti ljudske prakse je smanjen.

S obzirom da su definisanju antropološke discipline najdinamičnije doprinete rasprave unutar nje, Kapferer, pored navedene rasprave (Sahlins/Obeyesekere) razmatra i raspravu između Glukmana (Gluckman 1949) i Liča (Leach 1961; 1984), koju smatra posebno interesantnom jer je nastala u vreme promene antropološke paradigme.¹⁵² Ta rasprava se najviše bavila definicijom projekta antropologi-

¹⁵¹ To je jedna od poenti rasprava na temu „Ko je skuvao kapetana Kuka i zašto?“ (Sahlins/Obeyesekere). One se odnose na havajsku političku dinamiku unutar globalizacije. U navedenom eseju iz 2000. Kapferer iznosi detaljan prikaz pozadine ovih rasprava, njihov socijalni i akademski kontekst, kao i idejni smisao preobražaja antropološke paradigme.

¹⁵² Lič je napao celu Glukmanovu antropološku orijentaciju a posebno

je: koje vrste ideja, problema i metoda treba da formiraju distinktnost antropologije.¹⁵³ Lič je ukazao na prestanak dominacije pozitivizma u društvenim naukama, koji je preko Radklif-Brauna (Radcliffe-Brown) prenosio uticaje Dirkema (Durkheim) i Marksa (Marx) i na pomak ka strukturalističkoj i interpretativnoj poziciji, pod uticajima Vebera i Vitgenštajna. Paralele između pomenutih rasprava (Salins/Obejesekere i Glukman/Lič) Kapferer je video u tome što su, svako u svoje vreme, i Salins i Glukman, smatrani zastarelim, dok su Obejesekere i Lič smatrani nosiocima novog. Druga paralela je ritualna degradacija statusa protivnika – kao što je Lič dugo nakon Glukmanove smrti pisao loše o njemu, tako je Obejesekerova inicijalna kritika Salinsove apoteoze kapetana Kuka, poprimila uvredljivi ton „desalinsizacije“.

Što se razlika tiče, najvažnije su bile one koje su proizašle iz različite političke i društvene prirode akademskih svetova. Za razliku od Glukmana i Liča, ni Salins ni Obejesekere nisu upravljali moćnim intelektualnim istraživačkim i obrazovnim centrima kakvi su bili Manchester i Kembridž u vreme Glukmana i Liča u Engleskoj. Moć Salinsa i Obejesekerea zasnivala se na razlikama njihovih intelektualnih kapaciteta, ali u američkom obrazovnom sistemu koji strukturalno onemogućava koncentraciju moći u rukama pojedinih akademika jer omogućava oštru konkurenciju u pogledu ličnog statusa, reflektovanu u kulturi performansa ili, rečeno gofmanovski, u pozorištu samopredstavljanja.

njegov komparativni pristup vezama, braku i razvodu. Dosta nakon Glukmanove smrti on je objavio svoje mišljenje o njemu: da je omogućio da antropologija postane disciplina za strance, koloniste i auntsajdere; mesto za naučnike sa političkih i kulturnih margina. Kontroverza između njih imala je u svetu britanske socijalne antropologije značaj i zato što su oni upravljali važnim istraživačkim osecima.

¹⁵³ Postojala je saglasnost obojice da je antropologija posebna oblast i razilaženje po pitanju njenog konkretnog karaktera, vrednosti i ciljeva u širem polju znanja i naučnih istraživanja i u odnosu na prirodu ljudskih bića. Suprotstavljanje je nastalo oko načina razgraničavanja antropologije. Mada su se slagali u tome da je predmet antropologije kulturna formacija socijalnog života, Glukman, koji je bio više sociološki orijentisan, smatrao je antropologiju distinktnom s obzirom na vrstu teorije koju može da razvije, dok je Lič zagovarao nemogućnost redukovanja kulturnih kategorija i formacija na opšte sociološke pojmove. Ne uzimajući u obzir da se kulturne razlike mogu podvesti pod univerzalizujuće socijalne teorije ili neproblematične opšte kategorije, Lič je želeo čvrste granice razlikovanja antropologije.

Mada se čini suvišnim ovde detaljno prenositi pomenute polemike, potrebno je ipak približiti ih i istaći okosnice njihovih epistemoloških problema. Neprijateljstva do kojih su dovele ove rasprave dostigla su široke razmere, u skladu sa datom političkom situacijom koja je uzrokovala krizu identiteta kulture, pa i antropologije. Obejesekere je na suprotnoj strani od Salinsa kada se svrstava među postmoderne i postegzotične antropologe, mada uz izvesnu dozu Frojdrovog univerzalizma i priznavanja bioloških korena saznanja.¹⁵⁴ On ističe reč i praksu – „plurivokalnost“ dijaloga i neslaganja, dok se Salins brine za ideal strukture i sistema koji Obejesekere naziva „monovokalnim“, negodujući što Salins izbacuje domorodačke glasove i što ih ne locira u „istoriji kolonijalizacije i uticaja ideologije Prosvetiteljstva na moderni svet“ (Obeyesekere 1997: 224). Dok Obejesekere smatra da je kultura otvoreno polje različitosti, Salins tretira kulturu kao zatvoreni sistem. U stvari je, po Obejesekereu, zastareo Salinsov kulturni sistem, jer je pod dejstvom binarnih opozicija, orijentalizma i esencijalizma. Ovakav relativizam pripada antropološkoj prošlosti, a ne „postmodernom mišljenju“; on odustaje od različitih kultura, različitih

¹⁵⁴ Obejesekere se obrušio na Salinsovu interpretaciju havajskog shvaćanja Kuke kao boga plodnosti. Salins je odgovorio tvrdnjom da je koncept božanstva kod Havajaca drugačiji i da se ne može redukovati na zapadne judeo-hrišćanske pojmove – za njih su božanska bića nastanci ljudskih a njihovo pojavljivanje se stalno obnavlja kroz žive ljude koji, kao u slučaju havajskih kraljeva, ponovo otevljuju silu božanskih predaka. Kod Havajaca postoji kontinuitet između boga i čoveka, koji omogućava da Kuka predstavlja apoteozu havajskog boga Lonoa. Po Salinsu, Obeyesekere operiše zapadnim konceptima prema kojima postoji diskontinuitet između boga i čoveka. Obejesekere pak insistira da su bez sumnje Kuka i njegov čovek bili ti koji su na zapadni način shvatili pogled na svet Havajaca. Salins poćtira time da se socijalni odnosi mogu konstituisati na osnovu radikalne razlike u koncepcijama na osnovu čega mogu nastati novi kulturni oblici. Proširenje kulturnog jedinstva, koje Salins naziva „konjunkturme strukture“, i kooperativne socijalne akcije ne zahtevaju normativnu koherenciju. I kroz različite koncepcije stvarnosti Havajci i Evropljani mogu da deluju orkestrirano. Salins dalje tvrdi da se upravo na osnovu njihove koncepcije stvarnosti Havajci moraju nasilno odupreti Kuki. To objašnjava kompleksnost događaja koji okružuju Kuku, koji se kreću od prihvatanja do odbijanja i omogućuju suptilnije razumevanje – daju Havajcima veći uticaj na strukturisanje sopstvenih okolnosti nego što to čini univerzalističko stanovište i ono strano zdravom razumu koje preferira Obeyesekere.

„racionalnosti“ a „vidi pluralnost raznih oblika mišljenja unutar jedne kulture“ (Ibid.: 232).

Prema Obejesekereu, Salinsovo zastupanje radikalnih razlika na račun sličnosti, ne samo da precenjuje havajsku kulturu, nego i isključuje vrednost drugih perspektiva. Za Salinsa pretpostavka o opštoj ljudskoj prirodi je antiantropološka čime se „vrednost drugih disciplina izbacuje iz antropologije“ (Ibid.: 231). Obejesekere naziva Salinsa autoritativnim narcisom koji ne uvažava suprotno mišljenje. On prihvata Salinsovu optužbu da je kriv za „istorijsku fikciju, improvizovanu etnografiju“, pretvarajući to u prednost stavom da je antropološka etnografija više od putopisa i maštovite fikcije. Nasuprot Markusu, prema kojem je rasprava Salins/Obejesekere imala premalo interesovanja antropologa, Kapferer tvrdi da je interesovanje za ovu debatu bilo čak veće od interesovanja za raspravu Glukman/Lič koja je uglavnom zatvorena. To je veoma promenilo stanje savremene antropologije, njenih preduslova i forme jer ona sada ima vidljivije globalni karakter.

Oblikovana u istorijskim uslovima kolonijalizma, antropologija je, kao disciplina, dobila svoj disciplinarni status u vreme nastanka nacionalizma i nacionalne države. Kroz kritiku i različite fokuse mišljenja, antropologija se razvila u relativno odvojen i ponekad radikalno produktivan pristup proučavanju ljudskih života metodologijama terenskog rada u istraživanju kultura. Takav pristup antropologije doprineo je razvijanju kritičkog diskursa koji uključuje i druge discipline. Međutim, u kontekstu interdisciplinarnog razvoja studija kulture i postmodernog obrta kao ishodišta refleksivnosti modernizacije, antropološko mišljenje je dospelo u fazu samoporicanja. To je pokrenuto negativnim viđenjem antropologije zbog postegzotičnog i poststrukturalnog kriticisma. Usled toga, antropolozi su zanemarili relevantnost pristupa svoje discipline za savremenu globalizujuću stvarnost i počeli su da se ograđuju od obećavajuće perspektive antropologije. Kapferer je, na primer, zamerio antropologiji njenu stalnu podložnost promenama, kao i interdisciplinarnost, koju je shvatio kao nedovršivo traganje za razumevanjem ljudske prirode koje doprinosi da se antropologija izgubi ili da postane trivijalna.

Postmoderni obrt u antropologiji, vodio je poroznosti njenih granica najavljujući njihov kolaps. Tome je doprineo i napad na kulturu i terenski rad. Glavni problem je ipak političko okruženje koje se može dovesti u vezu sa antropologijom kao univerzitetom disciplinom. Tako je postmodernistički izraženo rastakanje granica dobilo uzmah u kontekstu strukturalnog preobražaja savremene globalizacije. Kao simptomi destabilizovanja granica koje su ranije određivale nacionalne države ojačali su nacionalizmi. Iz njih proistekle etničke destrukcije usmerile su se na stvaranje novih granica iako, sa stanovišta globalizma, granice zapravo ne postoje. Odnosno, postoje i stvaraju se tamo gde i kada je to u interesu globalizacije.

Građanski rat, koji se još od Makijavelija smatra najuspešnijim sredstvom dominacije, postaje dominantni vid globalnih konflikata. Nastaju i nove političke strukture. Transnacionalne korporacije postaju svojevrsni oblici političkih režima koji imaju suverenu moć bez obzira na teritorije i kapacitet da zauzmu bilo koju teritoriju. One deluju preko bočnih rizomskih mreža vezama koje su olakšanc posredstvom novih informacionih tehnologija a koje rapidno povećavaju tokove kapitala i čine da kapital eksponencijalno raste menjajući prirodu kapitalističkih formacija.

Rezultat toga je odvajanje kapitala od proizvodnje i mesta. Nove i stalno promenljive korporacije, kao politički oblici, zamenjuju nacionalne države ali više u smislu količine moći koju imaju, nego u smislu odgovornosti prema lokalnom okruženju. Dobit korporacija i bogatstvo pojedinaca koji ih kontrolišu, ili njima upravljaju, premašuju mnoge nacionalne države. Jaz između bogatih i siromašnih u nekadašnjim nacionalnim državama širi se, kao i ponor ekonomske i političke moći koji odvaja nekadašnje kolonizatorske nacije od kolonija koje su ostale iza njih.

Globalizujuće sile, vođene korporativnim političkim oblicima, čija virtualna suverenost utiče na realnost, intenziviraju strukture siromaštva i patnje. Dominantni centri, koji predstavljaju kontinuitete kolonijalnih moći, potopljeni su u besmisao tragičnog konzumerizma. Ima indikacija da ove institucije moći liče na ranije diktatore ili kraljeve, jer se pojavljuju sa sličnim borbama za nasleđstvo, uzurpiranje

itd. To je nekada spadalo u oblast antropoloških istraživanja ali je sada volšebno iščezlo iz antropologije.

Brojni su načini na koje korporativni politički oblici utiču na preobražaj država: prodiru i slabe nacionalne granice, utiču na njihovu reorganizaciju, kontrolišu slobodu kretanja i fleksibilnost unutar država. Državna birokratija se marginalizuje, a birokratske strukture klasifikacija pravila koje bi, kao relativno nezavisne mogle da ignorišu korporativne direktive, obnavljaju se naprečac donetim odlukama i prilagođavaju raznim interesima. Ta dinamika se može opisati kao hibridizovano stvaranje oblika.

Originalne forme kulturnopolitičke hegemonije su na svom mestu. Korporativizovana država se ne odnosi na konstituente, niti na građane, već na administraciju čije starenje je simultano zalepljeno za kompjuterske ekrane, sa patetičnom mimikrijom korporativne moći koja se igra ulozima na globalnom tržištu, budućnošću, sigurnošću i poverenjem. U svemu tome, raniji kolonijalizam i imperijalizam nisu nestali, nego su prošireni i preformulisani. Zahvaljujući internetu, državna i imperijalna kontrola stižu u sve delove sveta. Koliko god da mreža komunikacija izgleda kao instrument oslobađanja i otpora, ona isto toliko može da bude i tehnologija kontrole. Mada, naizgled, razvoj donosi izvestan napredak u pogledu ljudskih prava, manipulacija kulturnom autentičnošću poprima preteću rezonancu nacionalističkih sukoba. Moguće prednosti globalnih procesa moraju da se nose sa mogućnostima nastanka novih oblika slamanja otpora i totalitarizma.

Kriza etnološkog predstavljanja

Teza o „krizi etnološkog predstavljanja“ (ili „reprezentacije“¹⁵⁵), dovedena je u pitanje zahvaljujući Agriruu (Vassos Argyrou). On je nastojao da pokaže kako takve krize zapravo nema, s obzirom da „istinu najosnovnije etnološke predstave – Istosti – niko ne dovodi u pitanje“. Ova „kriza“ je u stvari, prema njegovom shvatanju, pokušaj da se očuva Istost, nasuprot sveprisutnom predstavljanju različitosti. Uprkos tome što svi pokušaji da se demonstrira Istost, propadaju, jer oni u krajnjoj liniji uvek vode u različitost i drugost, Argiru smatra da antropolozi treba da istraju u nastojanjima da shvate Istost (Argirou 1999: 29).

Problem krize etnološkog predstavljanja zadire u epistemološku i gnoseološku problematiku filosofije koja se bavi značenjem ljudskih predstava i predstavljanja uopšte. Uverenje, koje zastupa nekadašnja Teorija odraza, da predstave o svetu odražavaju sam svet, ugrađeno je u svakodnevno zdravorazumsko mišljenje na kojem je zasnovano naučno znanje. Uverenje da se reprezentacije sveta sa izvesnošću mogu smatrati za njegove verne i istinite odraze trasiralo je put modernih naučnih istraživanja. Opšteprihvaćenost ovog shvatanja bila je tolika da se nije video razlog za dovođenje u pitanje neutralnosti ljudskih predstava. Sa razvojem svesti o subjektu, došlo je do zvanične naučno-materijalističke teorije saznanja koja je saznanje shvatala kao „subjektivni odraz objektivne stvarnosti“. Shvatanje da je subjektivnost podložna nepreciznosti uticalo na korigovanje uslova

¹⁵⁵ Pojam „reprezentacija“ (i „prezentacija“) najjednostavnije bi bilo ostaviti bez prevoda da bi se obezbedila doslednost, koja se može lako izgubiti zbog „duha srpskog jezika“ koji, u zavisnosti od konteksta, iziskuje različite izraze, na primer: „predstavljanje“, „predstava“, „odražavanje“, „odraz“, „označavanje“. Ipak, s obzirom da istoriju teorije saznanja, koja je kao glavni koncept dugo imala „teoriju odraza“, što svedoči o naporu da se u okviru marksističke paradigme fundamentalni problemi saznanja saobrazе srpskom jeziku, to posrbljavanje izraza „representation“ deluje kao konformističko rešenje. To što svaki jezik ima sebi svojstvene izraze, koji izazivaju odstupanja pri prevodu, možda zapravo otkriva različite nijanse mogućnosti razumevanja stvarnosti. S druge strane, postoji težnja za otkrivanjem opšte racionalne strukture jezika (*Lingua universalis*), koja je analitičkim putem dovela do stvaranja veštačkih jezika i simboličke logike. Sve u svemu, u slučaju ovog pojma terminološka „nedoslednost“ omogućava njegovo veće približavanje upotrebi.

istraživanja, ali princip odražavajućeg odnosa objektivne stvarnosti u umu subjekta ostao je u domenu filofske tajne.

Kada je u filosofiji Platona saznanje protumačeno kao odraz (predstavljanje, reprezentacija), to nije bio odraz fizičke stvarnosti u ljudskim predstavama, pojmovima ili idejama, nego je bila reč o odražavanju suštinske stvarnosti – Ideja, koje su se ispoljavale u čulnim stvarima, manje ili više postojano, zavisno od kvaliteta čulnih materijala. Aristotelovski pristup nauci išao je u suprotnom smeru postavljajući za osnov stvarnosti *hyle* – neoblikovanu materiju, koja je više odgovarala uobičajenoj zdravorazumskoj predstavi stvarnosti. Mada se nauka držala aristotelovskih koordinata, ipak to vreme nije učinilo da sasvim iščezne idealistički pogled na svet. Zbog toga i sada možemo slediti nit intuicije koja vodi ka shvatanju da je priroda stvarnosti duhovno usmerena, te da priroda i čovečanstvo mogu da u tom smislu evoluiraju.

Fukoovo ukazivanje na pojavu refleksivnosti kao na ključni element koji je uticao na pojavu svesti da su ljudske predstave, kao deo posmatranog sveta i same podložne predstavljanju, može se shvatiti kao potreba mišljenja da iznova prikaže svoju nematerijalnu konstituciju. Kako je pokazao Fuko, dok god je interesovanje bilo usmereno samo na spoljašnji svet, nije ni postojao čovek kao misaoni subjekt čije samosaznavanje je uslov njegove sopstvene mogućnosti. To vreme, u kojem ni najučćeniji ljudi nisu imali svest da su i oni sami deo slike koju slikaju, Fuko je označio kao „epistemološki nesvesno klasično doba“. Da bi se desila promena u takvom načinu mišljenja, bila je potrebna refleksivnost usmerena na „predstave o predstavama“. Najveći značaj ove promene Fuko je video u tome što je na osnovu nje predstavljanje izgubilo moć koju je dotada imalo – da zasniva znanje (Foucault 1970: 238).

Dolaženje do svesti da su predstave uvek proizvodi subjekta koji su na određen način društvenohistorijski situirani, učinilo je da predstave više nije bilo moguće posmatrati kao neutralne i transparentne odraze transcendentnog bića. Nije više bilo moguće verovati da je predstava o predstavljenom „odraz“ „prave prirode“ stvari. Ovo mišljenje je kulminiralo u Fukoovoj tezi da sa pojavom refleksivnosti predstave postaju spoljašnje veze bića sa ljudima i više ne odražavaju

identitet bića (Foucault 1970: 313; Argyrou 1999: 29). Prema tome, refleksivnost nije donela samo svest o sebi kao subjektu saznanja, nego i sumnju u moć subjekta – kako u njegovu neutralnost, tako i u samu njegovu moć predstavljanja. Tako je, u stvari, sumnja izašla u prvi plan, proširujući se na predstavljeno. Izgubivši od subjekta nezavisno postojanje, predstavljeno je izgubilo i identitet.

Mada ova Fukoova teza sledi racionalan tok razmišljanja, njena protivrečnost se ispoljava kod uključivanja intuitivnog shvatanja odnosa između moći, svesti i identiteta. Prema Fukou, predstave su imale moć da prenose identitet bića sve dok nisu postale svesne sebe kao predstava. Tako ispada da je samoosvešćenje dovelo do toga da predstavljanje izgubi svoju moć povezanosti sa „iskonom“ bića, na čemu je počivala njegova moć da zasniva znanje. Otkrivena je mogućnost pretpostavke da odnosi identiteta, svesti i iskona stoje drugačije. Svest je moguća samo kao svestan odnos, kao relacija prema drugome na osnovu koje je ona pobuđena. Utoliko je postojanje, tj. identitet drugog bića, uslov dolaska do svesti o sebi, što znači da je suština identiteta upravo svest.

Platonov idealizam je povezivao znanje sa moći pojmova – kao onom opštem i identičnom u različitostima – da vode do svesti o apsolutnim Idejama. Uverljivost ovog shvatanja svakako nije počivala na čisto racionalnom poimanju pojmova. Ono je bilo posledica objektivacije iskustva. Racionalističko raščlanjavanje ove objektivacije odvelo je Fukoa do ironije mišljenja da identitet bića, pa i biće samo, nestaje sa pojavom samosvesti.

Suprotnost bića i znanja

Odnos bića i znanja oduvek je intrigirao filozofe koji su otkrivali različite mogućnosti tumačenja prirode stvarnosti sveta i znanja o njemu. Pojava refleksivnosti je uticala na to da razumevanje odnosa bića i znanja krene u pravcu njihovog suprotstavljanja. Mada je idealizam klasične nemačke filozofije, koji je postao referentna osa filozofiranja, težio uspostavljanju njihovog pomirenja, samo zalaganje idealističkog stanovišta iza uobičajenog iskustva, uticalo je na mišljenje da prihvatiti

dualističko razdvajanje duha od materije, što je podrazumevalo savladavanje jedne od razdvojenih strana. Tako je mišljenje pripremlilo odnos dominacija/podređivanje koji je postao tamna strana i senka moderne civilizacije.

Prema Sartru, odnos između bića i znanja predstavlja „osnovnu suprotnost“ postojanja. Pokušavajući da svoju teoriju egzistencije užljebi, ne samo u marksizmu, već i u hegelijanskoj dijalektici, Sartr je smatrao da ona treba da postane sredstvo za izgrađivanje strukturalne i istorijske antropologije. Da bi se našla „istina u antropologiji“, ona je imala da zadovolji dvostruki zahtev – „da je *postala* i da je učinjena *totalizacijom*“ (Sartr 1973: 4). Taj zahtev definiše kretanje egzistencije i saznanja, a od Hegela se naziva „dijalektikom“. Totalizacija istine u antropologiji je neprestano u toku, i to kao Istorija i kao istorijska Istina, istakao je Sartr tvrdeći da na toj osnovi nastaju unutrašnji sukobi filozofske antropologije. Ipak, „samo se po sebi razume da i protivrečnosti i njihova sintetička prevazilaženja gube svako značenje i svaku stvarnost ako, kao što tvrde pozitivisti, postoje Istorije i istine“ (Sartr 1973: 5). Upravo zato je, smatra Sartr, nužno da se što bolje pristupi osnovnom problemu koji se vidi u pitanju: „Postoji li Istina o čoveku?“ (Ibid).

Razumevanje istine o čoveku zahteva, prema mišljenju Sartra, da se prvo odredi značenje Razuma kao uredenosti misli i predstava. Umesto da se predstave smatraju slučajnim, smatra se da um ustanovljuje (racionalisti) ili da reprodukuje (empiristi) poredak bića. Razum, dakle, predstavlja dvosmerni odnos znanja i bića koji uključuje dinamično ispoljavanje odnosa između istorijske totalizacije i totalizujuće istine. Tako, cilj istraživanja postaje potreba da se ustanovi, „da li je pozitivistički Razum Prirodnih nauka isti onaj Razum koji se sreće u razvoju antropologije, ili pak poznavanje i razumevanje čoveka od strane čoveka implicira, ne samo posebne metode već i jedan novi Razum, što će reći novi odnos između misli i njenog predmeta. Drugim rečima: postoji li dijalektički Razum?“ (Ibid.: 5).

Pokušavajući da ispravi to što se u materijalističkoj perspektivi marksizma dijalektička misao bavila više svojim predmetom, nego samom sobom, Sartr je shvatao da je zadatak samolegitimizacije Razuma postao teži odbacivanjem rešenja idealizma i video je saznanje

kao modus bića koje se ne može svesti na saznanje. U težnji da antropologija ne ostane „zbrka empiričkih saznanja, pozitivističkih indukcija i totalizujućih tumačenja“, trebalo je utvrditi legitimnost dijalektičkog Razuma. Trebalo je odrediti granice i važenje ovog, takozvanog „drugog Razuma“, koji bi za razliku od analitičkog i pozitivističkog Razuma, mogao „da opravda izučavanje čoveka, grupe ljudi ili ljudskih predmeta u sintetičkoj totalnosti značenja i pozivanja na totalizaciju“ bez koje je svako saznanje delimično i nepotpuno (Ibid.: 6). Za Sartra rešenje filosofije egzistencijalizma jeste „jedini konkretan pristup stvarnosti“, s obzirom da nas je „marksizam odjednom ostavio na cedilu“ jer „nije zadovoljio našu potrebu da razumemo“ (Ibid.: 24).

