



Pitanja identiteta (II)

Izvorni članak UDK 130.2:111.821

316.45:159.923.3

Primljeno 15. 10. 2010.

Predrag Krstić

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, RS–11000 Beograd
prekrst66@gmail.com

Zajedničko polje identiteta i razlike: spekulativna i socijalna teorija

Sažetak

*Ovaj rad želi u dilemama s kojima se suočavaju suvremene društvene znanosti pri nastojanju artikuliranja koncepcije kolektivnog identiteta prepoznati motive mišljenja identiteta koje je već iskušavala spekulativna filozofska tradicija. Čini se da jednim zaobilaznim i tako reći »empirijskim«
putem prve ponavljaju paradokse potonje: udarajući na samu granicu diskurzivnog poimanja identiteta, svjedoče o unutrašnjoj proturječnosti i, istovremeno, neophodnosti njegovog instaliranja. Oba pristupa ustanovljuju neizbježnu »dijalektičku«
suigru identiteta i razlike, koji se, čak i u svojim radikalnim samoafirmacijama, međusobno podrazumijevaju, konstituiraju i podržavaju. Uпитno, međutim, (p)ostaje koliko je takva njihova »apstraktna«
strukturalna su-upućenost operativna, kao i je li moguće misliti mimo ili preko nje.*

Ključne riječi

identitet, razlika, društvene znanosti, politika identiteta, filozofija razlike

Novo i najnovije vrijeme

‘Identitet’ je devedesetih godina prošlog stoljeća postao jednim od pojmova koji daju okvir intelektualnim debatama. Sociolozi, antropolozi, politolozi, psiholozi, geografi, povjesničari, filozofi, čini se da svi imaju, i to u različitim diskursima, nešto o njemu reći: od diskusija o njegovoj konstitutivnosti za modernu do njegovih postmodernih osporavanja, od različitih pokušaja feminizma da dekonstruira rodne konvencije društva do zbrke oko uskrsnuća nacionalizma i etniciteta kao značajnih političkih snaga. I uopće više nije riječ o nekakvom *factum brutum* koji bi se zvao ‘identitet’: govori se o njegovoj promjeni – o nastajanju novih identiteta, o renesansi starih, o transformaciji postojećih – o čitavoj »politici identiteta«. I ne govore, najzad, samo intelektualci, nego i novinari i političari, pisci i pravnici, stručnjaci za tržište, potrošnju i oglašavanje.¹

1

Vidjeti: Richard Jenkins, *Social Identity*, Routledge, London & New York 1996., str. 7–8.

To bi moglo biti simptomatično ukoliko je zaista slučaj, kao što naglašava Hall,² da se koncepti problematiziraju tek kada zapadnu u krizu. »Identitet postaje predmet samo kada je u krizi, kada nešto što je pretpostavljeno kao fiksirano, koherentno i stabilno jest izmješteno iskustvima sumnje i neizvjesnosti«, na još izrazitiji način suglasan je Mercer.³ Bauman također misli da je sam pojam identiteta mogao nastati samo kao problem s identitetom, identitetom o kojem počinjemo razmišljati tek kada više nismo u njega sigurni ili smo ga sasvim izgubili. »Mislimo o identitetu kad god nismo sigurni gdje pripadamo... 'identitet' je ime dano željenom bijegu od te nesigurnosti«: on je »kritička projekcija onoga što je zahtijevano i/ili željeno na ono što jest; ili, još preciznije, jedna zaobilazna potvrda neadekvatnosti ili nekompletnosti potonjeg«.⁴

Stoga se i odgovorna suvremena refleksija identiteta morala *autohistorizirati*. Kada je o društvenoj znanosti riječ, ona po pravilu detektira onaj prijelom koji donosi novo doba obilježeno identitetskom krizom i potragom za njim. Što se to dogodilo da je izazvalo ovu promjenu i u čemu se ona točno sastoji? Priča otprilike teče ovako. Jedan razlog se nalazi u prirodi same moderne koju oduvijek karakteriziraju brze promjene, s tim što bi se moglo reći da je u kasnoj moderni došlo do njihove vrtoglave akceleracije i da je u njoj teško i dalje zadržati jedan jedinstven i pouzdan osjećaj tko smo. Dok je nekada, naime, na identitet uglavnom utjecala pripadnost nekoj široj društvenoj grupi, koja je bila omeđena i povezana po klasnoj ili nacionalnoj pripadnosti, sada su identiteti mnogo raznovrsniji i nestabilniji. Procesi razvoja urbanih sredina, industrijalizacija, neusporedivo veća društvena i geografska pokretljivost i slom ranijih društvenih formacija, oslabili su utjecaj naslijeđenih pravila i konvencija. Oslobođanje od čvrsto povezanih, relativno homogenih zajednica prošlosti, u kojima su se obrasci kulture s generacije na generaciju prenosili na jedan strogo utvrđen način, otvorilo je prostor većoj ulozi ostalih izvora značenja u formiranju i osjećaju osobnog identiteta. Moderna, u kojoj nas je stečaj tradicionalnih putokaza suočio s beskrajnim nizom izbora sebe ili osudio da neprestano iznova stvaramo naše identitete, zapravo je rodno mjesto onog istog identiteta kojeg tematizira.⁵