Ideja totalizacije savremenog znanja – koju je Sartr ugradio u egzistencijalizam, pod uticajem marksizma kao „jedine žive filosofije“ koja je u datom vremenu omogućavala „klasi u usponu“ da „postane svesna sebe“ – sukobljena je s pozitivističkim uverenjem o postojanju mnoštva Istorija i Istina. Ovo „pozitivističko uverenje“ izmenilo je način gledanja na svet i, preko postmodernog mišljenja, indukovalo nastojanje da se porazi ideja totalizacije. Međutim, odgovor na kritiku upućenu pozitivizmu, nije pronađen.

Tako se kroz procese globalizacije, koja se može shvatiti kao totalizacija Istorije *par excellence*, problem saznanja vratio na empirijskom planu. Isključivo prihvatanje različitosti, koje je postmoderna iznela u prvi plan, vodi do paradoksa da sveopšte prihvatanje diskursa različitosti na kraju takođe vodi u totalizaciju Istine. S druge strane, epistemološki neuhvatljiva istina Istosti traži da bude priznata kao ontološki preduslov uvažavanja Različitosti ispod njihovog potvrđivanja. Tako ontološko-gnoscološki problem Istosti i Razlika, kao i ljudskog odnosa prema njima, postaje bitan činilac samosvesti globalnih procesa.

Sartrova *Kritika dijalektičkog uma* isticala je neminovni uticaj posmatrača na posmatrana otkrića, s obzirom da je posmatrač konkretno biće uključeno u okruženje na osnovu svojih predstava i vrednosti. Prema Sartru, „(j)edina teorija saznanja koja se danas može prihvatiti jeste (...) da je eksperimentator sastavni deo eksperimentalnog sistema“. Mada je on to tumačio kao mogućnost „da se ukloni idealistička iluzija“, da se pokaže stvarni čovek sred stvarnog sveta, „taj realizam

nužno implicira refleksivnu polaznu tačku, to jest, da se obelodanjivanje jedne situacije vrši u *praxisu* i kroz *praxis* koji tu situaciju menja. Mi ne stavljamo osvešćenje na izvor akcije, mi u njemu vidimo momenat same akcije: akcija daje sama sebi, tokom izvršenja, svoje vlastito osvetljenje. Ali se to osvetljenje pojavljuje u i kroz osvešćenje dejstvujućih što implicira da je nužno izgraditi jednu teoriju svesti“ (Sartr 1973: 33).

Ulogu suštinske stvarnosti koju je idealizam pripisivao Ideji dobila je ovde Akcija. Ona je postala subjekt dijalektičke samosvesti. Saznanje je postalo praktično saznanje stvari, a teorija odraza je postala suvišna.

„Dva su načina da čovek padne u idealizam: jedan se sastoji u tome da se stvarno rastvori u subjektivnosti drugi da se poriče svaka stvarnost subjektivnosti u ime objektivnosti. Istina je da subjektivnost nije ni sve, ni ništa; ona predstavlja jedan momenat objektivnog procesa (momenat interiorizacije eksterioriteta) i taj se momenat neprestano eliminiše, da bi se neprestano iznova javljao“ (Ibid.: 35).

Takođe interesantan aspekt tumačenja dijalektike bića i znanja kod Sartra jeste njegovo zameranje marksizmu zbog nedostatka hijerarhije posredovanja, koja bi

„omogućila shvatanje procesa koji proizvodi ličnost i njen proizvod (...) Zbog tog svog nedostatka on odbacuje pojedinačno, definišući ga jednostavno kao delovanje slučaja (...) Marksizam situira, ali više nikako ništa ne otkriva: on pušta da druge discipline bez načela utvrđuju prilike života i ličnosti, pa onda dolazi da pokaže da su se njegove sheme još jednom pokazale tačnim“ (Ibid.: 54–55).

To je razlog zašto je Sartr verovao u psihoanalizu, koja „omogućava da u odraslom nađemo celog čoveka“. Jer čovek nosi teret lične istorije i svog detinjstva koji stvaraju doživljaj posebnosti.¹⁵⁶ U tom smislu, prvi ljudski posrednik između opštosti i posebnosti je po-

¹⁵⁶ „Današnji marksisti brinu samo za odrasle; kad ih čovek čita, pomislio bi da se mi rodimo kada zaradimo svoju prvu nadnicu; zaboravili su svoje detinjstvo“ (Ibid.: 58).

rodica¹⁵⁷, a osim porodičnih, psihoanaliza proučava i druge međuljudske odnose, koji oblikuju lična iskustva, a koje nije moguće svesti na spoljašnje društvene odnose. Doživljavajući pripadnost različitim grupama, koje su obično neposredno prisutne, osoba stvara identifikacije i tako uviđa svoj identitet i položaj u društvu.

Sartr je i pored toga verovao marksizmu da pripadanje grupama, kao što su kulturna i sportska društva, predstavlja kapitalistički način sprečavanja emancipacije. On je emancipaciju marksistički izjednačavao sa klasnim interesima koji ostaju skriveni zbog pripadnosti individua mikrogrupama. Time se zanemaruju *ciljevi* ljudskih delatnosti – totalizacija se ne posmatra kroz istorijsko delovanje i društvene odnose eksploatacije, nego se totalizuju situacije ljudskih susreta. Mikrosociologija i geštalt teorije učestvuju u brisanju teleologije, a sociologija dolazi u situaciju da

„postavlja radikalnu samostalnost svog predmeta na ontološkom i metodološkom planu, ali i na planu sociologa koji ‘kao policajac’ zadobija poverenje da bi ga, u ime ‘višeg interesa’ nauke, izdao“ (Ibid.: 64–65).

Kriza antropološkog diskursa

Mada je filosofija egzistencije otvarala put svesnijem odnosu prema problemu saznanja, ona ipak nije značajnije oblikovala odnos prema antropološkom predmetu proučavanja. U tom pogledu, Edvard Said (Edward Said) se obično smatra za prvog antropologa koji je doveo do promene odnosa prema Drugima kao antropološkom predmetu proučavanja. Said je kritikovao znanje uopšte, a posebno zapadnjačko znanje o Orijentu, kao u osnovi političke prirode. Politička priroda znanja nije, prema Saidu, posledica toga što naučnici namerno iskrivljaju rezultate svojih istraživanja iz ličnih ili društvenih interesa, nego je već samo njihovo razmišljanje u nekom „geopolitičkom okviru svesti“ koji uobličava, kako odluku o istraživanju, tako i sve drugo što o ne-

¹⁵⁷ Porodica je „zasnovana na opštem kretanju Istorije i doživljena kao nešto apsolutno u dubini i neprozirnosti detinjstva“ (Ibid).

kom predmetu mogu reći. Ne čini, dakle, refleksivnost znanje političkim, nego je znanje takvo zato što je proizvod društvenih i istorijskih bića koja ne mogu imati bezinteresni pogled na svet.

Iako Saidova teza da niko nikad ne može smisliti metod za odvajanje naučnika od životnih okolnosti, „od činjenice da je on deo (...) klase, skupa verovanja, društvenog položaja“, ne ide mnogo dalje od ostalih zapažanja o tome, uticaj Saidove kritike na razvijanje svesti zapadnih naučnika o mogućnostima saznanja ipak je značajan. Nakon Saida bi metodološka samosvest antropologije trebalo da bude uzdignuta. To podrazumeva uvažavanje uvida da ne postoji metod za odvajanje posmatrača od predmeta posmatranja, niti ga je moguće smisliti i da u tome ni naučnici ne mogu biti izuzeci, pošto niko ne može zauzeti tačku posmatranja izvan sveta.

To je uticalo na razvijanje svesti da upletenost naučnika u politički život neminovno određuje i akademsko znanje. Said je smatrao da se ta činjenica nalazi u osnovi politike opažanja Drugih i Različitosti koje se smatraju manje vrednim (Said 1978: 10–11). Zbog toga je njegova kritika predstavljanja u etnologiji izazvala premeštanje naglasaka sa politike opažanja na politiku predstavljanja, iako time politika opažanja nije bila zaobidena (Argyrou 1999: 30).

Kada je reč o uslovima stvaranja naučnog diskursa, pri preobražaju etnografskih podataka i iskustva u tekst, Said je primer „heterodoksnog antropologa“. Bar ga takvim smatra Argiru koji povezuje pojam heterodoksije sa „postmodernom“ dok izbegava implikacije „postmodernizma“ kao objektivizujućeg „raz-očaranja“ etnologije. On smatra da se „postmodernom“ zasniva na istoj „očarano“ fundamentalnoj premisi kao i moderno – to je premisa *istosti*, koja je metafizička ontologija socijalnog (Ibid). Centralni argument heterodoksnih antropologa jeste u tvrdnji da je etnološki diskurs fundamentalno posredovan potrebom da priča o predmetu proučavanja bude koherentna i uverljiva. U tu svrhu antropolozi obično isključuju ono što slabi uverljivost priče, a uključuju književne oblike koji suve činjenice pretvaraju u sočnu životnu priču (Clifford & Marcus 1986: 13). Ovim komplementarnim strategijama isključivanja i uključivanja antropolozi pridružuju, kako kaže Argiru, „diskurzivne konvencije“ koje obeležavaju priču „akademske autoritetom“.

Iznad ove antropološke retorike ipak bi trebalo da se nalazi ono što priču čini relevantnom u pogledu njenog predmeta, tj. onoga na šta se ona odnosi. Argiru pokazuje da uprkos tome što heterodokсни diskurs ističe predstavljanje, on ne može da zaobiđe „politiku opažanja“. To je zato što je već sama odluka o proučavanju Drugog, motivisana nekim društvenim i političkim interesovanjima koja antropolog svesno ili nesvesno usvaja. Opažanja Drugog su takođe oblikovana time kako opažamo sebe.¹⁵⁸ Pošto je način na koji naučnici opažaju sebe i svoje društvo pod uticajem društvenih i istorijskih okolnosti, to se, podseća nas Argiru, heterodokсни argument vraća u radikalni oblik sociologije saznanja koji je pokrenuo Said.

Naime, kritika predstavljanja je vodila do zaključka da je naučno znanje o Drugim društvima i kulturama iskonstruisano, ne samo u smislu proizvođenja tog znanja, već radikalnije, u smislu stvaranja nečega što ne postoji. Kliford je, na primer, tvrdio da premda Drugi u-sebi postoje, oni su nam u stvari uvek nedostupni. Posebnost Drugih nije objektivno prisutna, nego je iskonstruisana posredstvom etnografskog predstavljanja. Tako da je ono što „znamo“ o Drugima, tj. ono što tvrdimo da je istinito o njima, u stvari „fikcija“ (Clifford & Marcus 1986: 6).

Kritika ovog argumenta heterodokсне kritike pokazuje da on vodi u ćorsokak. Ukoliko su zaista svi uhvaćeni u okolnosti života i u situaciju društvenog diskursa i istorije, kako onda antropolozi mogu da budu svesni te činjenice? Pošto su i antropolozi društveno i istorijski situirani, onda ni oni sami ne mogu ništa pouzdano znati o društvu i istoriji, osim ako u sebi nemaju neku posebnu poziciju na osnovu koje prosuđuju o svojim ograničenjima. Međutim, da bi se imala svest o postojanju ograničenja i domena koji ona obuhvataju, trebalo bi sagledati celinu, a to je moguće samo spolja. Ukoliko, pak, čovek u principu ne može da zna Druge u-njima samima, šta onda znači kada se kaže da je ono što se može znati „fikcija“? Nije li isto tako moguće misliti da upravo zato što se posredstvom predstavljanja zna to što

¹⁵⁸ Tako je napisan Mosov (Marcel Mauss) *Dar* (*The Gift*) kao odgovor na slom evropskog reciprociteta u Prvom svetskom ratu, i dela Rut Benediikt (Ruth Benedict), koja odražavaju dileme američkog društva u međuratnim periodima. U tom smislu, aktuelne studije žena Drugih odgovaraju postojećim interesovanjima za rodne odnose i konstrukciju ženske subjektivnosti.

se zna, ono što jeste zaista jeste? Obično kažemo upravo to o stvarima koje postoje u prostoru i vremenu, dok izraz „fikcija“ pripisujemo stvarima izvan tih kognitivnih granica. Govoriti o „fikciji“ ima smisla samo ako znamo šta je istina (Argyrou 2002).

Argiru postavlja ta ključna pitanja teorije saznanja da bi pokazao da ni heterodokсни antropolozi ne mogu da iskorače iz društva i istorije jer bi u protivnom značilo da oni mogu da znaju istinu o drugima uprkos principijelno manjkavoj prirodi etnološkog predstavljanja koja ga i dovodi u krizu. Argiru u stvari tvrdi da ono što se naziva krizom predstavljanja zapravo ne postoji, pošto niko ne dovodi u pitanje istinu Istosti. Tako Istost predstavlja najfundamentalniju aksiomatsku pretpostavku koja obeležava etnološki prostor. Na osnovu pretpostavke Istosti postaje moguće vršiti proučavanja drugih kao ljudskih bića čije kulture imaju istu vrednost kao i moderna kultura Zapada. Istost je, dakle, uslov mogućnosti svih posebnih predstava koje je etnologija proizvela. To ne znači da je Istost konceptualizovana na isti način unutar različitih paradigmi u različitim vremenima, nego da je Istost „etnološki *a priori* bilo koje posebne istorijske manifestacije“ (Argyrou 1999: 31).

Argiru ovo potkrepljuje istorijom antropološke discipline u kojoj nalazi dve koncepcije Istosti. Antropologija je, naime, od 1884. u engleskom govornom području bila prepoznata preko Tajlora (Edward B. Tylor) kao akademska disciplina. Pre toga je Britansko udruženje naprednih nauka klasifikovalo antropologiju u prirodnu istoriju (Kuklick 1991). U stvari, etnologija nije ni mogla da postane posebna oblast saznanja sve dok su drugi ljudi bili smatrani manje ljudskim. Rasizam je držao antropologiju zatočenu u prirodi, gde su Drugi mogli biti proučavani samo kao deo prirodne istorije, ali ne kao društvena bića. Tek je preuzimanje svesti o tome da postoji „psihičko jedinstvo ljudske vrste“ i usvajanje fundamentalnog načela o univerzalnoj mentalnoj Istosti oslobodilo etnologiju od prirode i omogućilo joj da se razvije u društvenu nauku (Stocking 1982).

Nastanak moderne etnologije i razvijanje sociokulturne antropologije bio bi onemogućen etnocentrizmom koji Druga društva smatra kulturno inferiornim u odnosu na evropska. Njegove granice su bile unutar „viktorske antropologije“ koja je diktirala program

proučavanja porekla vrsta i evolucije civilizacije. Drugi su tada mogli da budu proučavani samo kao primeri prevaziđene prošlosti, a ne kao deo modernog evropskog načina života. Tek prihvatanjem *kulturnog relativizma* – načela da bez obzira koliko su različita, društva Drugih imaju svoju kulturnu vrednost koja je ista kao kod zapadnih društava, to je postalo moguće (Stocking 1987).

Zato, kada Argiru tvrdi da u etnologiji nema krize predstavljanja, „jer istinu Istosti niko ne dovodi u pitanje“, on ne želi da tvrdi da krize uopšte nema, već da je kriza epistemološka, a ne ontološka porekla. Reč je o suprotstavljanju dve različite definicije društvene stvarnosti i dve različite *vrste* predstava. Prva je apriorna, metafizička predstava Istosti, dok je druga aposteriorna, empirijska predstava. Ova druga se odnosi na sve one predstave Drugosti i Različitosti koje se smatraju inferiornim, a koje heterodoksni antropolozi nazivaju „fikcijom“. U stvari, *kriza* ili *etnološki problem* nastaje zbog toga što je *empirijsko u kontradikciji sa transcendentnim*. Tako celu istoriju etnologije Argiru posmatra kao posledicu upornih pokušaja da se pokaže apriorna Istost u suočavanju sa aposteriornim predstavama koje joj protivreče.

Strategije posredovanja

Prema klasifikaciji koju je dao Argiru, rešavanje „etnološkog problema“ odvijalo se na osnovu tri različite strategije. Prva je bila lociranje manifestacija zapadnih društava u društvima Drugih, na primer, „praktične racionalnosti“ ili neke institucije za koju se smatra da nedostaje (Obeyesckere 1997: 15–22). Druga je išla u obrnutom smeru – istraživane su manifestacije Drugosti u zapadnim društvima, na primer, verovanja i prakse za koje se ranije smatralo da su odlike Drugih ali se pokazalo da postoje i u zapadnom društvu. Treća je nastojala da pokaže da je kod Drugih različita samo forma, a da je sadržaj isti (Argyrou 1996).

Primeri ovih strategija su brojni u antropološkoj literaturi. Navodeći kao eklatantne primere Tajlora i Evans-Pričarda, Argiru je istakao da je Tajlor, koji je smatran za etnocentričnog autora, koristio iste

strategije posredovanja kao i svi ostali antropolozi. Evans-Pričard je, objašnjavajući „magijsko-religijska verovanja i prakse Drugih“, posadio seme simboličke interpretacije, koja je kasnije postala dominantna paradigma u ovoj oblasti. Međutim, sam izbor opisanih verovanja i praksi Drugih, smatra Argiru, osvetljava vezu heterodoksnе kritike sa etnocentrizmom koji ona želi da izbegne.

Tajlor je verovao da postojanje religije u evropskim društvima znači da ona postoji i drugde. Smatrajući da je religija fundamentalna ljudska institucija, on je kritikovao ranije evropske antropologe što je nisu prepoznali sužavajući je na kategorije „organizovane i ustanovljene teologije viših rasa“ (Tylor 1874: 418)¹⁵⁹. Definišući religiju krajnje široko, kao „verovanje u duhovna bića“, Tajlor je učinio prepoznatljivim religiozne koncepte Drugih. Međutim, mada je dokazao da su Drugi upražnjavali religiju, i u tom smislu bili isti kao i Tajlorovi savremenici, oni su se razlikovali zbog praktikovanja magije. Doduše ne sasvim, jer je ova manifestacija Drugosti, takođe bila deo evropskih društava. Magiju je Tajlor shvatao kao preživeli oblik prošlosti „među nezalicama svuda u svetu“, iako te „nezalnice“ nisu bile samo među neobrazovanima. Komentarišući razvoj spiritizma koji se odvija u to vreme, Tajlor se žalio da „među njima postoje ljudi izrazite mentalne snage“ (Ibid.: 114).

Pokazano je da „drugi“ postoje unutar „nas“, bilo kao preživeli ostaci, ili kao proizvod preporoda magije. Međutim, time nije objašnjena sama Drugost. Ako su ljudi jedinstveni na osnovu istih mentalnih sposobnosti, kao što je postulirala teza o „psihičkom jedinstvu čovečanstva“, kako je moguće da je tako mnogo njih upleteno u iracionalnu praksu poput magije? Tajlor je morao da reinterpretira magiju pokazujući da je ona, i pored toga što ima formu, lažna i bez realnog sadržaja. U svom prosuđivanju on se držao hjumovske identifikacije načina funkcionisanja ljudskog uma – posredstvom tri

¹⁵⁹ Obraćajući se Etnološkom društvu Londona 1866. britanski istraživač Sir Samjuel Bajker (Morris 1987: 91) pisao je o narodu Nilotik: „Bez izuzetka oni ne veruju u Više biće niti imaju ikakav oblik obožavanja i idolatrije; mrak njihovih umova nije osvetljen čak ni zrakom predrasuda“. U tom duhu je pisao i etnograf J. D. Lang (Tylor 1874: 418) ističući da australijski Aboridžini „nemaju nikakvu crtu religije ili religijskog opažanja koja bi ih razlikovala od zveri koje iščekavaju“.

principa povezivanja ideja: sličnosti, blizine u vremenu i prostoru, i uzroka i posledice; na osnovu kojih dobijene predstave vode razumevanju njihovog izvora.

Na osnovu toga Tajlor je zaključio da magija nije proizvod različite svesti kao takve. „Primitivni“ nemaju umove koji su po sebi različiti od „civilizovanih“, nego mešaju povezivanje sličnosti i blizine po analogiji sa povezivanjem uzroka i posledica, što ih navodi na praktikovanje magije. Oni blizinu u vremenu i prostoru dva događaja pogrešno tumače kao uzročni odnos. Iako su ovi događaji nepovezani, kao kada kukurikanje petla i svitanje tumače kao da utiče na izlazak sunca. Nema ničega misterioznog u vezi s magijom, niti ičega stranog u vezi sa Drugošću; različitost postoji i unutar Istog. Mada je *analogija* osumnjičena da navodi nauku na pogrešne rezultate, ona je i dalje „glavno sredstvo otkrivanja i ilustracije“ (Tylor 1987: 297). Samo je svar u tome da se analogija ne meša sa stvarnošću.

Sve navedene tri strategije posredovanja nalaze se i kod Evans-Pričarda u tekstu o veštičarenju naroda Azande (Evans-Pritchard 1976). Kako ukazuje Argiru, veći deo njegovog rada predstavlja pokušaj da odbaci tvrdnju Levi-Brila (Levy-Bruhl) o različitom, „primitivnom mentalitetu“, kao mističnom i „prelogičnom“. Prema Levi-Brilu, nije da „primitivni“ pogrešno primenjuju logiku, jer bi tada njihove prakse bile nelogične, nego oni uopšte ne poznaju logiku. Samim tim, oni ne pokušavaju ni da izbegnu kontradikcije – što je najfundamentalniji zakon logike – niti nastoje da ih iznesu; oni su „potpuno nezainteresovani za to“ (Levy-Bruhl 1925: 78). Levi-Bril je smatrao da je razlog u tome što oni ne razlikuju opažanje od predstavljanja. Na primer, oni nisu prvo videli svoju senku pa onda zaključili da je to duša, nego su senku neposredno *doživeli* kao dušu. Štaviše, prema mišljenju Levi-Brila, *predstave* „primitivnih“ uzrokuju opažanje stvari koje ne postoje u empirijskom svetu.

Levi-Brilova teza je napadana zbog rasizma, ali Argiru smatra da je Evans-Pričard bio svestan da njegov argument nije biološke, nego socijalne prirode i da se zasniva na Dirkemovoj sociologiji saznanja. Na etnocentričnost njegove teze Evans-Pričard je odgovorio pokušajem da posreduje radikalnu opoziciju koju je ona pretpostavljala. Ustanovivši da društva Drugih imaju ono što je Levi-Bril sma-

trao karakteristikom „logičkog mentaliteta“, tj. praktičnu racionalnost i empirijsko znanje, on je tvrdio da nije moguće da „primitivni“ ljudi vode život obavljen misticizmom, jer za razliku od nas, „oni žive bliže surovoj stvarnosti prirode, koja omogućava preživljavanje samo onima koji su vođeni posmatranjem, eksperimentima i razumom“ (Evans-Pritchard 1965: 87–88). S druge strane, on je u evropskim društvima našao iracionalizam, koji je smatran za primarnu crtu „primitivnog mentaliteta“.

„Teologija, metafizika, socijalizam, parlamenti, demokratija, republika, progres (...) isto su toliko iracionalni kao i bilo šta drugo u šta veruju primitivni“. Prema Evans-Pričardu, oni su iracionalni jer su proizvodi vere i osećanja, a ne eksperimenta i razmišljanja (Evans-Pritchard 1965: 97).

Međutim, ako su „primitivni“ praktični u svojim svakodnevnim životima, onda je trebalo objasniti iracionalizam magijske prakse. Zašto su naizgled iracionalna verovanja neophodna u stvarnosti? U svojoj raspravi o veštičarenju kod Azanda glavni motiv Evans-Pričarda je bio da pokaže da nije nužno da postoji protivrečnost između empirijskih i mističkih objašnjenja jednog te istog događaja. Naime, pripisivanje nekog događaja veštičarenju, ne isključuje empirijsko objašnjenje tog događaja. Na primer, Azande su svesne da su se ambari srušili zato što su im termiti pojeli temelje, ali ipak magijom objašnjavaju specifične okolnosti i vreme događaja. „Zašto su upravo ti posebni ljudi sedeli ispod tog posebnog ambara u tom posebnom trenutku kada se on srušio? (...) Zašto je on pao baš kad su određeni ljudi tu tražili zaklon?“ (Evans-Pritchard 1976: 22). Time je on, u stvari, pokazao da kod Drugih postoji forma bez realnog sadržaja. Azande ne mešaju uzrok i posledice, niti su iz naivnosti skloni misticizmu. Oni prosto pokušavaju da objasne nešto što u ravni društvenih odnosa izgleda arbitrarno i bez smisla, tako da nesrećne događaje objašnjavaju magijom. Tako ono što je izgledalo iracionalno sada izgleda opravdano.

Gotovo da nema antropologa koji se nije angažovao u nekoj od ovih strategija posredovanja. Istovremeno, nema etnološke paradigme koja je uspeła u posredovanju ovog konflikta između Istosti i Drugosti bez kompromitovanja prve. To pokazuje istorija etnologi-

je kao antropološke discipline jer u njoj, prema tezi Argirua, *nema paradigme koja nije manje ili više etnocentrična*. To je mana koju kritikuje heterodokсни diskurs. Reč je o predavljanju kao takvom, a ne o nekim posebnim predavljanjima, dakle, u pitanju je etnologija u globalu, a ne neka posebna paradigma. Na to ukazuje radikalizam heterodokсне kritike, ali treba locirati i heterodokсну strategiju posredovanja. Naime, heterodokсни diskurs ne koristi nijednu od navedene tri strategije, već čuva Istost dovodeći u pitanje sredstva proizvodnje Drugosti. Otuda, mada heterodokсни diskurs kritikuje predavljanje, on ništa ne kaže o posebnim predavljanjima. Ako je Drugost, kao proizvod predavljanja, „fikcija“, ostaje da Istost mora biti istinita. Tako je, prema Klifordu, heterodokсни diskurs omogućio da Istost „otvori prostor za budućnost kulture“ (Clifford 1988: 15).

Međutim, pitanje je da li heterodokсни diskurs uspeva tamo gde su sve ostale etnološke paradigme omanule? Naime, sve etnološke paradigme zahtevaju hermeneutički pristup – šta je ono što znamo, a drugi ne znaju? To je ontološka istina, istina o ljudskom stanju. Od svih podela na „nas“ i „njih“ koje je etnologija stvorila, ova je najfundamentalnija – podela između „onih koji znaju“ istinu sveta i „onih koji su slepi“ za nju. Ovoj podeli na „nas“ i „njih“ prigovoreno je da se odnosi na sve više ljudi modernog društva. Ipak, postoje strukturalna ograničenja zbog toga što kada etnologija počne da proučava „nas“, ona prestaje da bude etnologija i biva apsorbovana u sociologiju ili studije kulture. Ukoliko se kategorija „nas“ ipak odnosi na antropologe, onda treba istaći da su i oni društveno i istorijski situirani, te ako se oni po nekoj osnovi razlikuju od Drugih u njihovim sopstvenim društvima, onda se oni po nekoj drugoj osnovi mogu i identifikovati sa Drugim ljudima.

Saznajna podela na „njih“ – koji ne mogu da podnesu istinu ljudskog stanja, pa zaštitu traže u metafizici, i „nas“ – koji ne želimo da se „samozavaravamo“, može da bude otrežnjujuća. Međutim, ova podela je razočaravajuća ako je istina sveta po sebi arbitrarna te svaki smisao koji postoji, postoji zato što smo ga mi prethodno konstruisali i tamo stavili.

Priča o plemenu Azande je pokazala na koji način je ova podela upotrebljena u proučavanju Drugih. Azande su opisane kao da

nisu u stanju da se nose s mogućnošću da se nesrećni događaji dešavaju sami od sebe te se okreću magiji. Mada su očigledno termi bili fizički uzrok urušavanja ambara, ideja da se to moglo desiti slučajno i bez ičije namere činila bi njihovu patnju besmislenom i nepodnošljivom (Levi-Strauss 1978, Geertz 1983). Evans-Pritchard je to shvatio ali je je zauzeo suprotan stav jer je smatrao da „zna istinu sveta“ i nije u stanju da se samozavarava. Time je on, međutim, svako teističko verovanje učinio neodrživim (Morris 1987: 72).

Volja za smislom

Ukoliko je Istost nemoguća, a ipak nije ništa, šta je onda ona i kako se može saznati nemoguće? Sa aposteriorne pozicije unutar društva i istorije, ne može se saznati Istost jer su sve takve pozicije osuđene da stvaraju vizije podjeljenog sveta. Ukoliko, međutim, tačka gledišta sa koje svi izgledamo isto leži van ovih granica, kako je iko može zauzeti? Najzad, ukoliko je nemoguće pronaći Istost, jer svaki takav pokušaj vodi u različitost, zašto se istrajava u tom nastojanju?

Nije slučajno što ovako određena pitanja nalaze odgovore koji pitanja Istosti i razlika uspevaju da smeste na njima odgovarajuće pozicije koje rezonuju sa suštinom problema identiteta. Argiru je pokazao da aksiomska, apriorna predstava Istosti nije prosto ontologija socijalnog, tj. istinska definicija društvenog sveta, već metafizička ontologija koja je moguća na osnovu zamišljene pozicije van sveta. Ova pozicija van sveta, nema prostorni, već metafizički smisao. U tom smislu, smrt je najbolji primer, kao konačni izjednačitelj društva. Mada ne možemo iskusiti sopstvenu smrt, svedoci smo smrti drugih, smrt nam približava nešto što je van nas. Shvatamo je, ne samo kao kraj, već i kao prelazak na koji „niko ne nosi sa sobom nijednu stvar“. Bilo šta da je s one strane tog prelaska – da li večni život verujućih, ili večno ništavilo – to ne utiče na činjenicu da se zamišlja „ona strana“. U tom smislu, čak je i ništavilo „nešto“, neka metafizička pozicija, ideja koja služi za razmišljanje o nepoznatom na „onoj strani“.

Dakle, krajnji društveni *izjednačitelj* je odnos prema smrti, tj. zamišljanje šta je *s one strane života*. Na osnovu tog odnosa moguće

je konstituisati život, ne samo nečiji sopstveni život, već uopšte život, odrediti mu granice i sagledati ga kao celinu, kao radikalnu *konačnost* koja se meri spram beskonačnosti onostranog, bilo da se ono zamišlja kao Bog, kao ništavilo, ili kao nepoznato. Sve nas izjednačava ta neizbežna konačnost koja takođe čini da određena vrsta života izgleda apsurdno i bez smisla. To je vrsta života koju karakteriše egoistična borba za sticanje prednosti nad drugima, borba sitnih duša, lukavih i pohlepnih, za moć, bogatstvo i slavu. To je ona vrsta života koji karakteriše razdvojenost, podele, razlike. S onostrane tačke gledišta, ova vrsta života je apsurdna jer gubi dodir sa „stvarnošću“ – stvarnost je da se ona odvija u granicama konačnosti, iako se ponaša kao da nema tih granica. Zaboravljajući na svoje granice, ona prolazni trenutak postavlja kao večan a uslovljeno i slučajno uzdiže do nepromenljivog i nužnog. Drugim rečima, ova vrsta života je toliko uneta u igru da ju je pomešala sa stvarnošću. Ali sa onostrane pozicije, ono što je istinito, stalno i neizbežno je ljudska konačnost koja je utoliko fundamentalna i *suštinska Istost sveopšte ljudskosti*. Zbog toga, što su podele sveta utvrđenije, to apsurdniji i besmisleniji postaje život.

To vodi Argirua do poslednjeg pitanja: Ako je nemoguće pokazati Istost, ako svaki takav pokušaj nema drugi izlaz nego da stvori razliku, zašto se toliko istrajava u tom jalovom nastojanju? Pre svega, pozitivistička metodološka formula, koja je zastupala odbacivanje hipoteza nepotkrepljenih činjenicama, nije primenjiva na etnologiju. Zatim, Argiru smatra da Istost nije hipoteza, niti da ima išta s epistemologijom. Prema njegovom mišljenju, Istost je metafizička ontologija poretka magijsko-religijskih sistema koji treba da budu smešteni van empirijskog istraživanja jer daju smisao poslu antropologa. To postaje jasno kada se ima u vidu, pre svega da je etnologija disciplina bez istorije, s obzirom da oni koji je praktikuju smatraju tu istoriju grčškom. Međutim, iako nema jedinstvene etnološke paradigme, svaka koja postoji je etnocentrična, bilo da je reč o evolucionizmu, funkcionalizmu, strukturalizmu, ili kulturalizmu. U praksi to znači da su za proteklih 150 godina antropolozi pokušavali da smeste Istost van istorije i van domašaja svih postojećih empirijskih predstavljanja Drugih i Drugosti – dok je heterodokсни antropolozi nazivaju protivrečnom „fikcijom“ da bi je zanemarili. Ovu strategiju nije nužno zvati „hladnom“ (Levi-Strauss 1989), niti etiketirati Istost kao „arhetip“ (Eliade 1959), da bi se videlo da je ona u bliskoj vezi sa magijsko-religijskim

zamišljanjem. Osim toga, inkorporacija Istosti u istoriju značila bi tolerisanje arbitrarnosti i apsurdnosti sveta u kojem su glavni rasizam i etnocentrizam; značilo bi priznati da su takve apsurdnosti nezaobilazne karakteristike sveta.

Zato je potrebno naći načina da se nosimo s „problemom smisla“ odnoseći se prema besmislenosti sveta podela na isti način na koji se Azande odnose prema besmislenosti urušavanja ambara – zaboravljajući da objektivizujemo Istost, kao što oni zaboravljaju da objektivizuju vradžbine. Ako bismo to učinili morali bismo priznati da je i sama Istost konstrukt i onda bi smisao i svrha postojali samo zato što smo ih mi tu prethodno stavili, a to je veoma opasna misao. Kako je pisao Gerc, to stavlja uobičajeno ljudsko iskustvo u stalan kontekst metafizičke brige i stvara mutnu sumnju da apsurdnost sveta može da nas odnese (Geertz 1983; Gerc 1998).

Što se tiče Argirua, on je uveren da, uprkos suočavanju sa svim predstavama koje proizvode razlike i podele, treba istrajati u tome da se očuva Istost. No, ako Istost treba da istraje, ona treba da uzme u obzir i podele koje sama stvara jer Istost se može manifestovati samo pod uslovom koji je uništava – pod uslovom da stvara razliku. Tako se stvara prostor za beskonačno kruženje, gde pokušaj da se pokaže Istost stvara razliku, koja mora biti uzeta u obzir, i uzimana je, na dugom putu od viktorijanske antropologije do heterodoksnog diskursa, da bi se zatim ponavljala. Volja da se obezbedi Istost, koja je vodila etnologiju prethodni vek i po, uglavnom nije volja za moć, niti volja za istinom. Argiru tvrdi da je to, iznad svega, volja za smislom, želja za etički smislenim i društveno jedinstvenim svetom (Argyrou 2002).

Pokušaj antropologije da očuva Istost ne može se smatrati uspešnim, jer se Istost ne može demonstrirati. Svaki pokušaj da se to učini neizbežno rezultira proizvođenjem Drugosti – različitosti, kao inferiornosti. Argiru je želeo da dokaže da ovo samoporažavajuće nastojanje etnologije, mora da istraje, jer su oni koji ga upražnjavaju motivisani voljom za smislom. Ako takva volja zaista postoji, onda ona traži kraj etnologije, kao što oni koji dolaze van discipline (Said 1989) ne uspevaju u potpunosti da shvate njenu prirodu. Ali ako etno-

logija mora postojati, kako da na to odgovore oni koji s njom treba da se nose?

Argiru predlaže „domoroca antropologa“. „Domorodac antropolog“ koji nije samo subjektivni, već istorijski fenomen, pokušava da čini isto što čine antropolozi, naime, da pokaže Istost. Ovo je svakako cilj Argirua, koji je pokušao da pokaže da etnologija, daleko od toga da bude raščarana oblast verovanja i praksi – kao što bi heterodoksni diskurs želeo da poverujemo – jeste isto što i magija i religija domorodaca. Etnologija je *magija antropologa* bar u meri u kojoj čini smislenim njegov život. Argiru zna da pokušavajući da pokaže Istost, takođe uspostavlja izvesnu podelu. Posledica toga je da „domorodac antropolog“ jeste Drugi svoje vrste, jer zna i „ono što domoroci ne znaju“. Iako je domorodac, on je i jedan od kolega sa Zapada. Ova podela, nažalost, postoji i ima izvesnu vrednost. Ona bez sumnje pruža dodatni dokaz da Istost ne može da se pokaže, ali da kao vrednost može da prevaziđe moć koju etnološki diskurs upražnjava nad Drugima. Sada je postalo moguće da Drugi reaguju na dominantni diskurs prepoznavanjem da je etnologija traganje za smislom koje ima ozbiljnost kao i bilo koje Drugo traganje.

Jezik, tumačenje, saznanje

Naše saznanje je ograničeno samom strukturom jezika kao sredstva razmišljanja. Otuda je, kako tvrde lingvisti i psiholingvisti, metafora ukorenjena u ljudsko razumevanje. Videli smo šta je o tome pisao Lakof koji je smatrao da koren našeg razumevanja počiva na metaforama. Metaforično rečeno, mi koristimo metafore i analogije „celularno“, tj. na osnovu prepoznatljivog obrasca koji je neophodan da bi nešto prošlo kroz „čelijski zid“ naše svesti. Tek pod tim uslovom možemo pokušati sa dekonstruisanjem zbog razumevanja onoga što preostaje i što nam je u osnovi nepoznato. Upotreba postojećeg iskustva služi za apsorbovanje transcendentnog tj. onoga što je iza granica poznatog iskustva.

Iako su stvorene na osnovu doživljenog i saznanog, metafore dakle služe da omoguće razumevanje nepoznatog. Odatle potiče manj-

kavost našeg razumevanja i saznanja koje počiva na metaforičnom karakteru jezika. Predstava koju imamo o nekoj stvari nije sama ta stvar, a to nije ni njena upotreba na osnovu koje joj se pripisuju određene osobine. Slično kao ni metafora, ni apstrakcija nam ne približava samu stvar. Apstrakcija pojednostavljuje, uopštava da bi prirodni svet bio dostupan razumevanju. Da li se u tom procesu pojednostavljivanja sama priroda zapravo gubi iz vida?

Teorija uma objašnjava proces razumevanja: stvaramo pretpostavke šta je to što drugi znaju i žele i zašto reaguju na određene načine. Verujemo da razumemo druge jer su oni *isti* kao mi. To je verovanje oblik primitivnog mišljenja koje nas povezuje sa najstarijim „slojevima“ ljudskog duha koji se odavno nalaze ispod praga svesti (Jung 2005: 37). Naši premoderni preci verovatno su takođe imali neku nesvesnu „teoriju uma“ koja je pretpostavljala postojanje inteligencija u prirodi na osnovu inteligibilnih manifestacija. Procesi u prirodi koji se odvijaju po tačno utvrđenom poretku, poput smene godišnjih doba, cvetanja i uvenuća, izgledali su im inteligibilno i oni su pretpostavili da su te manifestacije prirode izraz mnoštva inteligencija. Tako smatrajući da je svet ispunjen inteligentnim bićima, nisu imali razloga da misle da su nešto izvan toga, nešto posebno u odnosu na druge vrste, nešto „iznad“ prirode.

Klasici antike su se služili apstrakcijama kada su pretpostavljali da se priroda sastoji od racionalnih i inteligibilnih procesa, dok su gnostici smatrali da kroz inteligibilne procese prirode deluju određene inteligencije. Stvarajući univerzalne pretpostavke oni su se oslanjali na simboličku i metaforičku prirodu jezika, ne sumnjajući da je ta univerzalizacija opravdana. Moderna svest se, međutim, neminovno pita da li su univerzalne pretpostavke konstrukti koji počivaju na jezgru ljudskog iskustva? Da li razumevanje izvire iz univerzalnosti tog osnovnog jezgra iskustva, ili transcendiruje granice iskustva apsorbujući njegovu sve veću složenost i suptilnost? Kolakovski je smatrao da ljudi nikada neće moći sa izvesnošću da znaju da li neki pogled na svet odgovara strukturi univerzuma, s obzirom da ljudsko saznanje počinje i završava se iskustvom i zbog toga ono uvek ostaje ograničeno slučajnim položajem čoveka u svetu (Kolakovski 1982: 63).

Nauka pretpostavlja da su prirodni fenomeni inteligibilni i da će joj razumevanje principa njihovog strukturisanja omogućiti da njima upravlja. Međutim, razumevanje funkcionisanja prirodnih fenomena, kakvo je recimo delovanje virusa na ćeliju, ona krajnje pojednostavljuje. Nauka je otkrila samo mali deo stotina hiljada različitih viralnih kodova čije delovanje ostaje nepoznato. U tom smislu, ono što nauka zna je dakle samo metafora. Nauka u stvari ne zna pouzdano šta je to što se dešava, ni na nivou beskrajno malog, ni na nivou beskrajno velikog.

Načini objašnjavanja prirode mogući su samo na osnovu reči i opisa koji samo grubo mogu da odgovaraju onome što jeste i samo su relativno upotrebljivi. Opis onoga šta se dešava kada virus napadne ćeliju i kada se ćelija brani, zapravo je krajnje pojednostavljen i metaforičan. Ne znajući šta se zaista događa, naučnici nastoje da stvore što plauzibilnije pretpostavke. Sama pretpostavka da razumemo prirodu predstavlja u stvari skok vere koji, doduše, omogućava napredak, ali ostavlja nerešivim probleme razumevanja ukupne složenosti prirode. Zato je nejasno kako treba shvatiti inteligibilnost i inteligenciju; nauku i gnosticizam. Transhumanisti smatraju da svaki materijal koji je učinjen inteligibilnim i koji odgovara čoveku postaje inteligencija. Teško da se može naučno odlučiti između agnosticima i gnosticizma i zato je distinkcija između inteligibilnosti i inteligencije možda iluzorna.

Pretpostavka da se iza opšteg fokusiranja na jezik skriva strah od onoga što ostaje izvan kontrole, doprinela je tome da se sam pristup diskursu učini beznađežnim svima koji sebe još smatraju za ljudska bića. U vreme kada je uznapredovali kapitalizam proizveo ideju o nepostojanju bića, pitanje jezika se postavljalo u stalno novim oblicima. Gotovo sve humanističke discipline pribegle su teorijama zasnovanim na jeziku pokušavajući da se usklade, a nekad i identifikuju sa problemima jezika i predstavljanja. Antropologija je takođe obeležena jezikom kao epistemološkim usudom u odnosu na status etnografskog diskursa koji je nikao iz traganja za novim načinima antropološkog predstavljanja (Tyler 1987).

Rasprava o „križi reprezentacije u humanističkim disciplinama“, koju su vodili Markus (George Marcus) i Fišer (Michael Fischer), pokazala je da „križa predstavljanja“ sledi iz antropološkog tumačenja epistemoloških i metodoloških problema. Ova križa je shvaćena kao posledica neusaglasivosti dvaju simultanih projekata antropologije, od kojih je prvi posvećenost etnografije sistematskom (postepenom ili parcijalnom) opisivanju postojećih kulturnih i socijalnih jedinica, a drugi je (delimično suzbijena) stalna želja antropologije da otkrije sveobuhvatnu celinu (Marcus & Fisher 1986). Ispostavilo se, međutim, da ovi ciljevi i nisu toliki problem za savremene naučnike i da ih ne treba shvatiti kao razilazeće.

Prema rečima Smita, empiricizam se danas sve više uzda u sposobnost da približi i spoji teoriju sa evidencijom, delove sa celinom i sve više redukuje ideju o nemogućnosti precizne odvojivosti opisa od zaključaka, kao što je slučaj u oblasti statistike, kognitivne psihologije itd (Smith 1988). Antropološki problem razumevanja odnosa između delova i celine nastaje i zbog prirode antropološkog objekta – on je shvaćen kao da zavisi od koncepcije celine koja je konstrukcija posmatrača. Međutim, ta konstrukcija ne asimiluje sve delove, a ne postoji ni teoretizacija celine na osnovu posebne evidencije. To je fundamentalan problem zbog kojeg se antropologija ne svrstava u nauku do kraja, mada se taj problem razlikuje u zavisnosti od toga kako je postavljen.

U antropologiji se ovaj problem postavlja i kroz pojmove „sopstva“ i „drugog“, što je Gerc izrazio pitanjem o tome kako je moguće da kreacije drugih ljudi istovremeno budu potpuno njihove, takođe duboko predstavljajući deo nas? (Geertz 1983: 54). Gercova antropologija je nazvana „interpretativnom“ zbog toga što njegovo shvatanje odnosa „sopstva“ i „drugih“ iziskuje tumačenje. Smit, međutim, smatra da to vodi u „literarizaciju“ etnografskog teksta čime se u antropologiju unose svi problemi zapadne hermeneutike.

U (samo)kritičkim tekstovima o antropologiji navođena su razmišljanja o problemu antropologa u pogledu (ne)mogućnosti asimilovanja domorodačkog pogleda na svet. Ona su obeležila Gercovu teoriju, međutim, ona su takođe interpretirana i kao način izražavanja zahteva za humanističkom realnošću koja još nije takva, ili to nije

više. Svrha ovakve interpretacije je bila da se pripremi teren za situaciju postkolonijalizma suočenog sa neizbežnim apsurdom liberalne epistemologije koja ne može da se izbori za sebe kao ideologiju, na šta je upozoravao Triling. Tako je Gerc bio tumačen kao branilac ideologije liberalizma i to nakon što je ona prošla radikalno osporavanje i relativizovanje i od levice i od desnice (Smith 1988).

Brojne su analogije sa strategijama liberalizma u interpretativnoj antropologiji čiji je fundamentalni epistemološki zahtev traženje supstancijalnosti antropološkog objekta i empirijskog drugog, uz istovremeno opravdavanje nevinosti posmatrača. Odbijanje da se prihvati rizik takvog tumačenja, vodi u potencijalno beskrajn proces „aproximacije“ kulturnih značenja koja cirkulišu i razmenjuju se između „sopstva“ i „drugog“.

U traganju za celovitošću, subjekt mora da interpretira svet sa kojim se sreće, a to može voditi konstrukciji „znanja koje predodređuje celinu“, ili „opšteg znanja“ koje po funkciji odgovara celini koju subjekt očekuje. Modernistička antropologija je isticala napetost između doživljene realnosti drugog i unutrašnje koherencije subjekta. Ona je bila simptom neutemeljenosti subjekta zbog sloma mogućnosti „opšteg znanja“ o svetu kao celini. Osim toga, interpretativni pokušaji se mogu posmatrati i kao načini rekonstruisanja celovitosti kroz opšti relativizam koji nastaje kolapsom mogućnosti teorijskog mišljenja o celovitosti i potpunosti sveta. Zato je, nakon iskustva modernizma, važno otkriti načine da se u taj svet uklupe svi delovi i da nakon kolapsa imperije u postkolonijalnim nastajanjima potencijalno autonomnog sveta dođe do udruživanja „sopstva“ i „drugih“.

Na putu mogućnosti skladnog preobražaja sebe i sveta i dalje stoje problemi pogleda na svet, odnosno načina mišljenja i saznanja koji su izraženi u problematici jezika i diskursa uopšte. Pokazalo se da jezik, kao konstituent zapadne epistemološke tradicije, predstavlja suštinu diskursa postmodernog doba. Razmišljajući o beskrajnosti jezika Fuko je razmatrao različite oblike kulturne organizacije: tabue, analitičke sisteme isključivanja kao nečega između razuma i ludila, istine i laži, disciplinovana učenja motivisana „voljom za istinom“,

odnose u okviru diskursa koji određuju ko ima pravo da govori i o čemu, odabrane mitove (zasnivanje subjekta, pokretanje iskustva, autoritet univerzalija), ukratko, široke kulturne sisteme ograničavanja i procedura čiji je cilj kontrola diskursa (Foucault 1963).

Diskurs nije samo druga reč za jezik ili za govor već koncept diskursa obuhvata koncept jezika (Fuko 1998). Diskurs sačinjavaju institucije, pravila, prakse, objekti, događaji (kao i pukotine i praznine) mada, po sebi, on nije ništa. S druge strane, ipak je nešto – nešto spoljašnje društvenim silama koje pokušavaju da ga regulišu. Nijedna civilizacija pre moderne nije ukazivala diskursu više časti i nikada ljudi nisu radikalnije zavisili od njegovih ograničenja i univerzalnosti, smatra Fuko. Međutim, iza prividne logofilije Fuko je otkrio sakriveni strah od onih aspekata diskursa koji nisu podložni kontroli i koji mogu da budu opasni. Suprotnost tome je logofobija koja inicijalno predstavlja strah od hipertrofije diskursa kao neke vrste anarhije koja nadire iznutra i koja ugrožava pokušaje da se nešto zaista kaže, jer poništava „volju za istinom“.

Složena priroda diskursa, pokazuje se u tome što njega nije jednostavno ni razumeti. Od Kanta, diskurs osciluje između transcendentalnog i empirijskog budući da nije izvan poretka stvari, a nije mu ni imanentan. Diskurs ne postoji izvan sistema, mada ga sistem redukuje u cilju svoje produktivnosti. Naravno, nije moguće eliminisati sve što je u vezi sa diskursom. Diskurs je uopšte i moguć time što sve nikada ne može biti rečeno.

Sagledavajući preobražaje istorijskih *apriori*, na osnovu specifičnih odnosa između bića i jezika u kojima znanje ne zauzima nužno mesto, Fuko je pokazao kako je renesansna *episteme* doživljavala homogenost reči i stvari, dok je klasična teorija predstave stvorila transparentne distance između bića i predstavljanja iz kojih je subjekt istisnut. U ovoj arheološkoj konfiguraciji znanja, moderni istorijski *apriori* odlikuje stvaranje nove pozicije subjekta znanja, čoveka, koja generiše analitiku konačnosti. Analitika konačnosti rezultira u zameni nekadašnjeg dogmatskog sna, „antropološkim snom“ koji je, prema Fukou, doneo konfuziju i podeljenost između empirijskog i transcendentalnog. Otuda, briga koja natkriljuje moderne odgovore na Kanto-

vo pitanje *Was ist der Mensch?*, sagledavajući konačnost čoveka njegovim određivanjem kao živog bića, kao subjekta rada i govora „znači samo za naivne duše da je konačno došla vladavina čoveka“ (Fuko 1971: 380).