Dalji tijek obrazlaganja karaktera promjena moderne krize uvodi u postmoderno kardinalno razlamanje identiteta i njegovo potkopavanje lišeno nostalgije. Prije svega se detektira manjak onog jednog »glavnog« ili nadidentiteta koji je u modernim vremenima natkriljavao druge identitete, orijentirao političke borbe i koji je darivala društvena klasa. Šezdesetih i sedamdesetih godina ljudi se počinju organizirati i oko drugih, ne samo klasnih pitanja, te nastaju novi društveni pokreti zabavljeni raznovrsnim spektrom interesa i identifikacija. Identitet ljudi fragmentirao se prema ne više klasnoj pripadnosti nego prema rodu, etničkoj pripadnosti, religiji, starosnoj dobi, nacionalnosti, odnosu prema ekologiji i tako dalje, a feminizam, borbe za nacionalno oslobođenje, antinuklearni, ekološki i drugi pokreti zauzimaju politički prostor. S usponom novih društvenih pokreta, sam identitet postaje političkim pitanjem.⁶ Javlja se »politika identiteta« koja se bavi – obratimo pažnju – *razlikama* između skupina ljudi i mogućnostima pojedinaca da izraze te razlike, naglašavajući kako je važno da se čuju drukčiji glasovi, posebno glasovi potlačenih skupina.

Najvažniji element u stvaranju tih fragmentiranih identiteta čini se da ipak ostaje ono što se već kao lozinka naziva procesom globalizacije. Lakoća i učestalost s kojom se ljudi kreću svijetom te napredak u komunikacijama i »globalno oglašavanje stilova, mjesta i slika« dovode do učinka »kulturnog supermarketa«. Ljudi više ne moraju graditi identitete koji se temelje na mje-

stu u kojem žive i umjesto toga mogu izabrati iz široke lepeze različitih identiteta. Mogu usvojiti način odijevanja ili govora, vrijednosti i životne stilove kakve god žele. Na drugoj strani, globalni konzumerizam može voditi i sve većoj homogenizaciji ili *posličavanju* ljudi. Proizvodi se oglašavaju diljem svijeta, a najuspješniji među njima mogu se naći posvuda. Globalizacija, prema tome, sadrži proturječne trendove, no oba ta trenda mogu ugroziti pret hodno postojeće identitete. Homogenizacija globalnog potrošača ugrožava identitete ukorijenjene u pripadnosti određenim društvenim skupinama. Veća mogućnost izbora identiteta, s druge strane, znači da ljudi koji žive jedni drugima blizu, ili čak pripadaju istoj društvenoj grupi, mogu imati posve različite identitete.

Bauman vjerojatno najslikovitije iskazuje razliku modernog i »postmodernog stanja« s obzirom na sliku identiteta. Prema njemu, postoji jedna tipična figura moderne: to je »hodočasnik«, weberovski protestant koji ide jasno zacrtanim, stupnjevitim, opipljivim putem ka isto tako jasnom cilju. Čitav život je hodočašće, strpljivo kretanje ka tom cilju i odlaganje zadovoljstva koje će donijeti njegovo konačno postignuće. Identitet se gradi i smješta u tu figuru.⁷ Drugačiji je, međutim, svijet postmoderne – »svijet negostoljubiv za hodočasnike«. U njemu se gubi predodžba o putu i cilju, vrijeme i prostor se usitnjavaju. Svijet potrošnje postaje svijetom igara, od kojih svaka treba biti što kraća. Imperativi vremena su izbjegavanje vezivanja za mjesta i ljude, izbjegavanje obaveza i lojalnosti. Smjera se i jednoj, da tako kažemo, temporalnoj amputaciji: »isijecanju sadašnjice na oba kraja«, ne bi li se zadobila »kontinuirana sadašnjost«.⁸ Umjesto traganja za identitetom, napor se sada ulaže da se nijedan identitet previše ne »zalijepi«: »suština postmoderne životne strategije nije izgradnja identiteta, nego izbjegavanje fiksiranja«, budući da se »dobro konstruiran i robusni identitet pretvorio iz prednosti u teret«.⁹ Karakteristični tipovi ili »životne strategije« postmoderne su: šetalac (*flaneur*), skitnica; turist i igrač. Svi su oni postojali i ranije, ali su danas iz neznatne manjine prešli u većinu i promijenili smisao.

»Svim četirima međusobno prepletenim životnim strategijama zajedničko je to da ljudske odnose čine fragmentarnim i diskontinuiranim. Sve su one protiv 'vezujućih' i dugotrajnih konsekvencija i bore se protiv stvaranja trajnih mreža uzajamnih dužnosti i obaveza.«¹⁰

2

Stuart Hall, »Introduction. Who Needs 'Identity'?«, u: Stuart Hall, Paul Du Gay (ur.), *Questions of Cultural Identity*, Sage, London 1996., str. 1–2.

3

Kobena Mercer, »Welcome to the Jungle«, u: Jonathan Rutherford (ur.), *Identity. Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, London 1990., str. 4.

4

Zygmunt Bauman, »From Pilgrim to Tourist – Or a Short History of Identity«, u: S. Hall, P. Du Gay (ur.), *Questions of Cultural Identity*, str. 19.

5

Vidjeti: Stuart Hall, »The Question of Cultural Identity«, u: Stuart Hall, David Held, Tony McGrew (ur.), *Modernity and Its Futures*, Polity Press, Cambridge 1992.; Anthony Gid-

dens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1991.

6

Usp. Ivana Spasić, »Društveni pokreti«, u: Đorđe Vukadinović i Predrag Krstić (ur.), *Kritički pojmovnik civilnog društva I*, Grupa 484, Beograd 2003.

7

Z. Bauman, »From Pilgrim to Tourist«, str. 22–23.

8

Ibid., str. 24.

9

Ibid.

10

Ibid., str. 33.

Žrtve imperijalizma i tranzicija koloniziranih

Uopćeno govoreći, teorija postmoderne ustanovila je jednu pluralističku (dis)poziciju koja je raširila reperkusije na zapadni intelektualni život, uključujući tu i socijalne znanosti,¹¹ nadežno koliko i bezbrižno objavljujući da naša nova era još može predstavljati svitanje a ne sumrak, samo ukoliko se emancipira od lažne svijesti i univerzalističkih pretenzija doznačenih od moderne.¹² U protustavu prema ovoj poziciji javljaju se »neokantovci« koji promišljaju mogućnosti reanimiranja univerzalizma u pravcu koji su naznačili John Rawls i Jürgen Habermas.¹³ Moglo bi se uočiti da su se između ova dva pola pojavili argumenti za novu formu pluralnih, na identitetu osnovanih demokratskih asocijacija, argumenti koji su u najvećoj mjeri asociirani s pisanjima Charlesa Taylora i Michaela Walzera.¹⁴ U toj staroj klackalici između (sada doduše pluralnog) univerzalizma i (univerzaliziranog) pluralizma, pojavila se i slutnja da je pretenzija na univerzalno važenje Zapada istovremeno i nužna i nemoguća; nužna upravo njegovog »identiteta« radi, nemoguća jer je i neizvodiva i neutaživa.

»Imperijalizam je nužna, logična posljedica univerzalizma. Nadalje, kao zrela civilizacija, Zapad više ne posjeduje ekonomski ili demografski dinamizam potreban za nametanje svoje volje drugim društvima i bilo koji napor da to učini također je suprotan zapadnim vrijednostima samoodređenja i demokracije.«¹⁵

A ta druga društva imaju svoj drugi, drugačiji, različit glas. Prije svega kao posljedica Saidovog djela,¹⁶ akademski pogon je, međutim, pristupio formaciji kulture koloniziranih, videne u sudjelovanju s onom kolonizatora. Pojam sučeljavanja između monolitnih i radikalno suprotstavljenih entiteta ustupio je mjesto postkolonijalnim studijama koje naglašavaju nestabilnu prirodu formacije identiteta na obje strane.