Kasni Fuko refokusira svoje interesovanje sa ideje istorijskog *a priori* i pomera značenje ove ideje tako da se uslovi izražavanja istine više ne tiču implicitne povezanosti bića i jezika, već različitih istorijskih odnosa ustanovljenih preko načina „subjektivacije“ i „objektivacije“. Odnose između njih Fuko više ne analizira iz diskursa, *arheološki*, niti iz konstituišućih struktura, *fenomenološki*, već *genealoški*, tj. kroz „prakse“ shvaćene kao načini delovanja i mišljenja, koje su ključne za razumevanje „korelativne konstitucije subjekta i objekta“.

Središnja ideja ove promene je međuzavisnost objektivacije i subjektivacije u postojanju i razumevanju. Tu se za iskustvo otkrivanju specifični procesi u kojima se oblikuju subjekt i objekt čije se međusobno preoblikovanje odvija kroz uzajamne odnose i funkcije. Neki entitet može da uđe u epistemološki domen, ili da postane objekt saznanja, ukoliko je otkriven specifičnim pozicioniranjem subjekta. Na primer, trebalo je da hrišćanska hermeneutika želje nastane kao subjekt, da bi sopstvo, sa svojim tajnim željama, moglo postati objekt saznanja. Suprotno kretanje se javlja sa objektivacijom kartezijanske *res extensa* koja je pokrenula fundamentalne modifikacije subjekta kao odvojenog posmatrača koji ima univerzalni pristup istini i modifikacije oblika znanja (koje nastaje metodom kartezijanske meditacije).

U svakom slučaju, međusobni odnos subjekta i objekta saznanja, otkriva se kao fokus „istorije istine“ i njoj odgovarajuće „igre istine“ koju modernost više ne shvata kao otkrivanje istinitosti stvari, nego kao pravila prema kojima se ono što subjekt može da kaže o određenim stvarima nameće kao istinito ili lažno. Ista definicija istorijskog *a priori* zadržana je u *Poretku diskursa* (Fuko 2007) gde istorija istine ostaje neodvojiva od istorije subjektivacije i objektivacije koja odgovara odnosima bića i jezika, o čemu je bilo reči i u *Arheologiji znanja* (Foucault 1998). Mogućnost da se u ovu istoriju inkorporira empirijsko-transcendentalno dvojstvo čoveka, značajna je za sagledavanje njenih promena koje uključuju odgovarajuću sukcesiju koncep-

cija istine.¹⁶⁰ Otuda je važno da se preispita shvatanje modernosti kao uhvaćene u aporije „analitike konačnosti“ da bi se našlo načina za njenu modifikaciju.

Smisao priča

Odnos prema znanju ne izražava samo ono što je Fuko zvao istorijskim *apriori*, nego i stanje duha vremena. To je dinamičan odnos koji, posmatran kroz duže razdoblje, nagoveštava evoluciju koja odgovara globalnim procesima preobražaja identiteta. Savremena stanovišta o značaju priča, takozvanih „narativa“, kao i o njihovom mestu u razumevanju sveta, kao da su doživela inverziju u odnosu na ranija naučna i filozofska stanovišta. Uočljiv je kontrast u odnosu na raniji status priča, koje su bile proterane iz nauke, pa i iz humanističkih disciplina koje su nastojale da se razvijaju po uzoru na prirodne nauke.

Postmoderna filozofija je uticala na humanističke discipline da počnu da se ograđuju od svih takozvanih „metanarativa“, tako da njihovo povlačenje iz literature, istorije i humanističkih disciplina¹⁶¹, predstavlja glavnu karakteristiku postmoderne koja svoju misiju shvata kao „dekonstrukciju velikih priča“. U tom smislu je podela između humanističkih disciplina i prirodnih i društvenih nauka bila rastvorena u opštoj težnji za egzaktnom metodologijom.

¹⁶⁰ Dešifrujući istoriju subjektivacije i objektivacije Fuko se usmerio na margine antike da bi ih kritički rekonstituisao. Ova je istorija počela, smatra on, od Sokratovih pomaka značenja, kojima je briga o sebi dovedena u vezu sa neophodnošću samosaznanja. Odatle, prema Fukou, potiče podređivanje brige o sebi (*epimeleia heautou*) spoznaji sebe (*gnothi se auton*) i ono postaje podloga kasnijeg tumačenja da znanje o sebi, kao i znanje o svetu, treba da bude nezavisno od brige o sebi. Odnos znanja i bića reinterpretiran je u svetlu (prvobitno s njim povezane a kasnije razdvojene) „filozofije“ (kao forme upitnog čuđenja koje se pita o tome šta čini da stvari budu ono što jesu, dakle, istinite) i „duhovnosti“ (kao istraživanja, prakse i iskustva na osnovu kojih subjekt izvodi neophodne preobražaje da bi dobio pristup istini).

¹⁶¹ Kriza narativa se pojavila u novelama, dok je u filmu narativ poreden imidžima (Lash 1990: 191). U istoriji takođe dolazi do opovrgavanja kognitivnih pretenzija istorijskih narativa (Roberts 2001).

Nauke o čoveku su bile podeljene na one koje koriste metodologiju prirodnih nauka, pa isključuju priče kao nenaučne (u osnovi varljive, premda ponekad interesantne) pristupe svetu (to je bilo shvaćanje većine predstavnika matematičke fizike i logičkog i naučnog pozitivizma), i tradicionalne humanističke discipline u kojima su priče bile uvažene i imale svoje mesto. Tu su istorijski i fiktivni „narativi“ bili „opravdani“ načini razumevanja i objašnjavanja sveta. Ovi načini su bili komplementarni sa racionalnom matematičkom analizom i reduktivnom analizom egzaktnih nauka. Ljudska kreativnost je vezivana za njih sve dok poststrukturalizam nije započeo svoju dekonstrukciju.

U svakom slučaju, činjenica je da razvoj modernog mišljenja sadrži, kako racionalni, naučni odnos prema svetu, tako i duševni odnos, koji je u osnovi narativan. Nesporno je da su narativni senzibilitet ispoljavali ne samo autori lepe književnosti, nego i moderni filozofi, počevši od Ničea i egzistencijalista (od kojih je Kjerkegor pružio najveći otpor „velikoj priči“ Hegelovog filozofskog sistema). Bilo je takođe teoretičara koji su racionalnije zastupali važnost narativa, poput Vika (Giambattista Vico)¹⁶², Herdera (Johann Gottfried von Herder)¹⁶³ i Diltaja (Wilhelm Dilthey)¹⁶⁴.

¹⁶² Viko je poznat po uvođenju konstruktivističkog principa *verum factum* po kojem se istina verifikuje kroz stvaralaštvo a ne, kao kod Dekarta, kroz opservaciju. Viko ne tvrdi da je kartezijski metod irelevantan, već da ga ne bi trebalo primenjivati na društvenu sferu. Praktična mudrost, fronezis, koja liči na retoričko ubeđivanje, predstavlja kriterijum istine koji je kasnije oblikovao Vikovu istoriju civilizacije, *Novu Nauku* (1725), u kojoj je tvrdio da je život građana, kao i matematika, potpuno iskonstruisan (Vico 1982).

¹⁶³ Herder je ustanovio komparativnu filologiju smatrajući da *jezik određuje mišljenje*. Pored jezika, on se bavio uticajem kulturne tradicije u stvaranju „nacije“ posredstvom folkloru, plesa, muzike i umetnosti. Verovao je da onaj ko izgubi patriotski duh gubi i sebe. S Herderom „Volk“ prestaje da bude „pučina“ i postaje „narod“ kao osnova za besklasno, ali hijerarhizovano nacionalno telo.

¹⁶⁴ Diltaj je zadatak duhovnih nauka video u njihovoj moći uvida, unutrašnjeg razumevanja i tumačenja problemskih sklopova na osnovu „uživljavanja“. U „duhovnim naukama“, prema Diltaju, nema distance između subjekta i objekta – „uživljavanje“, razumevanje i razvoj omogućeni su „ontološkom bliskošću“ događaja na osnovu motivacionih, a ne kauzalnih sklopova. Razumevanje počiva na *preklapanju subjekta i objekta*. Ontološka

Smisao priča inspirisao je Rikera (Paul Riceur), kao i mnoge druge autore koji su, uprkos uslovima racionalističke civilizacije uvideli značaj narativnih vidova saznanja. Među njima su Kasirer (1972), Langer (1967), Car i Zang (2004), Gare (2007), Kaufman (2000), Bruner i mnogi drugi, koji su na različite načine istakli da raznovrsnost i dinamična punoća života nije podložna apstraktnom redukovanju. Oni su tako stvarali „duhovnu klinu“ da se prihvati da postoji smisao priča.

Vikovo shvatanje je da se područja proverljive istine i ljudskih stvari samo dodiruju, tako da načini razumevanja ove dve sfere ne mogu da bude identični. Praktičan život se ne može shvatiti linearno, s obzirom na „krivudavosti života“, već mu je potrebna praktična mudrost – poput Aristotelove *phronesis*¹⁶⁵. Glavna vrlina Vikove filosofije je nastojanje da harmonizuje krajnosti, kao što su *mitos bez logosa*, koji vodi lažnoj transcenciji „harizmatkog čoveka“ i *logos bez mitosa*, koji vodi čistom racionalizmu „tehnokratskog čoveka“ (Paparrella 2007).

Pojedine istorijske cikluse civilizacije Viko je opisivao koristeći jezičke stilske figure – *trope*. Tako se božansko doba poziva na *metafore* koje porede ljudske i prirodne fenomene. U herojskom dobu, *metonimije* i *sinegdohe* podržavaju feudalne i monarhističke institucije otevljene u idealizovanim likovima. Moderno doba karakteriše

istost postoji između *nas* i *drugih*, između onih koji su stvarali istoriju i onih koji je razumevaju i moguća je zato što je u osnovi *jedan te isti duh*. Duh u imeni prepoznaje duh u drugome. Isti duh omogućava promišljanje stvarnosti i njeno stvaranje i održavanje. Život je takođe isti kod nas i kod drugih što omogućava kontinuitet i razumevanje. Međutim, domet teorijskog rasvetljavanja duhovne svesti je ograničen i zato istoriju treba uvek iznova tumačiti. Ova teorija se, međutim, ne može dokazati tako da njeno prihvatanje zavisi od uvida i poverenja.

¹⁶⁵ Od Aristotela potiče podela nauka na prirodne i društvene na osnovu tri različite intelektualne vrednosti: *episteme*, *techne* i *phronesis*. Kasnije su, međutim, samo *episteme* i *techne* našle svoje izraze kroz epistemologiju i tehnologiju, dok analogna disciplina koja bi izražavala *phronesis* ne postoji, što je posledica dominacije prirodnonaučnih metoda. Za Aristotela, pak, *fronezis* je bila glavna osnova društvenog života zbog moći da uravnoteži instrumentalnu i vredujuću racionalnost, što je neophodno za dobrobit građana.

ironija koja se odnosi na popularnu demokratiju i refleksiju gde rast racionalnosti vodi u varvarizam refleksije, a civilizacija teži da ponovo uđe u poetsku eru. Ovi ciklusi se ponavljaju i konstituišu istoriju kao *idealnu večnu priču*.

Moć jezika, a pogotovo tropa u istorijskom diskursu istraživao je i Vajt (Hayden White) koji je smatrao da je istorija determinisana tropima a da historiografiju svakog perioda određuje poseban trop. Metafore je smatrao najkorisnijim tropima na osnovu kojih se mogu prosuđivati sva istorijska objašnjenja – „bogatstvo metafora upravlja sekvencama njihovih artikulacija“ (White 1978: 46). Dela devetnaestovekovnih filozofa istorije, poput Hegela, Tokvila (Alexis de Tocqueville), Marksa, Ničea i Kročea (Benedetto Croce) smatrao je za otelovljenja posebnih istorijskih tropa i političko-moralnih ciljeva. Sloboda istorijskih interpretacija je kompatibilna sa tropima koji prolaze istorijski razvoj – od metafore do metonimije, sinegdohe do ironije. Sebe je svrstao u ironičnu historiografsku tradiciju koja dopušta elemente apsurdna i protivrečnosti. Podržavao je narativ kao konstituent istorijskog metoda, a ne kao proizvod poetskog stava istoričara (White 1987: 27). Pod uticajem Rikera tvrdio je da narativni zaplet nije samo strukturna komponenta fiktivne ili mitološke priče, nego ključni vid istorijskog predstavljanja događaja (Ibid.: 51).

Kritikujući ovo viđenje istorije, Levit (Norman Levitt) je smatrao Vajta zagovornikom relativističke postmodernističke historiografije u kojoj prevladavanje posebnog narativa prati „retorika“ koja obavlja prljavi posao bez evidencije i logike, koji je prosto proistekao iz jezičkih označavanja jedne vrste retoričke strategije. S druge strane, Vajt je takođe shvatan i kao tradicionalni moralista koji ispituje istorijske i fiktivne narative budući da je temelj na kojem se može zaključivati o narativu stvarnih događaja moralistički – završetak narativa je prelazak iz jednog moralnog poretka u drugi (Landa et al. 1996: 283).

Suzana Langer je pisala *Filozofiju u novom ključu* koja prevazilazi oblast estetike i vodi nas novoj filozofiji žive forme, žive prirode, uma i nekih veoma dubokih problema ljudskog društva koje obično označavamo kao etičke (Langer 1967). Namenjujući u posveti ovo delo Vajthedu ona se svrstala među autore koji su shvatili mogućnost otvorenosti racionalnog uma za simboličku dimenziju koja zahteva narativnost.

„Sveopštost te velike promene u našem mišljenju jasno potvrđuje činjenica što je tonski akord tog novog ključa zazvučao valjano i za um koji je suštinski uzev, bio obuzet logikom, naučnim jezikom i empirijskom činjenicom, mada su taj akord prvi udarili mislioci jedne sasvim druge škole. Zaista, logika i nauka, nehotice su pripremile harmoniju za nj; jer proučavanje matematičkih ‘transformacija’ i ‘projekcija’, građenje alternativnih opisnih sistema itd., pokrenuše sporna pitanja *simboličkih oblika* i raznovrsnih veza forme i sadržine. Ali ljudi koji su razabrali važnost izražajnih formi za celokupno ljudsko razumevanje behu oni koji su uvideli da ne samo nauka već i mit, analogija, metaforičko mišljenje i umetnost predstavljaju delatnosti određene ‘simboličkim oblicima’; a ti ljudi uglavnom behu pripadnici idealističke škole“ (Langer 1967: 41-42).

Ova inverzija odnosa prema značaju priča duguje dakle najviše tome što su naučnici sami počeli da uviđaju da apstraktne diskurse nauke, logike i matematike mogu da objasne pomoću priče. Ono što je o tome mislio Lakof, o čemu je ranije bilo reči, odražava sve češće usvajanje stanovišta da je u samorazumevanju i samostvaranju čoveka nezamenljiva uloga narativa (Gare 2007). Da nije tako, postmoderni odnos prema narativima mogao bi da izgleda kao pobeda kognitivnih zahteva racionalističke naučne metodologije nad humanističkim potrebama. Međutim, fundamentalna istraživanja prirodnih nauka takođe sve više omogućuju da se u tom pogledu ostvari pomak, s obzirom da se sve više otvaraju za izvornu filozofsku težnju za pronalaženjem smisla.

Bilo da se ta težnja ispoljava kao potreba za otkrivanjem „konačne teorije svega“ (Vajnberg 1997), ili kao preispitivanje naučnih teorija koje su svoja saznanja redukovale na fizikalizam, ona govori da je preobražaj u toku. Tome doprinosi i skepticizam povezan sa ulogom matematike u nauci (Hofneyer 1996; Kaufman 2000: 119-139). Ovaj skepticizam je izveden iz shvatanja fizičara da mora postojati neka pretpostavka o konfiguraciji prostora da bi se uopšte moglo doći do nekakvog objašnjenja. Postojanje skupa svih mogućih rešenja koja čine konfiguraciju prostora koji je do tada smatran neophodnim, dove-

deno je u pitanje pretpostavkom kreativnosti univerzuma, a posebno biosfere, što znači da nije moguće unapred znati konfiguraciju prostora biosfere.¹⁶⁶ Bez poznavanja svih relevantnih kategorija ne možemo govoriti o nastanku biosfere, niti o nastanku novih relevantnih kategorija u istoriji, koja je deo biosfere. Na to je ukazao Kaufman ističući da su nove kategorije dela ljudi koji pričaju priče da bi opisali svoje okruženje i svoje delovanje u njemu.

Budući da priče govore o tome kako ljudi izlaze na kraj sa stalnom promenom u svojim životima, što je neopisivo bitno za razumevanje sveta i samorazumevanje, ukoliko nauka tvrdi da joj te priče ne pripadaju, onda ono što je potrebno da se promeni nisu priče, nego upravo ta i takva nauka koja odbija da uvidi njihov smisao. Na taj način se zatvara krug jer se na novom nivou uviđa značaj narativnog odnosa prema svetu, ne samo kao sastavnog dela humanističkih disciplina, koje su neophodne za samorazumevanje čoveka i koje su komplementarne naučnom znanju (Bruner 1991), nego i za ukupno naučno znanje.

Saznajni preobražaj

Posmatrano sa stanovišta istraživanja prirode i granica ljudskog saznanja oblasti kojom se bave filozofske discipline, pod različitim nazivima epistemologije, gnoseologije, teorije saznanja, značajno je pomenuti da je savremena kognitivna nauka usvojila kantovski model kao svoj dominantni model uma (Brook 1994). Što je još važnije, svest o značaju epistemologije postala je mnogo prisutnija u psihološkim proučavanjima životnih faza i tokova ličnih i društvenih problema.

Na taj način je i u običnom životu epistemološka tematika zauzela svoje mesto. To je verovatno značajan aspekt opšteg preobražaja svesti s obzirom da sve više ljudi dolazi do toga da se bar nekada pita

¹⁶⁶ U njutnovskoj mehanici to su inicijalni i granični uslovi, čestice i zakoni sila. U opštoj teoriji relativiteta to je skup mogućih zakona koji sa Ajnštajnovim jednačinama određuju inicijalne i granične uslove. U kvantnoj mehanici to su svi zamislivi opažajni podaci.

o svom razumevanju sa drugim(a), a to vodi zapitanosti o tome kako se može znati da li različiti ljudi pridaju istim pojmovima i idejama isti smisao. Sa opštim porastom mogućnosti obrazovanja sve više ljudi je u prilici da doživi ushićenje iznenadnim uvidima, ili promenom pogleda na stvari koja učini da se delovi saznanja iznenada integrišu i sklope u smisaonu celinu. Na taj način zagonetka odnosa između subjekta i objekta prestaje da postoji samo kao apstraktna filozofska zagonetka.

U raspravi o budističkoj teoriji saznanja Valas je istakao da subjekt i objekt postoje u iskustvu u međusobnoj zavisnosti. Distinkcija između njih je konvencionalna te ono što dualistički stav shvata kao fizički fenomen u stvari postoji samo u odnosu na iskustvo opažanja. Međutim, najnovija otkrića razvojne psihologije potvrđuju da odnos prema dualizmu subjekta i objekta učestvuje u evoluciji svesti u životnom ciklusu individue. Na osnovu ovih otkrića postalo je jasno da preobražaj individualne svesti zavisi od sazajnog nivoa, odnosno stanja odnosa između subjekta i objekta. Tako razvojna psihologija, zasnovana na obimnim istraživanjima transformacije svesti odraslih, pokazuje određene pravilnosti odnosa subjekta i objekta (Kegan 1994). Po Kiganu, ovaj epistemološki odnos predstavlja aktivnost „stvaranja smisla“ koji definiše težnju za dostojanstvom spram „preplavljujuće neizmernosti univerzuma i krhke konačnosti naših života“.

Zahtevi današnje pluralističke postmoderne kulture nameću uspostavljanje odgovarajuće strukture svesti koja će ljudima omogućiti da se s njom nose. Otkrivajući neke pravilnosti – „sinkopirane ritmove“ ovih preobražaja svesti, Kigan je ukazao na potrebu da epistemološki evoluiramo da bismo odgovorili na ubrzavanje globalnih procesa. Osećaji zahvalnosti, ili užasa, koje vezujemo za preobražaj razlikuju se od onoga šta je taj preobražaj u stvari, smatra Kigan. Otuda okretanje analitičkoj dimenziji, nasuprot estetskoj ili emotivnoj, polazi od pojma preobražaja, ili transformacije, čija dekonstrukcija vodi do pitanja o formi koja prolazi kroz promenu – postepenog ili dramatičnog razlaganja na delove koji treba da se slože u neku novu celinu. Transformacija sadrži rekonstrukciju osnovnih oblika distribucije energije, ili informacije, što podrazumeva prethodno određivanje

i imenovanje oblika čiji se preobražaj prati.¹⁶⁷

Kada je reč o preobražaju svesti, treba shvatiti intelektualnu arhitekturu njenog oblika i proces preoblikovanja. To je veoma dinamična sazajna aktivnost koja se odnosi na proces kojim stvaramo stvarnost i znanje o njoj. Ova aktivnost je istovremeno racionalna i nagonska i uključuje sve vrste osećanja, pošto prema mišljenju Kigana, saznavati svet na određeni način znači identifikovati se s njim, kao i sa procesom tranzicije iz jednog načina saznanja u drugi. Način saznanja je zapravo naš izbor pogleda na svet, način na koji sastavljamo stvarnost da bude stvarnost.

Osećaj neprijatnosti ili oslobođenja za preobražaj nastaje prepoznavanjem da je ono što smo smatrali stvarnošću bila u stvari naša konstrukcija. Konstruisanje stvarnosti je u stvari konstruisanje smisla i ono je moguće na osnovu preobražaja odnosa subjekt-objekt. U razvojnoj psihologiji odnos subjekta i objekta nije filofska misterija nego fundamentalna distinkcija načina na koje od našeg iskustva stvaramo smisao. Ova distinkcija oblikuje naša mišljenja, osećanja, društvene odnose, načine odnošenja prema unutrašnjim aspektima sebe. To nije samo apstrakcija, nego konkretna životna stvar.

Kigan pod „objektom“ podrazumeva one aspekte iskustva koji su nam vidljivi, prema kojima se odnosimo, o kojima razmišljamo, koje možemo da kontrolišemo ili da ih povezujemo sa nečim drugim. Prema takvim stvarima možemo biti „objektivni“, njih ne vidimo kao „sebe“. Drugi aspekti našeg iskustva, sa kojima smo identifikovani, u koje smo uneti, sa kojima smo spojeni i koje doživljavamo kao sebe, jesu subjektivni – to je ona polovina subjekt-objekt odnosa, koja pripada „subjektu“.

Postoje faze životnih ciklusa, koje se odvijaju postepeno i do kojih se dolazi, ne samo na osnovu nagomilavanja sve veće količine činjenica koje možemo gledati ili o kojima možemo misliti, nego zahvaljujući kvalitativnim pomacima samog okvira kroz koji gledamo

¹⁶⁷ Rekonstruišući formu kojom može da se stvori i prenese informacija, na primer, Kigan navodi transformaciju pisane reči koja je počela sa rukopisima malobrojnog sveštenstva, a zatim se proizvoduja teksta omasovala zahvaljujući Gutenbergovoj štamparskoj revoluciji, da bi se u našoj eri pretvorila u trenutnu distribuciju pritiskom na tastaturu kompjutera.

svet. Subjekt-objekt odnos je ono što uspostavlja taj „okvir“ ili „sokčiva“ kroz koja izvesno vreme gledamo svet njima određenim pogledom na osnovu prethodno uspostavljene distinkcije subjekta i objekta. Taj okvir omogućava da upoznajemo svet i unutar njega upotpunjuje naše znanje.

Na sličan način kao što se u koordinatnom pojmovnom sistemu Tomasa Kuna kumulativne faze nauke odvijaju unutar prihvaćene paradigme dok je njihova promena pretpostavka revolucije. Tako se na nivou individualnog razvoja diferenciraju različite faze saznanja. Na primer, dete u uzrastu između šeste i desete godine života može da misli konkretno i da kao „konkretni mislilac“ uči činjenice. Potreban je kvalitativni pomak saznanja, preobražaj subjekt-objekt odnosa, da bi se činjenice zatim organizovale u apstraktnije ideje, teme i vrednosti.