Ovo gledište najčešće se asocira s Homi Bhabhom i njegovom tematizacijom »smještanja kulture«,¹⁷ kojem su, s obzirom na psihoanalitički tretman imperijalizma i kolonijalizma, prethodili izvjesni radovi o Indiji i Africi.¹⁸ Bhabhina glavna razlika u odnosu na prethodnike je uvjerenje da se otpor može detektirati u naborima nestabilnih simboličkih i diskurzivnih formacija kolonizatora i koloniziranih, kao i da same simboličke prakse ponajbolje razotkrivaju nestabilnu prirodu kolonijalnog identiteta. Hibridnost, liminalnost, diseminacija, narativi, postaju ključni termini ili, bolje, heurističke alatke. Bhabha piše zapravo o »zapadnoj naciji kao opskurnom i sveprisutnom načinu življenja *lokalnosti* kulture«, lokalnosti koja je

»... više *oko* temporalnosti nego *o* istoričnosti: oblik življenja koji je kompleksniji od 'zajednice'; simboličniji od 'društva'; konotativniji nego 'zemlja'; manje patriotski nego *patrie*; retoričniji od državnog razloga; više mitološki nego ideologija; manje homogen nego hegemonija; manje centriran nego građanin; kolektivniji nego 'subjekt'; psihičkiji nego civilitet; hibridniji u artikulaciji kulturnih razlika i identifikacija – roda, rase ili klase – nego što se može prikazati bilo kakvim hijerarhijskim ili binarnim strukturiranjem društvenog antagonizma.«¹⁹

Kad je o naciji riječ, to znači u nepopravljivo pluralnom prostoru ispisivati »protu-narative nacije koji kontinuirano prizivaju i brišu svoje totalizujuće granice« i potkopavaju ideološki manevar kojim im se pridaju esencijalistički identiteti.²⁰

I Paul Gilroy želi rasvijetliti »trans-nacionalni rad formacije identiteta« i osporiti »fiksne i esencijalističke koncepcije«, ali se u tu svrhu koristi konceptom dijaspore. Budući suštinski rezultat »raspršivanja«, dijaspora kao koncept nudi nove mogućnosti razumijevanja identiteta kao nečeg što nije neizbježno determinirano mjestom ili nacionalnošću, kao i takve vizije budućnosti u ko-

joj bi mogle biti ponuđene nove osnove društvene solidarnosti.²¹ Identifikacija dijaspore, prema Gilroyu, stoji van i ponekad u suprotnosti s političkim oblicima i kodovima modernog građanstva. Dijaspora nudi osnovu za nanovo pristupanje ideji esencijalnog i apsolutnog identiteta,²² ali nudi i način zamišljanja kompleksnijeg, ekološki sofisticiranijeg i organskijeg koncepta identiteta, nego što su ponudile deklarirane opcije genealogije i geografije. Dijaspora također može osigurati alternativu uvriježenoj rodnoj hijerarhiji i »obitelji kao osnovnoj čeliji« nacionalne države, nudeći umjesto toga anti-nacionalno i anti-esencijalno shvaćanje formacije identiteta, osnovano na kontingenciji, indeterminiranosti i konfliktu, zajedno s mogućnostima različitih oblika političke akcije. Bob Marley viđen je kao svjedočanstvo moći afričke dijaspore danas da izrazi i prikaže kulturu, da uspješno širi etičke i političke poglede usred globalne mreže, i da to čini s onu stranu bilo koje uske identifikacije s korijenima ili prizivanja zajedničke biologije.²³

Ovu alternativu neophodno je upravo sada naglasiti jer je identitet, prema Gilroyu, doživio »esencijalizaciju« u najmanje očekivano vrijeme, baš nakon što je prepoznat kao historijski fenomen, odnosno ishod svjetskih kulturnih

11

Usp. Jeffrey Alexander, *Fin-de-Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, Verso, London 1995.

12

Vidjeti, na primjer: Steven Seidman, »The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope«, *Sociological Theory* 9 (Fall 1991), str. 131–146; Zygmunt Bauman, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, Oxford 1995.

13

Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.; Jürgen Habermas, »Citizenship and National Identity. Some Reflections on the Future of Europe«, *Praxis International*, Vol. 12, No. 1 (1992), str. 1–19; Jürgen Habermas, *Postnacionalna kontrolacija*, Otkrovenje, Beograd 2002.; Džon Rols, *Teorija pravde*, JP Službeni list SRJ, CID, Podgorica 1998.; Džon Rols, *Politički liberalizam*, »Filip Višnjić«, Beograd 1998.; John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, Belknap Press, Cambridge, MA 2001.; Jean L. Cohen, Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, MA 1992.

14

Charles Taylor, *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*, Princeton University Press, Princeton 1992.; Čarls Tejlor, »Nationalizam i modernizam«, *Beogradski krug* (3–4/1996/1–2/1997), str. 11–33; Michael Walzer, *Toward a Global Civil Society*, Bergahn Books, Oxford 1995.; Majkl Volzer, *Područja pravde*, »Filip Višnjić«, Beograd 2000.; Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *On Justification. Economies of Worth*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2006.; Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, MIT Press, Cambridge, MA 1992.

15

Semjuel Hantington, *Sukob civilizacija*, CID, Podgorica 1998., str. 345–346.

16

Edward Said, *Orientalism*, Chatto & Windus, London 1978.

17

Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London 1994.

18

Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi–Oxford 1983.; Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York 1967.; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin, Harmondsworth 1967.

19

Homi K. Bhabha, »DissemiNation. Time, Narrative and the Margins of Modern Nation«, *Belgrade Circle* (3–4/1996/1–2/1997), str. 134.

20

Ibid., str. 141.

21

Paul Gilroy, »Diaspora and the Detours of Identity«, u: Kathryn Woodward (ur.), *Identity and Difference*, Sage Publications, London 1997., str. 304.

22

Usp. Kathryn Woodward, »Concepts of Identity and Difference«, u: K. Woodward (ur.), *Identity and Difference*, str. 28.

23

P. Gilroy, »Diaspora and the Detours of Identity«, str. 339.

procesa. Jednim kontra-udarom, koncept identiteta se iz historije preselio u carstvo primordijalnih stvari: postao je nešto što prethodi historiji i kulturi, nešto fundamentalno i nepodložno mutacijama, dio našeg fiksnog, esencijalnog bića, otpornog na vrijeme, promjene ili zamjene. Fiksirani, primordijalni i nepromjenljivi identitet čini politiku irelevantnom, jer je sučeljava s onim dubljim i fundamentalnijim snagama – biološkim ili kulturnim naslijeđem, srodstvom, domovinom – za koje se tvrdi da stvarno reguliraju ljudsko djelovanje. On ima samo jednu glavnu prijetnju, koja ga korumpira i kompromitira: razliku. Život s razlikama on ne može vidjeti drugačije nego kao »ugroženi život«.

»U takvim uvjetima, sigurnost istosti, koju kolektivni identitet nastoji osigurati, može biti praćena samo jednom od dvije opcije koje se redovno pojavljuju na ovoj točki te mračne logike: separacijom ili pokoljem.«²⁴

Feminizam i (de)politizacija identiteta

Ovaj isti otklon od, reklo bi se, logike skrućenog identiteta i identificiranja bez priziva možda ponajbolje ilustrira povijest feminističkog pokreta, kao relativno skorije tvorevine. Rani organizirani pokret za oslobođenje žena, začet sredinom šezdesetih, ishodio je, doduše s odloženim učinkom, značajnim društvenim i političkim promjenama, ali su te promjene i dalje bile u službi spolno neutralnog modela društva. U njemu bi svaki pojedinac imao jednaku šansu za oblikovanje svoga života bez obzira na spol. Pojam rodne razlike tada je još bio depotenciran pokretom fokusiranim na jednakost, budući da su se žene trudile prije svega zadobiti prava na puno sudjelovanje u svim aspektima društva. Politička pravda zahtijevala je da rod ne čini nikakvu razliku. Očekivanja su bila visoka: da će žene doseći slobodu koja im je uskraćivana i da će seksizam biti poražen.

Ali osamdesetih, u doba reganizma, mnogo toga se promijenilo. Nitko tada više nije bio uvjeren da je ženski pokret oslobodio bilo koga, a svi su bili siromašniji i beznadežniji nego ranije. Obeshrabrene, neke aktivistkinje napuštaju neuspjehom kompromitirane zahtjeve za jednakošću i društvenom promjenom. Odustavši od »utopije izmjene društva« mnoge su našle status, prava i privilegirano utočište u specifičnom kulturnom i ideološkom identitetu koji je viktimiziran (etničke manjine: Afro-Amerikanci, Azijati-Amerikanci, domoroci Amerikanci, potom religiozne grupe, LGBT populacija, gluhi i druge hendikepirane osobe). Iz tog defanzivnog pesimizma, koji obilježava drugi val feminizma, nastaje »politika identiteta«, politika koja naglašava snažni kolektivni identitet grupe kao osnovu političke analize i akcije.