Svaka naredna saznajna faza zahteva pomak celokupne mentalne strukture. Ono što je prethodno doživljeno kao da pripada subjektu, pomera se tako da bude doživljeno kao da pripada objektu. Proučavanje faza formiranja i reformiranja načina saznanja od najranijeg detinjstva, kao i tokom odraslog doba, otkriva da postoji ritam ovih preobražaja saznanja. U najranijem detinjstvu nema nikakve distinkcije između subjekta i objekta, kao što je ustanovila psihoanaliza, malo dete je krajnje subjektivno. Beba ne zna za razliku između spolja i unutra, između sebe i drugog. Zatim postepeno dolazi do kvalitativnih pomaka u odnosu subjekt-objekt tako što sve više dolazi do pomeranja u pravcu objekta. Idući tom logikom, na kraju bi trebalo da se razlikovanje subjekta i objekta dovrši na suprotnom kraju od započetog – na objektivnom kraju. Međutim, za razliku od Alana Votsa, za kojeg je beba – Buda, kod Kigana Buda predstavlja suprotnost bebi. Naravno, ova suprotnost bi se takođe mogla shvatiti kao hegelovski momenat razlike u dijalektici identiteta. Za Budu, subjekt nestaje na osnovu potpunog pražnjenja svih subjektivnih sadržaja u mentalnoj praznini i Budin „pogled na svet“ je svet sam.

Krajnje stanje razvoja povezano je sa načinom na koji se sopstvo potpuno izjednačava sa svetom suštinskim prepoznavanjem jedinstva univerzuma. O tome govore mudrosti Istoka i Zapada, ali ljudima to ne znači mnogo, jer iz epistemološke faze u kojoj se trenutno nalaze ne mogu da pojme to stanje. Na svakoj tački razvoja ono

što psihološki oblikuje smisao jeste privremeno stvaranje integriteta distinkcije između subjekta i objekta, koji se mogu odrediti, identifikovati, imenovati. Ovaj dinamični proces oblikovanja i preoblikovanja „prirodnih epistemologija“, kako ih naziva Kigan, mora stalno da održava sebe. Da bi se održavala ravnoteža, treba je stalno ponovo uspostavljati i to se odvija na osnovu kontinuiteta poremećaja i ponovnih uravnoteženja. Sposobnost kontinualnog napuštanja i ponovnog uravnoteženja daje osećaj stabilnosti. Ono što izgleda kao veoma stabilno dinamično kretanje ravnoteže zapravo je stalno napuštanje i uspostavljanje ravnoteže prema jednom principu. Da bi se održao jedan stadijum razvoja takođe je potrebno stalno uravnoteživanje – stalno resetovanje distinkcija šta je subjekt a šta objekt.

Vajthed je velike sile univerzuma podelio na one koje nose *entropiju*, što predstavlja gubitak fokusa, rasipanje energije, povećavanje slučajnosti itd. i suprotne sile *negentropije* koje omogućavaju usložnjavanje, fokusiranje i delovanje sa više sklada i koncentrisane energije. Bio je impresioniran načinom na koji sve u univerzumu, živo i neživo, učestvuje u procesu energetske pada, entropije, ali ima mogućnost da učestvuje i u suprotnom procesu energetske uzdizanja. Slično tome i razvoj, o kojem govori Kigan, uključuje procese podizanja i koncentrisanja energije. Prema Kiganu, praksa pokazuje i treću silu koju Vajthed nije pomenuo, a koju on naziva dinamičnom silom koja deluje na uravnoteženje.

Ovde je potrebno setiti se ponovo teorije Uspenskog koja govori o fundamentalnom zakonu *tri sile*. Prva sila je aktivna i pozitivna, druga je pasivna i negativna, a treća je neutralizujuća. Mada u stvarnosti, sve tri sile su aktivne i svoja svojstva pokazuju samo pri međusobnom susretu.

„Svaki fenomen, ma kakvih razmera bio i u ma kakvom svetu se manifestovao, molekularni ili kosmički, uvek je rezultat kombinovanja ili susreta tri različite ili suprotne sile. Savremena misao shvata neophodnost dveju sila za nastanak fenomena (...) O trećoj, pak, sili pitanje nikada nije postavljano, a ako je i postavljano, jedva da ga je ko čuo. (...) Prve dve sile su nam više ili manje jasne, treća sila, pak, ponekad može biti otkrivena kako u tački dodira sila, tako i u posredničkoj

funkciji ili rezultatu. Ali generalno i u celini, treća sila nije dostupna za direktno posmatranje i razumevanje. Uzrok leži u funkcionalnim ograničenjima obične psihičke aktivnosti i u osnovnim kategorijama našeg opažanja sveta fenomena, to jest u našem opažanju prostora i vremena, koje je posledica tih ograničenja. (...) Ljudi nisu u stanju da u prostoru opaze četvrtu dimenziju. Ipak, izučavajući sebe, ispoljavanje svojih misli, svesti, svoju aktivnost, navike, želje, i sl. čovek može da posmatra i vidi u sebi delovanje tih triju sila. (...) Primeri delovanja triju sila u momentu pojave treće sile mogu se naći u svim manifestacijama psihičkog života, u svim fenomenima života ljudskih društava i čovečanstva u celini, u svim pojavama prirode koja nas okružuje. (...) Kada bismo u svakoj pojavi mogli da nađemo tri sile, videli bismo svet onakvim kakav on jeste (...) Ali mi znamo da ne možemo videti svet onakvim kakav on jeste. To treba da nam pomogne da razumemo zašto ne uspevamo da vidimo treću silu. Treća sila pripada stvarnom svetu. A svet koji mi vidimo, subjektivni ili svet fenomena, poseduje samo relativnu realnost i u svakom slučaju izgleda nedovršen pošto vidimo samo njegov deo“ (Uspenski 2007: 10–12).

Kigan tendenciju treće sile shvata ipak drugačije – prema njegovom shvatanju ona čini da stvari uglavnom ostanu onakve kakve jesu i nju razvojna psihologija zove „dinamičkom ravnotežom“. Gledano spolja, dinamička ravnoteža stvara sazajnu granicu između objekta (kao onoga što se može videti, ili zamisliti) i subjekta (kao onoga s čim je moguće identifikovati se) čime se imenuje način strukturisanja i oblikovanja sveta. Gledano iznutra, opisana fenomenološki, ova ravnoteža predstavlja skok između onoga što se naziva bazičnim životnim vezama. Postoje veze koje se mogu imenovati i koje su objekti svesti, ali ljudi takođe mogu imenovati ne samo veze koje imaju, nego i veze kojima su podložni, koje imaju njih, kojih čak ne moraju biti ni svesni. Nekada su ove dve vrste veza u koliziji i kada su jednako moćne one stvaraju sukob protivrečnosti. Sama dinamička ravnoteža je protivrečnost koja održava sebe i u koju smo uhvaćeni, ali i nismo, jer rast i razvoj su procesi koji nam daju prostor da posmatramo samu protivrečnost čim dobijamo priliku da se pomerimo u novi ekvilibrijum ili u epistemološki novi nivo.

Problem transformacije odraslih osoba psihologija razvoja posmatra kao transparentnu mogućnost tvrdeći da svaki odrasli čovek ima u svojoj istoriji izvestan broj preobražaja u razvoju od kojih svaki ima složeniju i više razradenu strukturu. Problem nastaje kada ove strukture treba povući, jer univerzum deluje stvaranjem sve složenijih sposobnosti za odbranu koje nas sve više zavode u uverenje da smo shvatili kakva je stvarnost. Dramatični preobražaji se dešavaju od trenutka rođenja do otprilike dvadeset prvog meseca života. Za nepune dve godine dešava se ogroman preobražaj stanja svesti od neizdiferenciranosti subjekta i objekta do uspostavljanja razlike između ja i ne-ja, koja detetu omogućava da postane član društva. Sledećoj transformaciji, međutim, treba duplo više vremena i svakoj sledećoj takode duplo više. To objašnjava zašto se sa epistemološkom stanovišta lični razvoj usporava sa godinama.

U poslednjih dvadesetak godina razvojna psihologija je pokazala da se preobražaj individualnog identiteta može odvijati u pravcu kvalitativno kompleksnijih struktura na psihološkom, mentalnom i duhovnom planu koje je moguće postići i nakon prvih tridesetak godina života. U adolescenciji i ranoj zrelosti javlja se epistemološki preobražaj kojim u suštini razvijamo kompleksnost na osnovu koje smo u stanju da internalizujemo vrednosti i da se identifikujemo s vrednostima koje nam dolaze iz okruženja. Naravno, u današnjem pluralistikom svetu postoji mogućnost izbora vrednosti s kojima ćemo se identifikovati. Međutim, ova sposobnost odgovara razvojnoj potrebi da postanemo sasvim socijalizovani članovi plemena.

Socijalizacija se tako otkriva kao psihološki proces u kojem mi postajemo više članovi društva zato što društvo više postaje deo nas. Tako se Sopsstvo oseća ispunjenim, povezanim i usklađenim, identifikujući se s onim vrednostima i uverenjima koje ga istovremeno unapređuju i čuvaju njegove veze i odnose s kolektivom, ili kulturom kojoj pripada. Osoba koja je dostigla ovaj nivo trebalo bi na osnovu ove teorije da je u stanju da razmišlja na dugoročniji i apstraktniji način zahvaljujući socijalizovanoj svesti.

Prema Kiganu, uobičajeni preobražaj u periodu između sredine dvadesetih i sredine pedesetih godina, kreće se sve više ka samoodređenju. Ovu vrstu preobražaja ne doživljava svako, ali kada se ona odigrava, to je intenzivno. U današnjem pluralističkom svetu nema je-

dinstvene definicije o tome šta bi trebalo da budemo, ili kako treba da živimo. Život usred rastućeg pluralizma znači da postoje sukobljavajući zahtevi za lojalnošću, vernošću, vremenom, novcem, pažnjom itd. U tom smislu, za moderan život nedovoljna je konstatacija o uticaju okruženja na nas. Mi sami moramo aktivno da određujemo sopstvene prioritete. Pošto smo pozvani da dostignemo unutrašnji autoritet na osnovu kojeg smo u stanju da sami odredimo koje vrednosti imaju prioritet za nas i da u kontekstu odluka šta nam je vrednije odgovorimo na zahteve i očekivanja, ne samo ona koja drugi postavljaju, nego i ona koja postavljamo samima sebi. Utoliko mi nismo samo proizvod svoje kulture, već i stvaraoci realnosti kojoj postajemo verni. Ovaj preobražaj osobe izrazito je snažan, zapravo je to najdramatičniji preobražaj individue i najopštiji preobražaj, mada on nije nužno preobražaj koji interesuje ljude kada tragaju za *višim stanjima svesti*.

Priroda mentalnih zahteva koje moderan život stavlja pred odraslog čoveka, podrazumeva shvatanje kulture kao škole u kojoj svaka odrasla osoba nužno igra svoje različite uloge. Ono što se uvek iznova javlja je zahtev za posebnim poretkom svesti koji je izuzetno složen. Ako treba da prevaziđemo plemenska neprijateljstva i velike lekcije ljudske porodice, onda je sve većem broju ljudi potrebno da razvije ovu samoodređujuću svest. To je, prema Kiganu, način duhovnog napredovanja ljudske vrste.

Takođe postoje i oni koji misleći o svesti, smatraju da je fundamentalni način napretka prelazak na još viši saznanj nivo koji predstavlja preobražaj sopstva. Nažalost, na ovom izuzetno važnom preobražaju radi samo veoma mali procenat ljudi. Podaci govore o tome da većina naprednih, dobro pozicioniranih odraslih osoba ljudske populacije nije došla ni do te samoodređujuće saznanjne faze razvoja svesti. To se shvata kao da im nedostaje kapacitet koji bi omogućio da se nose s današnjim sve ubrzanijim svetom koji od individua traži da upražnjavaju onu vrstu autoriteta koji ljudska bića, tokom istorije, nisu nikada ranije morala da upotrebe.

Zaključak: Globalni procesi i preobražaj identiteta

S obzirom na krizu u kojoj se nalazi savremen svet, koja je indukovana isključivo ljudskim delovanjem, trebalo bi da je široko prepoznata potreba za preobražajem identiteta kao uslov nalaženja rešenja za mnoge usložnjavajuće probleme. Međutim, prema nalazima kognitivne psihologije, za takav preobražaj zainteresovan je veoma mali procenat čovečanstva. To ipak ne treba smatrati obeshrabrujućim jer i tako mali procenat može da bude dovoljan za „kvantni skok“ ka globalnom preobražaju koji se naročito tiče duhovne sfere. Da bi do toga moglo da dođe, neophodno je da se u oblastima institucionalne organizacije društva, naravno i obrazovanja, usklade različiti oblici shvatanja sveta, racionalni i duhovni.

„Ratovi kultura“ koji se dešavaju u svetu predstavljaju za sada glavne prepreke razvoju opšte kulture duhovnosti. Oni su obično rezultat isprovociranih i izmanipulisanih reakcija na globalne društvenopolitičke promene. Njihova negativnost nastaje iz osećanja ugroženosti od nepoznatog koje preti da tradicionalno utvrđene identitete dekonstruiše spolja dovodeći u pitanje čak i fizički opstanak individua i kolektiva. Postojeći uplivi globalizacije intenziviraju negativne reakcije protiv multikulturalizma i različitosti uopšte. Fundamentalizam potiče od ekstremnih oblika netolerantnih i nasilnih grupa čiji su „identiteti“ zatvoreni za inicijative izvan utvrđenih obrazaca, posebno „uvrnutih“ (*queer*) pojedinaca i grupa.

Fobične reakcije usmerene su, međutim, i na različite oblike duhovnih traganja koji se proglašavaju sektaštvom bez obzira na njihove sadržaje. Na taj način se negiraju potencijali koje razlike u sebi sadrže, kao i potencijali za iskustvo „transcendencije“, s obzirom da su druge kulture, ili drugi aspekti kulture, uvek „sa one strane“ našeg načina života. Utoliko susret različitih kultura, kao i različitih osoba, kao vidova različitih „kultura u malom“, može da utiče na uvid da su sve razlike deo identiteta istog jedinstvenog sveta. U razumevanju drugih veoma je važna ova mogućnost izmeštanja svojih unutrašnjih ograničenja i doživljaja da je susret sa drugim moguć, uprkos udaljenosti.

Za one koji nastoje da prevaziđu sopstvena ograničenja postoji sve više uvida da iza kulturnih različitosti postoji opšta ljudska pri-

roda i da univerzalne vrednosti koje se na nju odnose ne treba da budu redukovane na bilo koju posebnu kulturu. Iz raznih razloga i aspekata postaje jasno da svi pripadamo jednom svetu koji je takođe mnogostruk. Iako postoje suprotna stanovišta, koja ističu nemogućnost da se do kraja sazna svet i subjektivnost drugih, među mladima iz svih kulturnih miljea – hrišćanskih, jevrejskih, budističkih ili muslimanskih – postoje stremljenja ka preobražaju koji će moći da transcenduje posebna kulturna ograničenja. Problem je što savremena politička teorija ne razume izvor negativnih reakcija, koje su nekad ekstremno nasilne protiv onih koji su različiti. Zato je uputno mišljenje Tejlora da ekstremistički lideri neće pridobijati glasače ako ih prezru i odbace, nego ako im se obrate na pravi način.

S obzirom da se identitet čoveka u kolektivu uvek ispoljava u nekom spoljašnjem medijumu kulturnih praksi i institucija, dok je transcendencija nevidljivi činilac stvarnosti koji izmiče otelovljenju, postavlja se pitanje mogućnosti njene institucionalizacije. Tejlor je utvrdio da transcendencija izmiče otelovljenju samo u smislu osećanja nepotpunosti sopstvenog dosezanja krajnje stvarnosti, tj. apsoluta, ili Boga, ali to ne znači da treba odustati od svog uzdizanja. Istovremeno, čovek nema načina da uspostavi odnos sa onostranim koji nije na neki način otelovljen. Ljudska potreba za uzdizanjem do onostranog iziskuje transcendenciju. Duhovna hrana će biti različita zavisno od senzibiliteta. Nekoga će ushititi hrišćanstvo, nekog budizam, joga, ili kabala, islam, ili učenja drevnih majna, astrologija, alhemija, neopaganizam ili neko drugo *New Age* izdanje.

To što neko potiče iz druge kulture ne mora da deluje kao prepreka, već može da bude i podsticaj. Ukoliko bi se globalno društvo utemeljilo na slobodi duhovnog izbora (individualnog i kolektivnog), a ne na spoljašnjem nametanju ustanovljenih formi koje se vremenom otuđuju od smisla kojeg pretenduju da suturišu.

Svakako treba redefinisati institucionalizovano znanje koje se prenosi obrazovanjem, a počiva na uverenjima kojima savremena nauka pripisuje samo ograničena važenja ili samo relativna značenja. Do toga ne dolazi usled inercije davno ustrojenih mehanizama funkcionisanja organizacije društva. To što ovi mehanizmi više ne odgovaraju potrebama savremenog stanja, niti omogućavaju rešavanje suštinskih

ljudskih problema, izgleda da ne podrazumeva uputstva za njihov preobražaj. Utvrđeni centri moći i interesi koje bi takav preobražaj mogao da dovede u pitanje, neće se dobrovoljno ukinuti, a oni koji su sa njima u sprezi, uhvaćeni su u njihov sistem pomoću straha. Da bi se pokrenuo duhovni preobražaj potrebno je iskristalisati svest o mogućnostima i načinima delovanja, a za to je potrebna vizija koja podrazumeva uvid i znanje koji još nisu postignuti, ili nema dovoljno ljudi koji bi generisali snagu za delovanje.

Ono što je u ovom radu napisano o identitetu i o različitim pogledima na sopstvo, koji su se odvijali kroz istoriju, bilo je usmereno na otkrivanje postojećih načina razumevanja ljudskog identiteta. Ideja je bila da se time rasvetle i mogući načini razumevanja postojanja, ostvarivanja i preobražavanja, tj. razvoja koji odgovara evoluciji čovečanstva. Zamisao o tome kakva ta evolucija treba da bude, zavisi i od toga šta se smatra njenim dosadašnjim uzroke. Zvanična naučna teorija se priklanja uverenju da su uzroci evolucije nižih vrsta u više zakoni borbe za opstanak, preživljavanje najsposobnijih i prirodna selekcija. Nasuprot tome, istočnjačka učenja, kao što su na primer ona u *Patandali*ju, zastupaju stanovište da se sistem evolucije odvija po principu „ostvarivanja prirode“. Prema ovom pogledu na svet, evolucija se ne odvija kroz borbu sa preprekama koja čak može da spreči usavršavanje. Naime, sa stanovišta celine sveta bila bi problematična evolucija neke vrste koja bi se odvijala na osnovu uništenja hiljada jedinki. Čak i da doprinosi fizičkom napretku, ona bi bila prepreka za duhovni razvoj.

Ukoliko se na nižim nivoima evolucija i odvija na osnovu borbe i prepreka, ne znači da se isto dešava i na višim nivoima evolucije. Naprotiv, zapaženo je da se prepreke „same uklanjaju“ da propuste više nivoje manifestacije. Do toga ne dolazi na osnovu „borbe za opstanak“, nego na osnovu kulture – koncentracije, meditacije i, naročito, uzdržavanja. Otuda, zapadna teorija evolucije nije u skladu sa istočnjačkom mudrošću. Ova mudrost kazuje da ne mogu uspeti pokušaji da se otkloni zlo tako što bi se uništili počinioci. Tako bi se zlo samo uvećalo. Neophodno je, u stvari, da se ljudi uzdržavaju od zlodela na osnovu sopstvenih vrednosti. To odgovara razlikovanju koje je klasična filozofija pravila između autonomnog i heteronomnog morala, koje je odavno zanemareno.

Ovo traganje je pokazalo da ni na individualnom planu, ni na planu kolektiva, nema konačne izvesnosti identiteta, te da je, da bi se ljudi mogli usmeriti ka bilo kom cilju, neophodna vera. Videli smo da je problem saznanja što ne postoji racionalna izvesnost o tome šta je objektivna stvarnost, zbog čega ne možemo znati bilo šta drugo. Mi ne znamo pouzdano da li je empirijsko saznanje izraz materijalnog sveta, niti da li je deduktivno znanje nužno (osim u okviru striktno definisanih aksioma) i ono što je takođe važno, jeste da ni o subjektivnosti Drugog ne možemo znati ništa pouzdano.

Utoliko bi izbacivanje iz nauke metafizičkih sudova kao nenaučnih, koje je pokrenuo Kant (što je kasnije dovelo do naučnog principa opovrgljivosti), moglo da se posmatra obrnuto; moglo bi se, dakle, takođe reći da su svi sudovi u krajnjoj liniji metafizički, u smislu da iza svakog suda, pa i „činjeničkog“, stoji neka metafizička pretpostavka. Kada govorimo o svetu, bitno je, dakle, da budemo svesni u kom metafizičkom okviru stojimo, tj. za koji smo se okvir opredelili. Hofstadter (Douglas Hofstadter) je pokazao da su i nedokazive stvari i istine neophodni elementi ljudske konstrukcije sveta. Čovek ne može izvesno znati sve, ali ipak može da dođe do „izvesnosti“ i znanja, ukoliko uključi i druge aspekte sebe koji nisu isključivo racionalni (Hofstadter 1979).

Povezivanje različitih teorijskih pristupa identitetu individua i kolektiva izvedeno je se na osnovu priča o samosvesnom saznanju istog i različitog, sopstva i drugog kao neizostavnih aspekata čovekovog odnosa prema svetu. Pokazalo se da identitet čoveka, kao pojedinca, uključuje i identitet njegovog okruženja, u koje neposredno spadaju (značajni) Drugi, a posredno kultura koja određuje i odnos prema prirodi. Kulturni identitet pojedinaca i zajednica jeste po definiciji nešto što treba da bude autentično, jer je partikularno ali, s obzirom da čovek ima određene osobine i određene vrednosti koje se mogu smatrati opštjeljudskim i univerzalnim, to je identitet Kulture nešto što bi trebalo da učestvuje u potencijalnom konceptu globalnog preobražaja.

U ovom radu se o smislu globalnog preobražaja nije posebno raspravljalo, ali je takva mogućnost bila prisutna kao diskretna referenca u odnosu na koju su posmatrani metafizički okviri znanja ra-

zličitih pogleda na svet. Mada je inogučé zamisliti različite pravce preobražaja ljudskog (samo) saznanja, u osnovi svakog od njih stoje opredeljenja – izbori koji, svesno ili nesvesno, usmeravaju razvoj događaja. Zbog toga je važno osvestiti veze koje postoje između našeg pogleda i našeg sveta. Ukoliko je pogled na svet materijalistički obojen, onda telos preobražaja čovečanstva predstavlja ideja transhumanizma. Ukoliko je pogled na svet duhovno usmeren, onda on uključuje potrebu za duhovnim preobražajem koji ne znači da bi se odbacio razvoj novih naprednih tehnologija, već da tehnološki napredak nije najvažnija vrednost i svrha.

Kriza antropološkog saznanja povezana je s krizom kultura (etničkih i nacionalnih identiteta), dakle, sa problematikom kolektivnog identiteta. Raspravljali smo o principijelnim problemima odnosa između bića i znanja koji su se u antropologiji ispoljili kroz neminovnost da se prihvati Istost – iako je nije moguće dokazati – da bi se moglo govoriti o razlikama kultura. Tako je potvrđen identitet ljudske vrste kao univerzalni supstrat (supstanca=podloga=podmet=subjekt) (kulturnih) različitosti. Konstatujući da antropologija nije u stanju da pruži odgovore koje su u njoj tražili mnogi koji su želeli da shvate dramatične preobražaje kulture, ekonomije i politike pokrenute u svetu, Markus je kritikovao vezanost antropologa za tradicionalne metode koje centru više ne obezbeđuju „koherentne ideje“ o značenjima i praksama antropologije u savremenom svetu. Njemu, pritom, nije smetala nekonzistentnost samog zahteva za koherencijom. Takođe, kada je predlagao nove metode kojima bi se Drugi mogli određivati „iznutra“ kako bi nametanje spoljašnje kategorizacije bilo izbegnuto, on je prevideo da su neki antropolozi ove metode participativnog istraživanja već koristili.

Za razliku od njega, Argiru glavni problem antropologije nalazi u njenoj samoizolaciji smatrajući da bi je trebalo još više otvoriti prema drugim disciplinama. Zapravo, savremena antropologija je razvila nove oblike proizvodnje i beleženja etnografske građe u domenu sajber prostora, vizuelne antropologije interneta, antropološkog blogovanja i slično. Tu su stečene mnoge prednosti u odnosu na tradicionalnu antropologiju, prvenstveno u pogledu izvora antropološke građe.

Angažovanima u novim vidovima antropološkog rada, radničkom u novom ambijentu, upletenost u duge dijaloge koji dopiru daleko, mnogo dalje od koridora profesionalne discipline, predstavlja zadovoljstvo. Mada je njihov rad uglavnom nepriznat u okvirima institucionalizovane discipline, za utehu je što je rad koji traži prepoznavanje autoriteta samo ograničeno inventivan, te je ono što proizvodi često defanzivno, nesigurno i snishodljivo prema autoritetu. To se vidi iz predugačkih bibliografija, referenci, protivrečnosti i nejasnih delova koji navodno predstavljaju nijanse učenosti.