Politika identiteta je, ukratko, centrirana na ideju da aktivizam uključuje okretanje sebi i naglašeni separatizam, jak kolektivni identitet i političke ciljeve fokusirane na psihološku i osobnu samo-afirmaciju. Psihički komfor, koji je ovom strategijom pružen mnogima, plaćen je nemogućnošću ikakvog društvenog utjecaja, a naročito ne nalik onom iz šezdesetih i sedamdesetih, kao i nemogućnošću uključivanja ikoga izvan grupe u pokret. U strahu od erozije i povrede ugroženog identiteta, bilo kakav politički kontakt je onemogućen ili barem obeshrabren. Tako gledano, politika identiteta je politika očajanja, politika poraza i demoralizacije, politika pesimizma i sebičnosti. U ime unaprjeđenja interesa vlastite grupe, ona odbija pokušaj obrazovanja, vršenja pritiska ili mijenjanja društva kao cjeline, prihvaćajući tako *status quo* i otkrivajući svoju suštinski konzervativnu prirodu. Moglo bi se čak reći da je kriza »manjinskih utopija«, kriza ideje o (deleuzeovski rečeno) »manjinskom

postajanjū« politike, razotkrila jednu figuralnu sličnost: pokazala se samo kao »naličje krize nacionalne hegemonije i njene 'normalizatorske' funkcije«. ²⁵

Jedino što politika identiteta radi, čini se da je, zapravo, zagovaranje zaštite sebstva, osnovanog na slavljenju grupnog identiteta. Kao feminizam žrtve ili kao feminizam razlike, otkada su se »feminističke teorije politike« susrele s »postmodernim teorijama roda«, ²⁶ ona ostaje jednako jalova u navodnim naporima prevladavanja seksizma. Ona jednostavno prihvaća i, štoviše, cementira predodžbu da razlika između žena i muškaraca čini koaliciju nemogućom, a seksizam neizbježnim. ²⁷ To kao da se potvrđuje kada, kao protuotrov seksizmu tradicionalne etike, Jaggar sugerira feministički pristup etici koji čini najmanje sljedeće: počinje priznanjem da muškarci i žene imaju različita iskustva i situacije u životu; osigurava vodstvo za akciju »koja smjera podriivanju prije nego jačanju trenutne sustavne subordinacije žene«; nudi akcijsko vodstvo i pristupe upravljanju pitanjima i u javnoj i u privatnoj sferi; i »uzima moralna iskustva svih žena ozbiljno, premda ne, naravno, nekritički«. ²⁸

S druge strane, politika identiteta – u svojoj najboljoj, ali i najnekoherentijoj varijanti – može u autorefleksivnom okretu i (pokušati) umaknuti vlastitom usudu da bude viđena kao borba između »prirodnih subjekata«:

»To je borba za samu artikulaciju identiteta, u kojoj mogućnosti ostaju otvorene za političke vrijednosti koje mogu vrednovati i različitost i solidarnost.« ²⁹

Weeks argumentira da je jedan od glavnih doprinosa politike identiteta bio upravo – konstrukcija politike razlike koja podriva stabilnost bioloških kategorija i konstrukcija suprotnosti. Novi društveni pokreti uspjeli su historizirati iskustvo, naglasiti razlike između marginaliziranih grupa kao jednu alternativu »univerzalnosti« opresije. Najzad, upravo je ponajviše u feminizmu naglašavana nejednaka distribucija dihotomnih suprotnosti prirode/kulture, tijela/duha, strasti/razuma, pri čemu se vrijednost i moć pridaje samo jednom (muškom) spolu, ³⁰ kao i mogućnost da ove opozicije ne budu neizbježne, a pogotovo ne izvor nejednakosti, odnosno da seksualnost muškarca i žene bude viđena kao različita ali ne i suprotstavljena. ³¹

²⁴ Ibid., str. 310–311, 313.

²⁵ Etjen Balibar, *Mi, građani Evrope? Granice, država, narod*, Beogradski krug, Beograd 2003., str. 80.

²⁶ Terrell Carver, *Gender is not a Synonym for Women*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, CO 1996., str. 15 i dalje.