S druge strane, u antropološkim časopisima obično nema reči o novinama u antropologiji. Nametanje autoriteta disciplini je rutinizovano, jer su i recepcija i recenzija obezbeđene. Tako se iza politike priznanja sakriva diktat autoriteta. Ipak, potencijalno provokativna priroda antropologije uticala je na to da dođe do njenog postepenog iščekivanja kao zasebne discipline. To je slučaj u zemljama periferije, a poznato je da sudbina periferije pokazuje budućnost centra.

Na političkom planu, globalni procesi kontinuirano utiču na „prirodu identiteta“ modernih nacionalnih država koje su, tokom modernizacije, preobrazile etničke tradicionalne kulture, mada su njihovi elementi, zahvaljujući običajima, jezicima i umetnosti, uspeli da se održe do danas. Zavisno od stepena modernizacije, različite kulture zauzele su svoja mesta na svetskoj sceni po sistemu „centar- periferija- margine“. Međutim, kontinuum istorije globalnih procesa čini neminovnim dalji preobražaj identiteta. Iskušenja tog preobražaja stavljaju sada na ispit nacionalne države – nekadašnje stožere modernog identiteta, koji su ranije doveli do preobražaja premodernih kultura objedinjujući ih na osnovu dominantnih kultura. Kada je napredak tehnologije doneo veće mogućnosti ostvarivanja različitosti i ljudskih prava, potisnute različitosti su počele da isplivavaju na površinu boreći se za samoodređenje. U borbu za kolektivna „prava manjina“ uključeni su osim etničkih i zahtevi za rodna prava, koji potiču iz feminizma, kao i zahtevi (tzv. „kvirni“ identiteti) za prava različitih rodnih opredeljenja.

Pitanje je, ipak, šta je sudbina kolektivnih identiteta, s obzirom da autoriteti, poput Markusa, Brubejkera i Kupera, smatraju da su pojmovi „kulture“ i „identiteta“ izgubili svoju analitičku moć zbog

prekomerne upotrebe. Umesto da se u tome potraži potencijal za mnogostruke pristupe kulturi kao i identitetu, sugerise se odustajanje od ovih pojmova. To što izgleda kao da antropologiji preostaje samo da se razveje po drugim oblastima i ukine svoj institucionalni identitet možda znači buđenje iz antropološkog sna, ali i tada bi antropologija mogla da ostane epistemološki ideal kojem je moguće približavati se na osnovu različitih metoda koji se sa različitih strana usmeravaju na rešavanje problema.

Preobražaj kultura tiče se preobražaja modernističke vere u progres koji je doveo do tehnološkog progressa, ali je zbog materijalističke metafizike zastao u otuđenju čoveka od sveta i od samoga sebe. Zato je potrebno da se pre svakog drugog preobražaja, promeni način razumevanja progressa, tako da njegovo značenje sadrži smisao duhovne evolucije čovečanstva do koje dolazi kako progressom individua, tako i kolektiva ljudske vrste. Zato je bitno uspostaviti koordinate novog shvatanja čovekovog identiteta, ne samo kao fizičke i istorijske diskurzivno-narativne pojave, nego i kao fenomena koji uključuje razne personalne i transpersonalne ideje, kao i takvo shvatanje sopstva koje proizlazi iz svesti o duhovnoj inteligenciji i iz nekih duhovnih (i/ili religijskih) učenja fokusiranih na tematiku unutrašnjeg ličnog prosvetljenja. U tom smislu prosvetiteljski pogled epohe modernosti stoji na pragu preobražaja koji uključuje prosvetljenje – u smislu prepoznavanja identiteta kao istine Jednog-Istog koje obuhvata i integriše različitosti.

U cilju rasvetljavanja rečenog treba razmotriti sledeće pitanje:

„Da li je moguće konceptualizovati jedinstveni subjekt koji ne bi bio totalizujući, subjekt jedinstva koji bi bio auto-transformativan, identitetski pokretljiv, jednom rečju – mnoštven, a ipak imanentno jedinstven?“ (Kolozova 2003).

Dominacija poststrukturalističkog diskursa koji odbacuje svaku poziciju različitu od dekonstruktivističke pozicije nejedinstvenog subjekta, navodi na isticanje neminovne dualnosti mišljenja koja se u slučaju poststrukturalističke konceptualizacije očituje njenom „postmetafizičkom pozicijom“ koja nužno proizvodi *opoziciju* proglašava-

vajući je po definiciji metafizičkom i, kao takvu, je odbacujući. Međutim, problem koji Koložova uvida, upravo je u „automatskoj i po definiciji“ logici, prema kojoj se misao autopozicionira tako da „dihotomija isključivo metafizičke i ne-metafizičke mogućnosti mišljenja subjekta stvara začarani krug obostranog proizvođenja svog drugog“ (Ibid.: 50). Identifikacija *pars pro toto* „jedinstva“ sa „totalitetom“ i „isključivošću“, koja u stvari predstavlja pogrešnu identifikaciju, „pojavljuje se kao pravilo u formi totaliteta koncepta koji u potpunosti dugujemo deridijanskoj dekonstrukciji koja sama odbija da svaku dekonstrukciju (Ibid.: 53).

Identifikovanje Jednog sa negativnim konotacijama totalitarne univerzalizacije i individualističkom autonomijom modernističke isključivosti Drugog, omogućilo je poststrukturalističkom diskursu da, sa celim post i anti-metafizičkim nasleđem, degradira i prećutno moralno osudi pogled iz perspektive Jednog i univerzalnosti. Otuda nije slučajno što se, kako kaže Koložova, „čini“ da postoji „implicitna auto-cenzura u odnosu na pojam/ime Jednog“. „Dakle, legitimnost mesta ‘Jednog’ unutar lanca označavanja i/ili diskurzivnog, ili radije imena – ili jednostavno ‘reči’ – Jedno unutar savremenog političko-teorijskog jezika, je nešto što je potrebno povratiti“ (Ibid).

Okoštavanje feminističke kritike „pozicije jedinstvenog subjekta“, koja proizvodi sopstvenu opoziciju konstruisanjem *a priori* fiksiranog drugog, učinilo je nju samu problematičnom. Isključivanje jedinstva subjekta na osnovu redukcionističke identifikacije predikata (koji poststrukturalistički zamenjuje „koherentan“, „jedinstven i „stabilan“ identitet – „nejedinstvenim“, „nestabilnim“ i „nekoherentnim pozicioniranjem u diskursu“), služi potvrđivanju principa nejedinstvenosti subjekta. Džudit Butler je u tome išla do kraja nastojeći da iz diskursa isključi svaku mogućnost „ja“ koje bi moglo da spoji subjekt u jedinstvo. Za nju je „ja“ samo društvena kategorija, povezana sa strahom od „smrti“ koju ona smatra za strah od društvene transformacije. Međutim, strah od „jedinstva“, kao što je pokazala Koložova, nastaje usled njegove brzoplete identifikacije sa „dominacijom“ i „reprezijom“ koja od jedinstva pravi „tabu“ koji sprečava uspostavljanje identiteta osobe.

S druge strane, „ujedinjujući procesi“ koji „drže subjekt na okupu“ ne umanjuju „unutrašnje kontradikcije“ koje mogu da budu „konstitutivni elementi subjekta“ i da počivaju na kretanju Nesvesnog, koje „ukida stabilnost jedinstvenog subjekta“ (Braidotti 2002: 39). Samo poststrukturalistički pogled na svet čini da se ti „ujedinjujući procesi“ smatraju ontološki nižim oblicima načelno nejedinstvenog subjekta. Prema poststrukturalističkom pogledu na svet, to znači da se mogućnost jedinstva identiteta, ukoliko se uopšte priznaje, svodi na epistemološki momenat koegzistencije sa obuhvatnijim nejedinstvom. Takav pogled na svet neminovno iziskuje dihotomiju čije prevazilaženje podrazumeva jedinstvo Jednog koje je „transcendentalni minimum“ realnosti (Laruelle 1989: 42). Nedihotomnu poziciju je, dakle, moguće konstituisati samo pretpostavljajući Jedno koje nije isključujuće i koje je zamislivo kao slobodno od svih redukujućih odnosa.

Ideju jedinstvenosti sopstva moguće je posmatrati u odnosu na identitet individue – s jedne strane, nasuprot isključujućem konceptu nejedinstvenosti sopstva, tj. mnoštva različitih nepovezivih „ja“, a s druge strane, nasuprot konceptu odvojene i izolovane individue. Poznata metafora o individui kao zasebnom ostrvu, kada se pogleda u dubinu, pokazuje da su ostrva, koja na površini izgledaju odvojeno, u stvari dubinski povezana. To je ideja koja povezuje istočnjačka učenja i fundamentalne naučne teorije. Ona ukazuje na opštu povezanost sveta na kvantnom nivou stvarnosti. Prema toj ideji, mi smo samo na površini izolovana „ega“, kao što je pisao Vots. A kada izolovani ego teži da prisvoji ukupno iskustvo osobe, on stvara negativan čvor. Da bi se iz toga izašlo potrebno je svesno „pomeriti svoje ja“, ali nas upetljanošću sprečava u osveščivanju ega s kojim se identifikujemo pružajući na taj način otpor svesnom životu, o čemu metaforično priča mit o Tanatosu.

Ideja da treba „pomeriti svoje ja“ radi „povezivanja sa Sobom“ postoji u budizmu gde se smatra (duhovnim) buđenjem. To je „prosvetljenje“ koje zahteva povezivanje trenutaka svesnosti. To je nalaženje svog pravog identiteta koji podrazumeva prihvatanje odgovornosti za izbor sopstvene „pozicije svesti“. Tek kada smo na nivou celine Jednog, možemo da ostvarimo pravu brigu o Sebi, o svom višem „Ja“.

Kada se lično iskustvo stavi u ovaj uzvišeni kontekst smanjuje se prostor za mračnu stranu ljudske prirode, stranu identifikacija i zavisnosti. Pojavljuje se njena svetla strana zahvaljujući kojoj se uzdizemo iznad ponora Nesvesnog. Budizam uči da se uzdizanjem svesti smanjuje patnja. Ako shvatimo da je u nama uzrok svega što nam se dešava, drugi nas više neće ugrožavati. Ono što mislimo to i jesmo, iako to ne mora da znači da stvarno postojimo. Pogrešno mišljenje ima za posledicu pogrešna dešavanja. Način mišljenja povlači način ponašanja, a ponašanje je jedini pokazatelj preobražaja. Prosvetljenje ne znači gubljenje sebe, mada je utišavanje misli (ega) obično neophodno da bi se postigla mentalna praznina. No, pored praznine uma potrebno je otvoriti se za to da budemo Jedno-Isto sa Bogom.

Bitno je kako posmatramo svet i s kakvim mislima hranimo um. Ukoliko odustanemo od ideje smisla i svrhe života, suočićemo se sa osećajem praznine. Prazninu u nama takođe stvara i prepuštanje želji koja je kao takva po definiciji nezadovoljiva jer kada se zadovolji, ukida sebe. S druge strane, stvaralački angažman, posvećen rad i usklađeni odnosi sa drugima spadaju u funkciju pozitivnog ega, a jasno je da ego ima i pozitivnu funkciju u objektivaciji sveta. Jeste da na osnovu ega sve informacije o svetu bivaju izdvojene u odvojene pakete, tako da na osnovu tako izdvojenog sveta i sami bivamo izdvojeni. Doduše, bez objektivacije i odvajanja mislioca od predmeta, mogao bi da nastane takav problem identiteta koji bi značio i problem opstanaka, jer, kako je istakao Denet, potpuno identifikovanje sa okruženjem može da znači (fizičko) nestajanje.

Ostaje pitanje koliko je to bitno za višu svesnost, za koju neki teoretičari tvrde da ona ne prebiva u našem mozgu, ili da nije na njege ograničena. To se svakako odnosi na hologramsku teoriju svesti i mozga neuropsihologa Karla Pribrama, koji je pravila kvantne fizike pripisao neurološkim i psihološkim procesima. Ova pravila se odnose i na iskustva koja se u vannaučnim krugovima smatraju „duhovnim“. Toga su bili svesni tvorci kvantne mehanike – Bor (Bohr) je koristio *yin* i *yang* simbole iz drevne kineske *Knjige promene (Ji Ding) (The I Ching or the Book of Changes 1950)*, Šredinger (Shroedinger) se bavio filozofijom *Upanišada*. O tome je pisao Kapra (Fritjof Capra) u knjizi *Tao fizike*. Hologramsku paradigmu kao model za objašnjenje

univerzuma predložio je fizičar Bom (David Bohm), a u nju se uklapaju i drugi naučnici. U oblasti biologije Talbot (Michael Talbot) je predložio hipotezu *morfo-genetskog polja*, a Mektagart (Lynn McTaggart) koncepta polja tumači sveopštu povezanost stvari, bića i događaja i dovodi ih u odnos sa ljudskim zdravljem (McTaggart 2002). Nova nauka se u tom smislu povezuje sa učenjima koja istražuju mistične mogućnosti „vančulnog“ iskustva.

U stvari, nije zaista reč o „novoj svesti“, jer svest je takođe drevna, ali ona je sada globalno prisutna kroz prizmu zapadne civilizacije. Ona je omogućila da globalna međupovezanost postane i fizički očigledna na osnovu nauke i tehnologije koje su stekle mogućnost da budu sredstva globalnih preobražaja. U tome se nalaze opasnosti i nade, jer dominantno materijalistička orijentacija tehnološke kulture nije donela samo pogodnosti civilizacije, već i uništavajuće posledice po prirodu i drevne načine života i znanja koji su veoma značajni upravo zbog svoje dugotrajnosti. Utoliko je važnije da ovaj potencijal ne ostane na nivou kolektivnog nesvesnog, podložan zloupotrebi, nego da ljudi počnu da ga koriste svesno. Tome posebno doprinose viši koncepti života koji govore o svesti o Jedinstvenom telu „univerzalnog čoveka“, kao i o „živom biću planete Gee“. Govori se o tome da osvešćivanje toga više nije samo pitanje ličnog prosvetljenja, nego postaje suština mogućnosti globalnog preživljavanja.

Problem je što šira javnost funkcioniše na osnovu pogrešne ideje o nauci i pogrešne predstave o sebi, o svom identitetu i o svom mestu na Zemlji. Većina ljudi funkcioniše na osnovu pogrešne slike o svetu. Čelijski biolog, Brus Lipton (Bruce H. Lipton), tvrdi da ova slika sveta korespondira ideji da su geni programirani osobinama živog organizma, ali da je iz toga izveden pogrešan zaključak da geni kontrolišu osobine čoveka. Lipton tvrdi da to nije tačno premda su geni zaista povezani sa osobinama ali to ne znači da ih kontrolišu. Kontrola nije u genima, tvrdi Lipton, nego u ljudskoj svesti i volji.

Ipak, postoji generalni konsenzus da se mehanistički pogled na svet i dalje prenosi obrazovanjem, iako naučnici već decenijama znaju da svet nije ustrojen tako, ali naučnici čine samo veoma mali procenat čovečanstva. Najveći deo, međutim, nije svestan saznanja nove nauke i funkcioniše prema mehanističkom shvatanju sveta i uverenju koje je, u stvari, destruktivno. To mehanističko stanovište stoji

iza ideologije transhumanizma i tehnologije koju promovišu korporacije čiji opstanak zavisi od toga šta ljudi veruju. Oni smatraju da im nije u interesu da saznanja nove nauke postanu deo opšte svesti, jer se plaše da će izgubiti postojeću moć kada ljudi promene uverenja. Odgovara im da ljudi veruju da su biohemijski roboti, tj. mašine i da svaki poremećaj posmatraju kao biohemijsku neravnotežu na koju se može uticati biohemijskim putem, jer to donosi prihode industriji lekova (droga). Tome bi bio kraj kada bi ljudi prestali da vide sebe kao mašine, koje ne mogu imati kontrolu nad sobom i kada bi počeli da veruju da sami sebi mogu da pomognu, kao što smatra nova nauka.

Lipton tvrdi da ljudi treba da shvate da biologija počiva na verovanju u tom smislu da ono u šta veruju postaje osnova njihovog funkcionisanja. Zato je potrebno da ljudi shvate ko su i prestanu da sabotiraju sebe. Dakle, putem samosaznanja ljudi mogu da promene svoja samoograničavajuća i samoponištavajuća verovanja da su biohemijske mašine usvajajući nova verovanja koja je nauka već usvojila, samo što novi pogled na svet i novi sistem verovanja nije dat na uvid javnosti u dovoljnoj meri. Kada ljudi promene svoj pogled na svet, biće omogućen preobražaj i miroljubivo globalno ujedinjenje.

Do tada će biti potrebno da se prevaziđu prepreke koje nesvesno (i svesno) sugerišu uverenje da ljudi nisu odgovorni za svoje probleme. Kada se osećaju kao žrtve nemoćne da rešavaju probleme, ljudi se okreću autoritetima izvan sebe. Vaspitanjem i obrazovanjem ljudi se „programiraju“ da misle kako im se problemi prosto dešavaju i da oni nisu odgovorni za njih. U neku ruku je zaista tako, jer kada ne znaju istinu, ljudi ne mogu biti odgovorni, a nije im dato da znaju, tj. nije im dato pravo obrazovanje na osnovu kojeg bi mogli drugačije da se postave.

Sva dešavanja iz oblasti „graničnih područja“ nauke zasni-
vaju se na ljudskom verovanju. To se uklapa u teoriju nove fizike, a kvantna fizika je najviše proveravana naučna teorija od svih. Prema njenom fundamentalnom verovanju, to da li je svetlost talasna ili čestična, zavisi upravo od posmatrača. S obzirom da je biologija zasnovana na fizici, samim tim to važi i za nju, kao i za ostale nivoe stvarnosti. Fizika označava mehanizam uzroka i posledica, a prema kvantnoj fizici uzrok je u posmatraču koji svojim posmatranjem stvara stvarnost. Svako od nas je posmatrač sveta i svako učestvuje u načinu

na koji se svet odvija i šta se dešava u njemu. Zato treba shvatiti da ljudi nisu žrtve osuđene na pasivno posmatranje onoga što se dešava nezavisno od njih, već učesnici koji doprinose tome šta jeste. Čovek je dakle sastvaralac sveta. U tom smislu nova nauka potvrđuje principe premodernih kultura čiji su magijski obredi služili stvaranju, odnosno preobražavanju stvarnosti.

Savremena nauka munjevito napreduje, samo je pitanje koje izbore će ljudi učiniti pri njenoj primeni. Kultivisanje stem ćelija, koje je svojevremeno činio Lipton, pokazalo je da se one, iako genetski identične, razvijaju u različite tipove ćelija, zavisno od okruženja. Na osnovu toga Lipton smatra da okruženje kontroliše gene. Zato je novo polje nauke nazvano epigenetika (epi = iznad). Geni su potencijali, obrasci, matrice genetski istih stem ćelija i moguće je stvoriti hiljade varijacija, potencijala koji se mogu razviti u svim mogućim pravcima. Međutim, njihovim razvojem upravlja epigenetska selekcija; dakle, ne sami geni, već nešto iznad gena, a to je postojeće okruženje, na koje može uticati um svesnog čoveka.

Poznato je da sve ćelije u nama, koje se menjaju, čine to zahvaljujući stem ćelijama. One omogućuju da kod nekih ljudi dođe do povlačenja bolesti, dok kod drugih bolest nastavlja da se razvija i da uništava organizam kao celinu. Ukoliko to zavisi od opažanja ljudskog uma, onda problem može da bude u tome što je nešto pogrešno naučeno u vreme dok je učeno. Um se, naume, programira verovanjem. Na primer, ako smo naučili da verujemo da ne možemo da se iscelimo, onda to zaista i ne možemo, jer „program uma“ stvara našu stvarnost. Verovanje je program uma kojem odgovara naša biološka priroda. Ukoliko biološka priroda omogućava um čiji program stvara našu stvarnost, funkcija uma je da stvori program – kroz biologiju koja će uspostaviti verovanje. Psihologija je pokazala da samo ukoliko čovek zaista veruje da je moćan, njegov um mu dopušta da to i bude, dok ako sebe doživljava kao žrtvu, onda mu um ne može dozvoliti da bude moćan, jer bi to bilo suprotno njegovom verovanju. Postajemo dakle ono što verujemo da ćemo postati.

Treba ipak imati u vidu da postoje dva međusobno različita uma – jedan je svestan um ličnosti, dok je drugi podsvesni um koji je programiran i zna da bude veoma moćan. Od najranijeg uzrasta podsvesni um usvaja programe pod uticajem drugih iz naše okoline – po-

rodice i šire zajednice. Posledica toga je da mi tako malo upravljamo svojim životima i da svakodnevno funkcionišemo samo na osnovu 5 procenata svesnog, a 95 procenata podsvesnog uma. Zato je potrebno da otkrijemo programe koji podržavaju naš pravi identitet, ono što smo u stvari, i što zapravo hoćemo, a da izbrišemo negativne programe nesvesnog koji nam se nameću.

Ovo stanovište kojem se približila nauka podseća na misticiizam i u skladu je sa dešardenovskim konceptom „noosfere“ koji počiva na uverenju da ljudska duhovna aktivnost može da preobrazi planetu. Noosfera predstavlja jedinstven prostor altruističkog okruženja, univerzalnu ljubav koja je neophodna da bi opstao svet. Ukoliko je sve nastalo od Jedne čestice koja je postojala pre trenutka Velikog praska, onda to znači da informaciono polje svake čestice korespondira energiji Stvaranja koja nosi potencijal celokupne evolucije u svakoj čestici sveta. Doživljaj toga je izraz više svesti koja zna da je za samoostvarenje neophodno otvaranje za ostvarivanje drugih.

Utuda metafora ćelijske biologije shvata svest kao imunosistem čovečanstva. Međutim, ne treba dozvoliti da nas zavara sopstvena pamet, nego se treba otvoriti za globalnu mudrost (koja je zapisana u svakoj čestici i u svakoj ćeliji organizma) od koje u suštini zavisi i naš opstanak. Tako se može shvatiti da bogatstvo mudrosti postoji širom planete i da sve duhovne tradicije sadrže univerzalne principe koji su potencijalno prisutni u svim ljudima.

Suvišno je reći da treba pronaći i uspostaviti principe održivog života ukoliko ovaj svet treba da izađe iz globalne krize i da opstane. U suprotnom, ni beskrajno bogatstvo ove planete nije dovoljno da savlada glupost. Rapidno uništavanje biosfere isključivo je posledica ljudskog ponašanja. Uništavajući okeane, zemlju, vazduh, ljudi uništavaju biosferu, a s njom i celokupnu matricu života na planeti. Trebalo bi da je postalo jasno da smo i ekološki i kolektivno došli do tačke u kojoj je preobražaj neminovan i da suočeni sa globalnom ekološkom krizom u koju srlja čovečanstvo nužno moramo početi da razmišljamo drugačije. Utoliko je vreme da se povežu stvari i da se shvati da je sopstveni preobražaj nezaobilazan deo preobražaja sveta, a naše biće (telesno, duševno i duhovno) može da prožima inteligencija koja je univerzalna, samo ako utišamo svoj negativni ego da bismo čuli Sebe koje poznaje smisao i svrhu preobražaja.

LITERATURA

- Adolphs, Ralph (1999), „Social cognition and the human brain“, *Trends Cogn Sci*, 3: 469–479.
- Adolphs, Ralph (2003), „Cognitive neuroscience of human social behaviour“, *Nature Reviews Neuroscience* 4: 165–178.
- Adorno, Theodor (1978), *Žargon autentičnosti*, Beograd: Nolit.
- Allport, Gordon W. (1961), *Pattern and growth in personality*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Althusser, Louis (1991), „On Marx and Freud“, *Rethinking Marxism* 4 (1): 17–30.
- Anders, Ginter (1985), *Zastarelost čoveka. O razaranju života u doba treće industrijske revolucije*, Beograd: Nolit.
- Argyrou, Vassos (1996), „Is ‚Closer and closer‘ ever close enough? De-reification, Diacritical Power, and the Specter of Evolutionism“, *Anthropological Quarterly* 69: 206–219.
- Argyrou, Vassos (1999), „Sameness and the Ethnological Will to Meaning“, *Current Anthropology* 40: 29–41.
- Argyrou, Vassos (2002), *Anthropology and the Will to Meaning: A Postcolonial Critique*, London: Pluto Press.
- Aristotel (1980), *Nikomahova etika*, Beograd: BIGZ.
- Aristotel (2009), *Metafizika*, Beograd: Paideia.
- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Baba, Homi (2004), *Smeštanje kulture*, Beograd: Beogradski krug.
- Babeci, Adriana (2004), „Srednja Evropa i krhki identiteti. Identitet i kriza u Srednjoj Evropi“, *Habitus* 9–10: 85–102.
- Bakhurst, David & Christine Sypnowich (eds.) (1995), *The Social Self*, Thousand Oaks, CA: Sage.