²⁷ Joan D. Mandle, »How Political is the Personal? Identity Politics, Feminism and Social Change«, 2004, dostupno na: <http://research.umbc.edu/~korenman/wmst/wmsttoc.html> (pristup: 1. 5. 2007.); Diana Meyers, »Feminist Perspectives on the Self«, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004, dostupno na: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-self/index.html> (pristup: 7. 6. 2007.).

²⁸ Alison M. Jaggar, »Feminist Ethics«, u: Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker (ur.), *Encyclopedia of Ethics*, University Press of Kansas, Lawrence, KS 1992., str. 366.

²⁹ Jeffrey Weeks, *The Lesser Evil and the Greater Good. The Theory and Politics of Social-Diversity*, Rivers Oram Press, London 1994., str. 12.

³⁰ Najkasnije od Hélène Cixous, »Sorties«, u: Hélène Cixous, Catherine Clément, *The Newly Born Woman*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN 1986., str. 63–130.

³¹ Luce Irigaray, *This Sex which is not One*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1985.; Henrietta Moore, »'Divided we stand'. Sex, Gender and Sexual Difference«, *Feminist Review*, No. 47 (1994), str. 78–95.

Dijalektika istosti i razlike je, međutim, ipak došla po svoje. Razlika je mišljena kao konstitutivan pratitelj koji firmira seksualiziranog drugog (ženu), rasiziranog drugog (domoročana) i naturalizirano drugo (životinje, okolinu). Ovi *drugi* su, međutim, konstitutivni u tome što se očekuje da potvrđuju Isto u Njegovoj superiornoj poziciji. Feministkinje su prehitro preuzele model epistemičkog nasilja inherentnog dijalektici, koji se nužno ispostavio samo još jednom metafizičkom kompenzacijom i reprodukcijom Istog. »Pljunimo na Hegela« je postao oslonišni poklič čitave generacije.³² Pojam razlike kao pogrde tako je nastavio nastupati iz srca europske historije filozofije, kao »metafizički kanibalizam« europskog mišljenja, pridonoseći nove priloge vlastitoj historiji letalnih isključivanja i fatalnih diskvalifikacija.³³ U paradoksu istovremene globalizacije i fragmentacije, karakterističnom za kasnu (post)moderanu, pojam razlike postao je samo još antagonističkiji.³⁴ Pa čak ili upravo i unutar samog feminizma. Kroz pitanja o formiranju i proizvođenju rodnog subjekta, on je isprva politizirao (privatni) identitet i proces identifikacije. Onda je tezu o tome da svi imaju isti identitet, »čovječanstvo«, zamijenio tezom da su muškarci i žene različiti i potaknuo ujedinjenje »sestara« oko roda kao »glavnog identiteta«. Najzad je »feminizam razlike« odlučio primijeniti istu metodu i mikrokirurški istaknuti razlike između žena. »Interseksionalnost« je trenutno dominirajuća feministička metafora za te složene identitete koji su, skupa s rodom, konstituirani od rase, enticiteta, klase i seksualne orijentacije, od porijekla, statusa i uloge.³⁵ Ona slikovito signalizira pomicanje teorijske vizure, a potom i aparature. Isprva viđen kao da ima nekakvo *esencijalno* jezgro koje obilježava jednu grupu, identitet se sve više sagledava kao *kontingentan*; kao produkt jednog presijecanja (*intersection*) različitih komponenti, različitih političkih i kulturnih diskursa i različitih historija.

Kontingentan identitet, međutim, koliko god njegovo iskustvo izgledalo oslobađajuće, postavlja probleme socijalnim pokretima kao političkim projektima, kako konceptualne prirode tako posebno u pogledu solidarnosti onih koji im pripadaju.³⁶ Neki dijelovi »civilnog sektora« tako su osporili fiksirane identitete »rase«, klase, roda i seksualnosti, i potkopali biološke izvjesnosti, dok su drugi opet postavili primat različitih esencijalnih kategorija.³⁷ U oba slučaja, identiteti se javljaju kroz označavanje razlike. Označavanje razlike prisutno je i kroz *simboličke* sustave reprezentacije i kroz oblike *društvenog* isključivanja.³⁸ »Identitet, onda, nije suprotnost od, već *zavisi od* razlike.«³⁹ Identitet je konstruiran, oblikovan u odnosu na druge identitete, što će reći – u odnosu na ono što nije.⁴⁰ Razlika u ovom smislu može biti konstruirana negativno, kao isključivanje i marginalizacija onih koji su definirani kao »drugi« ili kao »autsajderi«. S druge strane, ona može biti slavljena kao izvor raznolikosti, heterogenosti i hibridnosti, gdje se priznanje promjena i razlike vidi kao postignuće.⁴¹