- Barker, Stephen (ed.) (1996), *Signs of Change. Premodern-Modern-Postmodern*, SUNY Press.
- Barkli, Džordž (1977), *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, Beograd: BIGZ.
- Barthes, Roland (1972), „The imagination of the sign“, in: *Critical Essays*, Evanston III: Northwestern University Press, pp. 205–212.
- Barthes, Roland (1977), *Image, Music, Text*, London: Fontana.
- Bateson, Gregory (1969), „Svijesni cilj nasuprot prirodi“, u: David Cooper (ur.), *Dijalektika oslobođenja*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 43–64.
- Batler, Džudit (2002), *Tela koja nešto znače*, Beograd: Samizdat.
- Batler, Džudit (2000), *Nevolje s rodom. Feminizam i subverzija identiteta*, Zagreb: Ženska infoteka.
- Baudrillard, Jean (1993), *Symbolic Exchange and Death*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Baudrillard, Jean (1996), *The System of Objects*, London: Verso (Baudrillard, Jean (1968), *Le système des objets*, Paris: Gallimard).
- Bodrijar, Žan (1991), *Simulakrum i simulacija*, Novi Sad: Svetovi.
- Bauman, Zigmunt (1984), *Kultura i društvo*, Beograd: Prosveta.
- Beiner, Ronald (1997), *Philosophy in the Time of Lost Spirit. Essays on Contemporary Theory*, Toronto: University of Toronto Press.
- Benjamin, Walter (1969), *Illuminations*, New York: Schocken.
- Bernstein, Richard J. (1992), *The New Constelation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Berry, John W. (1983), „The sociogenesis of social sciences: An analysis of the cultural relativity of social psychology“, in: Bruce Bain (ed.) *The sociogenesis of language and human conduct*, New York: Plenum Press, pp. 449–454.

- Black, Max (1986), *Metafora, figure i značenja*, Beograd: Prosveta.
- Bober, Wojciech Jerzy (1991), „Californians in Search of a New World-View“, *Dialogue and Humanism* 1 (2): 167–172.
- Boer, Roland (2008), *Kao da kucam na rajska vrata*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Bohm, David (1983), *Wholeness and the Implicate Order*, London: Ark.
- Bohm, David (1990), *On Dialogue*, London and New York: Routledge.
- Bošković, Aleksandar (ur.) (2000), *Critical Art Ensemble. Digitalni partizani*, Beograd: Centar za savremenu umetnost.
- Bottici, Chiara & Benoît Challand (2006), „Rethinking Political Myth. The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy“, *European Journal of Social Theory* 9 (3): 315–336.
- Bourguignon, Erika (1973), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus: Ohio State University Press.
- Braidotti, Rosi (2002), *Metamorphoses: Towards a Material Theory of Becoming*, Cambridge: Polity Press.
- Brubaker, Rogers & Frederick Cooper (2000), „Beyond Identity“ *Theory & Society* 29 (1): 1–47.
- Bruner, Jerome (1991), „The narrative Construction of reality“, *Critical Inquiry* 18: 1–21.
- Brockman, John (1999), „Philosophy in the Flash: A talk With George Lakoff“, *The Third Culture, Edge*, internet izdanje: <http://www.edge.org/> (pristupljeno 14. marta 2006).
- Brook, A. (1994), *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brothers, Leslie (1997), *Friday's Footprint: How Society Shapes the Human Mind*, New York: Oxford University Press.
- Bugarski, Ranko (1983), *Lingvistika o čoveku*, Beograd: XX vek, Prosveta.

Burgess, J. Peter (2002), „What's So European About the European Union?: Legitimacy Between Institution and Identity“, *European Journal of Social Theory* 5 (4): 467–481.

Campbell, Joseph (1968), *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton: Princeton University Press.

Capra, Fritjof (1989), *Tao fizike. Istraživanje paralela između savremene fizike i istočnjačkog misticizma*, Beograd: Opus.

Carr, David (1999), *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, New York & Oxford: Oxford University Press.

Carr, David & Canhui Zhang (2004), *Space, Time, and Culture*, New York: Springer.

Carter, Rita (1998), *Mapping the Mind*, London: Weidenfeld and Nicholson.

Castells, Manuel (2004), *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Volume II: *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell Publishing.

Chomsky, Noam (1972), *Gramatika i um*, Beograd: Nolit.

Churchland, Paul M. (1995), *The Engine Reason, the Seat of the Soul*, Cambridge, MA: MIT Press.

Clifford, James & George Marcus (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.

Clifford, James (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge: Harvard University Press.

Clifford, James (1997), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Harvard University Press.

Cooley, Charles Horton (1902), *Human nature and the social order*, New York: Charles Scribner's and Sons.

Cooper, David (ur.) (1969), *Dijalektika oslobođenja*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Crisp, Richard J. & Rhiannon N. Turner (2007), *Essential Social Psychology*, London: Sage Publications.

Crump, Thomas (1990), *Anthropology of Numbers*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ćopić, Hana (2008), „Jezik i Žene“, u: Adriana Zaharijević (ur), *Neko je rekao feminizam? Kako je feminizam uticao na žene XXI veka*, Beograd: Rekonstrukcija Ženski fond.

Daglas, Meri (2001), Čisto i opasno. Analiza pojmova prljavštine i tabua, Beograd: XX vek.

Daglas Meri (2001), *Kako institucije misle*, Beograd: Samizdat B92.

Douglas, Mary (1973), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London: Pelican Books.

Damasio, Antonio R. (1994), *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, London: MacMillan.

Dancing Feather, Fran & Rita Robinson (2003), *Exploring Native American Wisdom*, Franklin Lakes, NJ: The Career Press.

Danzinger, Kurt (1990), *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Dekart, Rene (1951), *Rasprava o metodi. Osnovi filozofije*, Zagreb: Matica Hrvatska.

Dekart, Rene (1997), *Meditacije o prvoj filozofiji*, Beograd: Plato.

Delanty, Gerard (1995), *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, London: Macmillan.

Delruelle, Edouard (2004), *Metamorphoses du sujet. L'ethique philosophique de Socrate a Foucault*, Bruxelles: De Boeck & Larcier.

Dennett, Daniel C. (1988), „Why we are All Novelists“, *Times Literary Supplement*, Sept. pp. 16–22

Dennett, Daniel C. (1991), "The Origins of Selves", in: Daniel Kolak & Raymond Martin (eds.) *Self & Identity: Contemporary Philosophical Issues*, New York: Macmillan, pp 356–364.

Dennett, Daniel C. (1996), *Kinds of Minds*, New York: Basic Books.

Deleuze, Jacques (1966), "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", in: R. Rylance (ed.) *Debating Texts: Theory and Method*, Milton Keynes: Open University Press, pp. 123–136.

Deleuze, Jacques (1981), *Dissemination*, Chicago: Chicago University Press.

Deleuze, Žak (2005), "Fragmenti. Dar za tajnu", u: Petar Bojanić (ur.), *Glas i pismo. Žak Deleuze u odjecima*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Dinerstein, Doroti (2000), *Sirena i Minotaur – Odnosi među polovima i ljudska nelagodnost*, Beograd: Feministička 94.

Dilthey, Wilhelm (1980), *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd: BIGZ.

Dirkema, Emil (1982), *Elementarni oblici religijskog života. Totemistički život u Australiji*, Beograd: Prosveta.

Dirkema, Emil (2007), *Društvo je čoveku bog*, Beograd: Institut za sociološka istraživanja, Filozofski fakultet.

Djurić, Jelena (2004), "The Hope for Philosophy in the Global Age", in: A. Blasko & P. Makariev (eds.) *Diversity and Dialogue. Culture and Values in the Age of Globalization*, Sofia: Minerva, pp.181–191.

Đurić, Jelena (1999), "U potrazi za identitetom", *Filozofija i društvo* XVI: 47–59.

Đurić, Jelena (2006), "Strana lica, strana naličja: onostranost i stvarnost savremenog čoveka", u: Biljana Čubrović & Mirjana Daničić (ur.), *Lice u jeziku, književnosti i kulturi*, Beograd: Philologia. 47–56

Džejms, Vilijem (1991), *Pragmatizam*, Beograd: Dereta.

Džejmson, Fredrik (1984), *Političko nesvesno. Pripovedanje kao društveno-simbolični čin*, Beograd: Rad.

Džouns, Stiven (ur.) (2001), *Virtuelna kultura. Identitet i komunikacija u kiber društvu*, Beograd: Biblioteka XX vek.

Edge, Hoyt L. (2002), „Dualism and the Self: A Cross-Cultural Perspective“, in: Fiona Steinkamp (ed.) *Parapsychology, Philosophy, and the Mind*, Jefferson, NC: MacFarland & Company, pp. 33–56.

Eliade, Mircea (1959), *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harcourt, Brace.

Evans-Pritchard, Edward E. (1965), *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press.

Evans-Pritchard, Edward E. (1976), *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, New York: Oxford University Press.

Edwards, Paul (ed.) (1972), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. Three, New York & London: Macmillan & The Free Press.

Eisler, Riane (1987), *The Chalice and the Blade*, New York: Harper & Row.

Eisler, Riane (2000), *The Power of Partnership*, Novato, California: New World Library.

Elliott, A. (ed.) (1999), *The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory*, Oxford: Blackwell.

Featherstone, Mike (ed.) (1992), *Cultural Theory and Cultural Change*, London: Sage Publications.

Ferguson, Marilyn (1987), *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, Los Angeles: Tarcher.

Ferguson, Russel, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha & Cornel West (eds.) (1990), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge: The MIT Press.

Feynman, Richard (1986), *Osobitosti fizikalnih zakona*, Zagreb: Školska knjiga.

Fichte, Johann Gottlieb (1974), *Osnovi cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Zagreb: Naprijed.

- Finkelkrot, Alen (1993), *Poraz mišljenja*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Fontana, David, Ingrid Slack & Martin Treacy (eds.) (2005), *Transpersonal Psychology: Meaning and Developments, Transpersonal Psychology Review Special Issue*. Leicester: British Psychological Society.
- Foucault, Michel (1970), *The order of things: An archaeology of the human sciences*, New York: Vintage.
- Foucault, Michael (1963), „Le Langage a l'infini“, *Tel quel* 15: 44–53.
- Foucault, Michael (1984), „Nietzsche, genealogy, history“, in: Rabinow, Paul (ed.) *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, pp. 76–100.
- Foucault, Michael (1986), *The History of Sexuality (3): The Care of the Self*, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michael (1987), *The Use of Pleasure*, Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michael (1988), „Politics, Philosophy, Culture“, in: Lawrence D. Kritzman (ed.) *Michael Foucault Interviews and Other Writings, 1977–1984*, New York: Routledge.
- Fuko, Mišel (1971), *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel (1997), *Nadzirati i kažnjavati. Rođenje zatvora*. Beograd: Prosveta.
- Fuko, Mišel (1998), *Arheologija znanja*, Beograd: Plato (Foucault, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard).
- Fuko, Mišel (2007), *Poredak diskursa*, Loznica: Karpos Books.
- Fraj, Nortrop (1985), *Veliki kod(eks): Biblija i književnost*, Beograd: Prosveta.
- Freud, Sigmund (1949), *The Ego and the Id*, London: The Hogarth Press.

Freud, Sigmund (1986), *Ja i Ono. Budućnost jedne iluzije*. Zagreb: Bibiloteka Psiha.

Frojd, Sigmund (1969), *Uvod u psihoanalizu*, Novi Sad: Matica srpska.

Frojd, Sigmund (1988), *Nelagodnost u kulturi*, Beograd: Rad.

Frojd, Sigmund (1996), *Psihopatologija svakodnevnog života*, Beograd: Matica srpska.

Friedman, Jonathan (1994), *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage publications.

Frith, C. D. & U. Frith (2007), „Social cognition in humans“, *Current Biology* 17 (16): 724–732.

Friedman, Johnatan (1994), *Cultural identity and global process*, New Delhi, London: Sage Publications, Thousand Oaks.

Fromm, Erich (1984), *Bekstvo od slobode*, Beograd: Nolit.

Gallagher, Shaun & Andrew Meltzoff (1996), „The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies“, *Philosophical Psychology* 9: 211–236.

Gallagher, Shaun & Jonathan Shear (eds.) (1999), *Models of the Self*, Exeter: Imprint Academic.

Gallagher, Shaun (2000), „Ways of Knowing the Self and the Other“, *Arobase: Journal des lettres et sciences humaines* 4 (3): 1–24.

Landa, Garcia, Jose Angel & Susana Onega (eds.) (1996), *Narratology: An Introduction*, London and New York: Longman.

Gardner, Howard (1985), *The Mind's New Science. A History of Cognitive Revolution*, New York: Basic Books.

Gare, Arran (2007), „The primordial roles of stories in human self creation“, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 3 (1): 93–114.

Geertz, Cliford (1983), *Local Knowledge*, New York: Basic Books.

Gerc, Kliford (1998), *Tumačenje kultura I–II*, Beograd: Biblioteka XX vek.

Gelner, Ernest (1997), *Nacije i nacionalizam*, Novi Sad: Matica srpska.

Gidens, Anthony (1991), *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.

Gidens, Entoni (1998), *Posledice modernosti*, Beograd: Filip Višnjić.

Gije, Etjen & Kristina Ardi (1991), *Alhemija života. Biologija i tradicija*, Beograd: Nolit.

Glaserfeld, Ernst von (1970), „Cybernetics, Experience and the Concept of Self“, internet izdanje: <http://www.oikos.org/vonen.htm> (pristupljeno 17. januara 2005).

Gluckman, M. (1949), *Malinowski's Sociological Theories*, Oxford: Oxford University Press.

Glover, Jonathan (1991), *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, London: Penguin Books.

Goddard, Victoria A., Josph R. Llobren & Cris Shore (eds.) (1994), *The Anthropology of Europe: Identification and Boundaries in Conflict*. Oxford: Berg.

Goffman, Erving (1969), *Strategic Interaction*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Golubović, Zagorka (2006), *Čovek i njegov svet u antropološkoj perspektivi*, Beograd: Plato.

Golubović, Zagorka (1999), *Ja i Drugi. Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Beograd: Republika.

Goodman, Felicitas D. (1992), *Ecstasy, Ritual and Alternative Reality. Religion in a Pluralistic World*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Gover, Mark R. & James Gavelek (1996), *Persons and Selves: The dialectics of Identity*, Michigan: Michigan State University.

Graff, W. D. & Maier, R. (eds.) (1994), *Sociogenesis reexamined*, New York: Springer.

Graham, Keith (2001), „The Moral Significance of Collective Entities“, *Inquiry* 44: 21–42.

Gray, Chris Hables (2001), *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age*, New York: Routledge.

Greenfeld, Liah (1992), *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press.

Griffin, Larry J. (2004), „Generations and Collective Memory‘ Revisited: Race, Region, and Memory of Civil Rights“, *American Sociological Review* 69 (4): 544–557.

Griswold, Wendy (1994), *Cultures and Societies in a Changing World*, London, New Delhi: Pine Forge Press, Thousand Oaks.

Grof, Stanislav & Christina Grof (eds.) (1989), *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis*, Los Angeles: J. P. Tarcher.

Grünbaum, Adolf (1984), *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, Berkeley, CA: University of California Press.

Hacking, Ian (1995), *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton: Princeton University Press.

Hall, Stuart (1996), „Introduction: Who Needs ‘Identity’?“, in: Stuart Hall & Paul du Gay, (eds.) *Questions of Cultural Identity*, London: Sage Publication.

Hall, Stuart (1996a), *Critical Dialogs in Cultural Studies*, D. Morley & K. Chen (eds.) London: Routledge.

Hampson, Sarah E. (1982), „Person memory: A semantic category model of personality traits“, *British Journal of Psychology* 73: 1–11.

Haraway, Donna (1989), *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, New York: Routledge.

Haravej, Dona (1997), *Manifest kiborga*, Beograd: Feminističke sveske.

Hardy, Sir A. (1979), *The Spiritual Nature of Man*, Oxford: Clarendon.

Hartsock, Nancy (1990), „Foucault on Power: A Theory for Women?“, in: Linda Nicolson (ed.) *Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge, pp. 157-175.

Hurley, Susan L. (1994), „Unity and objectivity“, in: Christopher Peacocke (ed.) *Objectivity, Simulation, and the Unity of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, pp. 49-77.

Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell.

Harre, R. (1983), *Personal being*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Harrell, Fox D. (2008), „Algebra of Identity: Skin of Wind, Skin of Streams, Skin of Shadows, Skin of Vapor“, in: Arthur Kroker & Marilouise Kroker (eds.) *Critical Digital Studies*, Toronto: University of Toronto Press, pp. 158-174.

Hayles, Katherine N. (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

Heidegger, Martin (1980), *Uvod u Nietzschea*, Zagreb: CZKD SSO Zagreb.

Heidegger, Martin (1985), *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.

Hegel, G. W. F. (1979), *Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ.

Hegel, G. V. F. (1987), *Nauka logike*, Beograd: BIGZ.

Heckman, David (2008), „Unraveling Identity. Watching the Posthuman Bildungsroman“, internet izdanje: *CTheory.net*, www.ctheory.net/articles.aspx?id=594 (pristupljeno 8. marta 2009).

Hermans, H. J. M. & Kempen, H. J. G. (1998), „Moving cultures: The perilous problem of cultural dichotomies in a globalizing society“, *American Psychologist* 53: 1111-1120.

Hiebert, Ted (2005), „The Lacanian Conspiracy“, internet izdanje: *CTheory.net*, www.ctheory.net/articles.aspx?id=481 (pristupljeno 26. aprila 2006).

Ho, David Y. F. (1994), „Face dynamics: From conceptualization to measurement“, u: Ting-Toomey, S. (ed.) *The challenge of facework*, Albany: State University of New York, pp. 269–286.

Hobsbaum, Erik (1996), *Nacije i nacionalizam od 1780. Program, mit, stvarnost*, Beograd: Filip Višnjić.

Hobsbom, Erik (2002), *Izmišljanje tradicije*, Beograd: Biblioteka XX vek.

Hofmeyr, Jesper (1996), *Signs of Meaning in the Universe*, Bloomington: Indiana University Press.

Hofstadter, Douglas (1979), *Gödel, Escher, Bach*, New York: Basic Books.

Horkheimer, Max & Theodor Adorno (1989), *Dijalektika prosvetiteljstva: filozofijski fragmenti*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Horkheimer, Max (1989), *Pomračenje uma*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Hsiao, Aron (2008), „Produce/ Deduce/ Simulate. The Electronic Display and the Age of the Hyperreal“, internet izdanje, *CTheory.net*, www.ctheory.net/articles.aspx?id=595 (pristupljeno 6. juna 2009).

Huges, Stuart H. (1959), *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890–1930*, London: Macgibbon & Kee.

Hume, David (1988), *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb: Naprijed.

Hume, David (1983), *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Ibrulj, Nijaz (2005), „Usklađivanje identiteta: Istraživanja o logici i semantici nepreciznog svijeta“, *Prolegomena* 4 (1): 29–48.

Ingarten, Roman (1983), *Man and Value*, Munchen: Philosophia Verlag.

Irwin-Zarecka, Iwona (1994), *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*, New Brunswick, NJ: Transaction.

James, William (1980), *Principles of Psychology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jameson, Fredric (1984), „Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism“, *New Left Review* 146: 53–92.

Jameson, Fredric (1986), „Politika teorije: ideološka stanovišta u sporu oko postmodernizma“, *Marksizam u svetu* XIII (4–5): 411–423.

Jašović, Boris (2005), „Dehumanizacija i samootuđenje između potrošačke kulture i globalnih rizika postmodernog doba“, *Sociologija* XLVII (2): 117–142.

Jaworski, Marian (1994), „The Human Person From a Transcendental Perspective“, in: I. A. Tischner and J. M. Zycinski (eds.) *The Philosophy of Person: Solidarity and Cultural Creativity*, Washington DC: Council for Research and Values in Philosophy, pp. 3–13.

Jerotić, Vladeta (2002), *Čovek i njegov identitet*, Beograd: Ars Libri.

Jevremović, Petar (2000), *Lakan i psihoanaliza*, Beograd: Plato.

Johnson-Lenz, Peter & Johnson-Lenz, Trudy (1998), „Groupware: coining and defining it“, *ACM SIGGROUP Bulletin* 19 (2): 34.

Jung, Karl Gustav (2003), *Arhetipovi i kolektivno nesvesno*, Beograd: KD Atos.

Jung, Karl Gustav (2005), *Simboli preobražaja*, Beograd: KD Atos.

Jung, Karl Gustav (2006), *Civilizacija na prelasku*, Beograd: KD Atos.

Kagitcibasi, C. (1994), „A critical appraisal of individualism and collectivism: Toward a new formulation“, in: U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. Choi & G. Yoon (eds.) *Individualism and collectivism: Theory, method and application*, Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 52–65.

Kakuan (1979), *Deset slika o čuvanju bika*, Beograd: David Albahari.

Kangrga, Milan (2008a), *Klasični njemački idealizam – predavanja*, Zagreb: FF Press.

Kangrga, Milan (2008b), „Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa“, *Republika* 428–429: 11.

Kant, Imanuel (1976), *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ.

Kant, Imanuel (1979), *Kritika praktičnog uma*, Beograd: BIGZ.

Kapferer, Bruce (2005), „Situations, Crisis and the Anthropology of the Concrete: The Contributin of Max Gluckman“, *Social Analysis* 49 (3): 85–122.

Kapferer, Bruce (2000), „Star Wars: About Anthropology, Culture and Globalisation“, *TAJA – The Australian Journal od Anthropology* 11 (2): 174–198.

Kasirer, Ernst (1972), *Mit o državi*, Beograd: Nolit.

Kash, Don E. (1989), *Perpetual Inovation. New World of Competition*, New York: Basic Books.

Kastorijadis, Kornelijus (1999), *Uspon beznačajnosti*, Čačak, Beograd: Umetničko društvo Gradac.

Kastoryano, Riva (ed.) (1998), *Quelle Identité pour l'Europe?*, Paris: Presse de Sciences Po.

Kaufman, Stuart (2000), *Investigations*, Oxford: Oxford University Press.

Kavel, Marša (1996/1997), „Vrednovanje i sopstvo“, *Beogradski krug* 3–4/1–2: 467–493.

Kegan, Robert (1994), *In over our heads: The mental demands of modern life*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kihlstrom, John, F. & S. B. Klein (1994), „The self as a knowledge structure“, in: R. S. Wyer & T. K. Srull (eds.) *Handbook of social cognition*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, pp. 153–208.

- Kihlstrom, John F., Jennifer S. Beer & Stanley B. Klein (2002), „Self and Identity as Memory“, in: Mark R. Leary & June Tangney (eds.) *Handbook of self and identity*, New York: Guilford Press, pp. 68–90.
- Kind, Amy (2005), „Introspection“, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/i/introspe.htm> (pristupljeno 30. januara 2006).
- Knighton, Ben (2003), „Anthropological Perspectives on Transformational Development“, *Transformation* 20 (2): 91–99.
- Kolak, Daniel & Raymond Martin (eds.) (1991), *Self & Identity: Contemporary Philosophical Issues*, New York: Macmillan.
- Kolakovski, Lešek (1982), *Religija*, Beograd: BIGZ.
- Kolakovski, Lešek (1980), *Glavni tokovi marksizma I–III*, Beograd: BIGZ.
- Kolakowski, Leszek (1989), *Prisutnost mita*, Beograd: Rad.
- Koker, Kristofer (2006), *Sumrak zapada*, Beograd: Dosije.
- Kolozova, Katerina (2003), „Ispitivanje ne-dihotomne mogućnosti mišljenja jedinstva ne-jedinstvenog subjekta“, *Genero* 2: 49–58.
- Klein, Melanie (1993), *Envy and Gratitude and Other Works*, London: Karnac Books.
- Kroker, Arthur (2003), *The Will to Technology and the Culture of Nihilism*, Toronto: University of Toronto Press.
- Kroker, Arthur (2008), „Born Again Ideology; Religion, Technology, and Terrorism“, internet izdanje, *Ctheory.net*, www.ctheory.net/text_file.asp?pick=451 (pristupljeno 8. novembra 2009).
- Kuklickh, Enrica (1991), *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885–1945*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kun, Tomas (1974), *Struktura naučnih revolucija*, Beograd: Nolit.
- Kurejši, Hanif (2003), *Telo*, Beograd: Plato.

Kurtzweil, Raymond (2005), *The Singularity is Near*, New York: Viking Penguin.

Lacan, Jacques (1999), „The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience“, in: A. Elliott (ed.) *The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory*, Oxford: Blackwell, pp. 62–64.

Lacan, Jacques (2006), *Écrits*, New York: W. W. Norton & Co.

Laing, Ronald D. (1977), *Podeljeno ja. Politika doživljaja*. Beograd: Nolit.

Lakoff, George & Mark Johnson (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.

Langer, Suzana (1967), *Filozofija u novome ključu. Proučavanja simbolike razuma, obreda i umetnosti*, Beograd: Prosveta.

Laruelle, Francois (1989), *Philosophie et non-philosophie*, Liège, Bruxelles: Perre Mardaga.

Lash, Scott (1990), „Discourse or Figure? Postmodernism as a 'Regime of Signification'“, *Sociology of Postmodernism*, London: Routledge, pp. 172–198.

Laughlin, C. D., J. McManus & E. G. D'Aquili (1992), *Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*, New York: Columbia University Press.

Leach, E. R. (1961), *Rethinking Anthropology*, London: Athlone Press.

Leach, E. R. (1984), „Glimpse of the unmentionable in the history of British Social Anthropology“, *Annual Review of Anthropology* 13: 1–23.

Le Doux, Joseph (2002), *Synaptic Self. How Our Brain Become What We Are*, London: Penguin Books.

Legerstee, M., D. Anderson & A. Schaffer (1998), „Five- and eight-month-old infants recognize their faces and voices as familiar and social stimuli“, *Child Development* 69 (1): 37–50.

Legerstee, Maria (1999), „Mental and bodily awareness in infancy: Consciousness of self-existence“, Shaun Gallagher & Jonathan Shear (eds.) *Models of the Self*, Exeter: Imprint Academic, pp. 213–230.

Legerstee, Maria (2005), *Infants' Sense of People. Precursors for the Theory of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lehrer, Jonah (2008), *Proust Was a Neuroscientist*, New York: Houghton Mifflin.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1980), *Izabrani filozofski spisi*, Zagreb: Naprijed.

Levi-Stros, Klod (1978), *Divlja misao*, Beograd: Nolit.

Levi-Straus, Claude (1989), *Strukturalna antropologija*, Zagreb: Stvarnost.

Lévy-Bruhl, Lucien (1925), *How Natives Think*, New York: Knopf Publishing.

Levins, Emmanuel (1981), *Otherwise than Being or Beyond Essence*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Levinas, Emmanuel (1995), *Alterite at transcendance*, Montpellier: Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel (1999), *Etique comme le philosophie premiere*, Paris: Rivages.

Levitt, Norman (1999), *Prometheus Bedevilled: Science and the Contradictions of Contemporary Culture*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Lič, Edmund (2002), *Kultura i komunikacija*, Beograd: Biblioteka XX vek.

Lidlof, Džin (2001), *Pojam kontinuuma*, Beograd: Clio.

Liotard, Jean-Francois (1986), „Postmoderna situacija“, *Marksizam u svetu XIII* (4–5): 247–259.

Liotard, Jean-Francois (1988), *L'inhumain*, Paris: Galilée.

Liotar, Žan-Fransoa (1988), *Postmoderno stanje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.

Liotar, Žan-Fransoa (1991), *Raskol*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovica.

Lipton, Bruce H. & Steve Bhaerman (2009), *Spontaneous Evolution: Our Positive Future (and a Way to Get There from Here)*, Carlsbad, Calif.: Hay House.

Lok, Džon (1962), *Ogled o ljudskom razumu I–II*, Beograd: Kultura.

Lyons, William (1988), *The Disappearance of Introspection*, Cambridge, MA: MIT Press.

MacIntyre, Alasdair (1993), „Miller's Foucault, Foucault's Foucault“, *Salmagundi* (97): 54–60.

Makluan, Maršal (1971), *Poznavanje opština: čovekovih produžetaka*, Beograd: Prosveta.

Man, Paul de (1979), *Allegories of reading*, New Heaven, London: Yale University Press.

Manicas, Peter T. (1987), *A History and Philosophy of the Social Sciences*, Oxford: Basil Blackwell.

Manhajm, Karl (1968), *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit.

Mannheim, Karl (1952), *Essays in the Sociology of Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul.

Marcel, Gabriel (1984), *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, Chicago: Henry Regnery Co.

Marcus, George E. (1998), *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton: Princeton University Press.

Marcus, George E. (2002), „Beyond Malinowski and After Writing Culture: on the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography“, *TAJA – The Australian Journal of Anthropology* 13 (2): 191–199.

Marcus, George & Michael Fischer (1986), *Anthropology as Cultural*

Critique, Chicago: University of Chicago Press.

Marcuse, Herbert (1968), *Negations*, Boston: Beacon Press.

Margalit, Avishai (2002), *The Ethics of Memory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Markuze, Herbert (1989), *Čovek jedne dimenzije*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Markus, Hazel & Shinobu Kitayama (1991), „Culture and the self: Implications for cognition, emotion and motivation“, *Psychological Review* 98: 224–253.

Maslov, Abraham H. (1982), *Motivacija i ličnost*, Beograd: Nolit.

McKibben, Bill (2003), *Enough: Staying Human in a Engineered Age*, New York: Times Books.

McNay, Lois (1992), *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Cambridge: Polity Press.

McNay, Lois (1994), *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

McTaggart, Lynne (2002), *The Field: The Quest for the Secret Force of the Universe*, Scranton, Pennsylvania: Harper Collins.

Miller, Jacques Alain (1977–1978), „Suture (elements of the logic of the signifier)“, *Screen* 18 (4): 24–34.

Miller, Seamus (2001), *Social Action*, Cambridge: Cambridge University Press.

Milisavljević, Vladimir (2006), *Identitet i refleksija*, Beograd: Zavod za udžbenike.

Milić, Novica (1998), *A, B, C dekonstrukcije*, Beograd: Narodna knjiga, Alfa.

Milner, Andrew (1994), *Contemporary Cultural Theory*, London: UCL Press.

Minsky, Marvin (1985), *The Society of Mind*, New York: Simon & Schuster.

Mita, T. H., M. Dermer & J. Knight (1977), „Reversed facial images and the mere-exposure hypothesis“, *Journal of Personality & Social Psychology* 13: 89–111.

Monteskje (1989), *O duhu zakona*, Beograd: Filip Višnjić.

Morris, Brian (1987), *Anthropological studies of religion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mur, Tomas (2009), *Nega duše*, Beograd: Mali vrt.

Newbreg, Andrew, Eugene D'Aquili & Vince Rause (2001), *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, New York: Balantine Books.

Niče, Fridrih (1982), *O koristi i šteti istorije za život*, Beograd: Grafos.

Niče, Fridrih (1984), *Knjiga o filozofu*, Beograd: Grafos.

Nobus, Dany (ed.) (1999), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, New York: Other Press.

Nyanatiloka, Ven (1988), *Buddhist Dictionary*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Obeyesekere, Gananath (1997), *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Chicago: Chicago University Press.

Orchard, Vivienne (2002), „Culture as Opposed to What?“, *European Journal of Social Theory* 5 (4): 419–433.

Ože, Mark (2005), *Nemesta. Uvod u antropologiju nadmodernosti*, Beograd: Biblioteka XX vek.

Paparella, Emanuel L. (2007), „Vico's Poetic Philosophy within Europe's Cultural Identity“, *The OVI magazine*, internet izdanje: <http://www.ovimagazine.com/art/1776> (pristupljeno 23. marta 2009).

Paparella, Emanuel L. (2008), „Emmanuel Levinas' Challenge to the Modern European Cultural Identity“, *Stanford Encyclopedia of*

- Philosophy*, internet izdanje: <http://plato.stanford.edu/entries/levinas> (pristupljeno 16. maja 2009.).
- Papić, Žarana (1997), *Polnost i kultura*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Pariente, J. C. (1973), *Le Langage et l'Individuel*, Paris: Colin.
- Peacocke, Christopher (1994), *Objectivity, Simulation and the Unity of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Peacock, James L. (1986), *The anthropological lens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Peck, Scott (1994), *Dalje putem kojim se ređe ide*, Beograd, Zemun: I. P. JPI.
- Pek, Skot (1998), *Put kojim se ređe ide*, Beograd: Narodna knjiga.
- Peres, Constanze (1999), „Using Metaphors in Philosophy“, PAIDEIA, internet izdanje: www.bu.edu/wcp/Papers/Meth/MethPere.htm (pristupljeno 28. marta 2005).
- Platon (1976), *Država*, Beograd: BIGZ.
- Plumwood, Val (1991), „Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism“, *Hypatia* 6 (1): 3–27.
- Po, Huang (1986), *Učenje o prenošenju duha*, Beograd: Grafos.
- Pribram, Karl (1971), *Language of the brain*, New York: Plenum.
- Proto, Louis (1993), *Who's Pulling your Strings. How to Stop Being Manipulated by Your Own Personalities*, Glasgow: Harper Collins Manufacturing
- Rabinow, Paul (ed.) (1984), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books.
- Rije, Rejmon (1986), *Pristonska gnoza. Naučnici u potrazi za religijom*, Beograd: Prosveta.
- Riker, Pol (2004), *Sopstvo kao Drugi*, Beograd: Službeni list SCG.

Riukas, Stanley (1998), „Hume's Ontology of Personhood“, *PAIDEIA*, internet izdanje: www.bu.edu/wcp/Papers/Pper/PPerRiuk.htm (pristupljeno 25. Septembra 2005).

Roberts, Geoffrey (ed.) (2001), *The History and Narrative Reader*, London & New York: Routledge.

Robertson, Roland (1992), *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London: Sage Publication.

Rorti, Ričard (2004), „Propast izbaviteljske istine i uspon književne kulture“, *Treći program Radio Beograda* 123–124 (III–IV): 139–158.

Rozin, Paul & April E. Fallon (1987), *Psychological Review* 94 (1): 23–41.

Rulun, Zhang (1999), „Lifeworld and the Possibility of Intercultural Understanding“, in: Kirti Bunchua, Liu Fangtong, Yu Xuanmeng & Yu Wujin (eds.) *The Bases of Values in a Time of Change: Chinese and Western*, Washington DC: Council for Research and Values in Philosophy, pp. 327–338.

Ruso, Žan-Žak (1978), *Rasprava o nejednakosti*, Zagreb: Školska knjiga.

Ruso, Žan-Žak (1993), *Rasprava o naukama i umetnosti*, Beograd: Filip Višnjić.

Ruso, Žan-Žak (1989), *Emil ili o vaspitanju*, Valjevo–Beograd: Estetika.

Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*, Harmondsworth: Penguin Books.

Said, Edvard (2008), *Orijentalizam*, Beograd: Biblioteka XX vek.

Sahlins, Marshall (1978), „The apotheosis of Captain Cook“, *Kroeber Anthropological Society* 53–54: 1–31.

Sahlins, Marshall (1989), „Captain Cook at Hawaii“, *Journal of the Polynesian Society* 98: 371–425.

Sahlins, Marshall (1995), *How 'Natives' Think: About Captain Cook, for Example*, Chicago: University of Chicago Press.

Sartr, Žan-Pol (1973), *Egzistencijalizam i Marksizam*, Beograd: Nolit.

Sartr, Žan-Pol (1983), *Biće i Ništavilo*, Beograd: Nolit.

Sassatelli, Monica (2002), „An Interview with Jean Baudrillard. Europe, Globalization and the Destiny of Culture“, *European Journal of Social Theory*, 5 (4): 521–530.

Savić, Svenka (1995), „Jezik i pol (I): Istraživanja u svetu“, *Ženske studije* 1: 197–209.

Savić, Svenka, Marijana Čanak, Veronika Mitro & Gordana Štasni (ur.) (2009), *Rod i jezik*, Novi Sad: Ženske studije i istraživanja, Futura publikacije.

Sawicki, Jana (1998), „Feminism, Foucault, and 'Subjects' of Power and Freedom“, Jeremy Moss (ed.) *Late Foucault*, London: Sage Press, pp. 93–107.

Schelling, F. W. J. (1965), *Sistem transcendentalnog idealizma*, Zagreb: Naprijed.

Schlee, Elien (1993), „The Subject is Death, Long Live the Female Subject!“, *Feminist Issues* 13 (2): 69–80.

Sekulić, Nada (2007), *O kraju antropologije*, Beograd: Filozofski fakultet.

Scheler, Maks (1987), *Položaj čovjeka u kosmosu; Čovjek i Povjest*, Sarajevo: Veselin Masleša, Svijetlost.

Scotton, Bruce W., Allan B. Chinen & John R. Battista (eds.) (1996), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*, New York: Basic Books.

Shoemaker, Sidney (1984), *Identity, cause, and mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, John (1995), *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press.

Seidler, Victor J. (1994), *Recovering the Self. Morality and Social Theory*, London and New York: Routledge.

Singer, Piter (2004), *Uvod u etiku*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića.

Skolimowski, Henryk (1991), „Eco-Philosophy as a New Unified Field“, *Dialogue and Humanism* 1 (2): 167–172.

Sloterdajk, Peter (2001), *U istom čamcu*, Beograd: Beogradski krug.

Smith, Paul (1988), *Discerning the Subject*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sosir, Ferdinand de (1989), *Opšta lingvistika*, Beograd: Nolit.

Sosir, Ferdinand de (2004), *Spisi iz opšte lingvistike*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića.

Sovatsky, Stuart (1998), *Words from the Soul: Time, East/West Spirituality, and Psychotherapeutic Narrative*, New York: State University of New York Press.

Spasić, Ivana. (ur.) (1998), *Interpretativna sociologija*, Beograd: Zavod za udžbenike.

Spasić, Ivana (2004), *Sociologije svakodnevnog života*, Beograd: Zavod za udžbenike.

Stojković, Branimir (1993), *Evropski kulturni identitet*, Niš: Prosveta, Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.

Stocking, George W. (1982), *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Chicago: Chicago University Press.

Stocking, George W. (1987), *Victorian Anthropology*, New York: Free Press.

Strath, Bo (2002), „A European Identity. To the Historical Limits of a Concept“, *European Journal of Social Theory* 5 (4): 387–401.

Strawson, Peter (1957), *Individuals*, London: Methuen and Co.

Suzuki, D. T. & E. From (1973), *Zen budizam i psihoanaliza*, Beograd: Nolit.

Šuvaković, Miško (2006), „O pouzdanosti i nepouzdanosti filozofskih produkcija“, *Treći program Radio Beograda*, 129–130 (I–II): 445–449.

Talbot, Michael (1987), *Beyond the Quantum*, New York: Bantam Books.

Tanasković, Darko & Ivan Šop (ur.) (1981), *Sufizam*, Beograd: Prosveta.

Taylor, Charles (1985), *Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, Charles (1991), „Comments and Replies“, *Inquiry* 34 (2): 237–254.

Tejlor, Čarls (2000), *Prizivanje građanskog društva*, Beograd: Beogradski krug.

Tejlor, Čarls (2002), *Bolest modernog doba*, Beograd: Čigoja štampa.

The I Ching or the Book of Changes (1950), Princeton: Princeton University Press.

Tollefsen, Deborah (2004), „Collective Intentionality“, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, internet izvor: <http://www.iep.utm.edu/coll-int/> (pristupljeno 30. marta 2006).

Tremblay, Helene & Philippe Brun (2000), „Awareness about self and others in children with autism“, in: S. Gallagher & Stephen Watson (eds.) *Ipsity and Alterity: Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*, internet časopis *Arobase: Journal des lettres et sciences humaines* 4 (1–2): <http://www.arobase.to/> (pristupljeno 28. januara 2009).

Trevarthen, C. & K. J. Aitken (2001), „Infant intersubjectivity: Research, theory, and clinical applications“, *Child Psychiatry* 42 (1): 3–48.

Triling, Lajonel (1990), *Iskrenost i autentičnost*, Beograd: Nolit.

- Trilling, Lionel (1976), *The Liberal Imagination*, New York: Scribner.
- Tulving, E. (1985), „Memory and consciousness“, *Canadian Psychology* 26 (1): 1–12.
- Turner, Robert P., David Lukoff, Ruth Tiffany Barnhouse & Francis G. Lu (1995), „Religious or spiritual problem. A culturally sensitive diagnostic category in the DSM-IV“, *Journal of Nervous and Mental Disease* 183 (7): 435–444.
- Turner, Robert & Charles Whitehead (2008), „How Collective Representations Can Change the Structure of the Brain“, *Journal of Consciousness Studies* 15 (10–11): 43–57.
- Tylor, Edward Burnett (1874), *Primitive Culture*, Vol. 1, New York: Henry Holt.
- Tyler, Stephen (1987), *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Uspensky, Pjotr D. (1990), *Tertium organum*, Zagreb: Naprijed.
- Uspenski, Pjotr D. (1997), *Psihologija moguće evolucije čovečanstva*, Beograd: Opus.
- Uspenski, P. D. (2005), Četvrti put. Škola duhovnog preobražaja, Beograd: Metaphysica.
- Uspenski, P. D. (2007), *Predavanja iz kosmologije*, Beograd: Logos.
- Vajnberg, Stiven (1997), *Snovi o konačnoj teoriji*, Beograd: Sfinga.
- Vajthed, Alfred N. (1989), *Nauka i moderan svet*, Beograd: Nolit.
- Veber, Maks (1976), *Privreda i društvo I–II*, Beograd: Prosveta.
- Venn, C. (1984), „The subject of psychology“, in: J. Henriques, W. Hollway, C. Urwin, C. Venn & V. Walkerdine (eds.) *Changing the subject: Psychology, social regulation, and subjectivity*, London: Methuen, pp. 119–152.
- Vico, Giambattista (1982), *Načela nove znanosti. O zajedničkoj prirodi nacija*, Zagreb: Naprijed.

Vilber, Ken (2002), *Bez granice. Istočni i zapadni pristup ličnom razvoju*, Beograd: Babun.

Virilio, Paul (1993), *Mašine vizije*, Novi Sad: Svetovi.

Vorf, Bendžamin Li (1979), *Jezik, misao stvarnost*, Beograd: Biblioteka XX vek, BIGZ.

Voronov, Maxim & Jefferson A. Singer (2002), „The Myth of Individualism–Collectivism: A Critical Review“, *Journal of Social Psychology* 142 (4): 461–480.

Vukomanović, Milan (2004), *Religija*, Beograd: Zavod za udžbenike.

Vukomanović, Milan (2008), *Homo viator*, Beograd: Čigoja štampa.

Vuletić, Vladimir (ur.) (2003), *Globalizacija – mit ili stvarnost*, Beograd: Zavod za udžbenike.

Vuletić, Vladimir (2006), *Globalizacija: aktuelne debate*, Zrenjanin: Biblioteka Polis.

Vuletić, Vladimir (2008), *Između nacionalne prošlosti i evropske budućnosti*, Beograd: Službeni glasnik.

Wallace, Allan (2003), *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, New York: Columbia University Press.

Wallace, Allan (2006), *Principles of Contemplative Science*, New York: Columbia University Press.

Watson, Stephen (1997), *Traditions: Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Watts, Alan W. (1966), *On the Taboo Against Knowing Who you are*, New York: Collier Books.

Weinberger, Ota (2001), „Democracy and theory of institutions“, in: Eerik Lagerspetz, Heikki Ikaheimo, Jussi Kotkavirta (eds.) *On the Nature of Social and Institutional Reality*, Jyvaskyla, Finlande: Jyvaskyla University Printing House.

West, Cornel (1990), „The New Cultural Politics of Difference“, in: Russel Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha, Cornel West (eds.) *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, New York: The New Museum of Contemporary Art, pp. 19–38.

Enlighten Next magazine, internet izdanje: <http://www.enlightennext.org/magazine/> (pristupljeno 06. januara 2006).

White, Hayden (1978), *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.

White, Hayden (1987), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore: The John Hopkins University Press.

Whitehead, Alfred N. (1968), *Proces i realnost. Rasprava s područja kozmologije*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Whitehead, Charles (2006), *Toward a Science of Consciousness*, Tucson: University of Arizona.

Wilber, Ken (1999), *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy: A Synthesis od Premodern, Modern and Postmodern Approaches*, Boston: Shambala.

Wisser, Richard (1988), *Odgovornost u mijeni vremena. Vježbe pronicanja u duhovno djelanje: Jaspers, Buber, C. F. v. Weizsacker, Guardini, Heidegger*, Sarajevo: Svjetlost.

Wittgenstein, Ludwig (1972), *On Certainty*, New York: Harper.

Zeldin, Teodor (2006), *Intimna istorija čovečanstva*, Beograd: Geopoetika.

Zelizer, Barbie (1995), „Reading Against the Grain: The Shape of Memory Studies“, *Critical Studies in Mass Communication* 7: 214–239.

Zohar, Dana & Jan Maršal (2000), *SQ – Duhovna inteligencija. Krajnja inteligencija*, Novi Sad: Svetovi.

SADRŽAJ

Uvod.....	5
I Smisao identiteta.....	35
Identitet i promena paradigmi.....	42
Identitet u istoriji filosofije.....	47
(Ne)mogućnost (de)konstrukcije identiteta.....	56
Paradoksi identiteta.....	63
Razlomak identiteta.....	68
Diskurs „identiteta“.....	72
II Identitet, ipseitet, osoba, sopstvo.....	81
Hermeneutika ipseiteta.....	86
Osoba i sopstvo.....	94
Značenja osobe.....	98
Briga o sebi (posthumanost i transpersonalnost).....	107
Smisao i preobražaj.....	112
III Preobražaji razumevanja identiteta.....	119
Samosaznanje.....	121
Identitet i sećanje.....	125
Sumnja u sebe.....	128
Fizikalizam, dualizam i sopstvo.....	132
Još neki pogledi na sopstvo.....	140
Konstrukcionizam.....	147
Mozak, a ne sopstvo.....	153
Otelovljenje.....	162

IV Poništavanje i potvrđivanje identiteta	171
Izmicanje sopstva.....	173
Odnos prema sebi.....	181
(Post)humano sopstvo.....	191
Simuliranje sopstva.....	201
Kolonizacija identiteta.....	207
Rodni odnosi i identitet.....	211
Jezik i rod.....	214
Identifikacija i isključivanje.....	217
Rod i ljudskost u oblikovanju psihe.....	220
Postdženderizam.....	227
Transhumanizam.....	232

V Imanencija i transcencija identiteta

Kontinuum i imanencija identiteta.....	235
Transcencija, ličnost i drugi.....	246
Izvori identiteta.....	253

VI Identitet i kolektiv

Individua i kolektiv.....	261
Saznanje Drugih.....	264
Biološki i psihološki identitet kolektiva.....	268
Tradicije i kolektivni identiteti.....	272
Vrednosti i kolektiv.....	278
Drugost u sopstvu i etika kolektiva.....	283
Značaj kolektiva i značajni drugi.....	289

Kolektiv i saznanje.....	294
Kolektivne predstave.....	298
Kolektivna odgovornost, intencionalnost i delovanje.....	303
Kolektivni identiteti	
- unutarnacionalni, nacionalni i nadnacionalni.....	309
Institucija i identitet.....	316
VII Preobražaj kulture i evolucija saznanja.....	321
Identitet kulture i kultura identiteta.....	321
Proizvodnja kulture.....	329
Globalni procesi i antropologija.....	334
Kriza etnološkog predstavljanja.....	345
Suprotnost bića i znanja.....	347
Kriza antropološkog diskursa.....	351
Strategije posredovanja.....	355
Volja za smislom.....	360
Jezik, tumačenje, saznanje.....	363
Smisao priča.....	370
Saznajni preobražaj.....	375
Zaključak: Globalni procesi i preobražaj identiteta.....	383
LITERATURA.....	398

Jelena Đurić: GLOBALNI PROCESI I PREOBRAŽAJ IDENTITETA – ANTROPOLOŠKIASPEKTI. * *Izdavači*: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, Beograd; www.insifdt.bg.ac.rs; Tel/Fax: (+38111) 2646-242; E-mail: institut@instifdt.bg.ac.rs / "Albatros Plus", Ustanička 25/11, Beograd * *Za izdavače*: Petar Bojanić, direktor / Jagoš Đuretić, direktor * *Recenzenti*: dr Milan Vukomanović i dr Vladimir Milisavljević * *Likovno-grafičko rešenje biblioteke*: Vladana Mrkonja * *Kompjuterska obrada teksta*: Radmila Milinković * *Štampa*: PRESS X PRESS, Kovin 2012* *Tiraž*: 500 primeraka * Beograd 2012* ISBN 978-86-6081-108-2

CIP – Katalogiacija u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

141.319.8
165.12

Đurić Jelena

Globalni procesi i preobražaj identiteta
: antropološki aspekti / Jelena Đurić. -
Beograd : Institut za filozofiju i društvenu
teoriju : Albatros plus, 2012 (Beograd :
Press x press). - 432 str. ; 21 cm

Tiraž 500. - Beleška o autoru: str. 432. -
Napomene i bibliografske reference uz tekst.
- Bibliografija: str. 400-428.

ISBN 978-86-6081-108-2

a)Globalni (procesii)
b) Subjekt filozofija
COBISS.SR-ID 195655436



Ova nesvakidašnja knjiga osvetljava tokove mišljenja o identitetu koje se nalazi u temeljima ljudske samosvesti. Ona pokazuje da značenja pojmova, teorijskih stanovišta, ali i uobičajenih odnošenja prema sebi, drugima i celokupnom okruženju, polaze od poimanja identiteta čiji preobražaji odgovaraju globalnim procesima. Crpeći uvide iz bogate baštine ljudske kulture, od premodernih do postmodernih vremena, autorka evocira potencijale filofske antropologije neophodne za dubinsko promišljanje čoveka i njegovog položaja u svetu.



Jelena Đurić je naučni saradnik u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju. Diplomirala je filozofiju, a magistrirala i doktorirala filozofsku antropologiju na Interdisciplinarnoj katedri za antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Objavila je preko dvadeset naučnih radova koji se bave problemima vrednosti, saznanja, identiteta i okruženja.