U svakom slučaju, ako i nije (sasvim) slučaj da je identitet fragmentiran i naboran, ako i nije još (potpuno) »razlomljen« u postkapitalističkom društvu,⁴² ako se i nije uspio (bezostatno) lišiti esencijalističke i dihotomne strukturiranosti i pratećih univerzalističkih pretenzija, on se ipak više nikako ne misli monistički i unitaristički, ne misli se kao monoton i homogen. Teško je naći većeg i ustrajnijeg zagovornika »pluralnog identiteta« od Edgara Morina:

»Mi živimo u iluziji da je identitet jedan i nedjeljiv, dok je on uvijek *unitas multiplex*. Svi smo mi višidentitetna bića u smislu u kojem u sebi ujedinjujemo obiteljski i lokalni identitet, regionalni, nacionalni i transnacionalni (slovenski, germanski, latinski) i eventualno, konfesionalni i doktrinarni.«⁴³

Shvatiti ovu pluralnost identiteta ne kao problem nego kao neponovljivu složenost, jedinstvenost i nezastupljivost, kao raskoš jednog izuzetnog osobnog identiteta prožetog razlikama – mogao bi postati onaj najintimniji, ultimativni, onaj u posljednjoj liniji obrane djelotvorni protuotrov volji za bespogovornim reduciranjem na jednu dimenziju i volji za pripadanjem jednom i prema sebi i prema van »ubilačkom identitetu« identičnih i identificiranju sklonih društvenih konstrukata.⁴⁴

Retrospek(ula)cija

Je li ta kratkovjeka ali intenzivna pustolovina – nešto kao kraća i teška bolest – suvremenog mišljenja društvenog identiteta ovim zaokružena? Je li taj opći pluralistički uvid konačni ishod koji bi odgovarao onim epohalnim promjenama za koje se tvrdi da ih je »predmet« ovog mišljenja u posljednje vrijeme doživio? Teško je oteti se utisku da dileme s kojima se suočavaju suvremene društvene znanosti pri nastojanju artikulacije koncepcije kolektivnog identiteta ponavljaju motive i dileme mišljenja identiteta koje je već iskušavala spekulativna filozofska tradicija, svjedočeći i u ravni socijalne teorije o neophodnosti diskurzivnog poimanja (po)stava identiteta, u njegovoj afirmaciji i heurističkoj plodotvornosti, ali možda još i više u onim njegovim granicama i unutrašnjim proturječjima koje ga ubacuju u suigru s, uvijek iznova se uviđa, neizbježnim i konstitutivnim parnjakom: razlikom.

Leibniz se možda prvi put i, čini se, u punoj svijesti o naizmjeničnom ili čak međusobno zamjeničnom podržavanju ovih pojmova, pita istovremeno

32

Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Rivolta Femminile, Milano 1974.

33

Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Polity Press, Cambridge 1991.

34

Seyla Benhabib, »Sexual Difference and Collective Identities. The New Global Constellation«, *Signs*, Vol. 24, No. 2 (1999), str. 335–362.

35

Diana Meyers, »Feminist Perspectives on the Self«.

36

Vidjeti: Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995.; Natasha Levinson, »Unsettling Identities. Conceptualizing Contingency«, *Philosophy of Education*, 1997, dostupno na: http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/97_docs/levinson.html (pristup: 4. 3. 2001.).

37

K. Woodward, »Concepts of Identity and Difference«, str. 28.

38

Vidjeti klasičnu anatomiju tog mehanizma u: Meri Daglas, *Prirodni simboli. Istraživanje o kosmologiji*, Svetovi, Novi Sad; Oktoih, Podgorica 1994., str. 170 i dalje.

39

K. Woodward, »Concepts of Identity and Difference«, str. 29.

40

Najčešća forma u kojoj se ova konstrukcija pojavljuje jest binarna opozicija. Lingvistička teorija koja slijedi Saussurea i na koju se želi nadovezati kritička društvena teorija nove generacije tvrdi da je binarna opozicija – najekstremnija forma označavanja razlike – upravo suštinska za produkciju razlika. Vidjeti tekstove Stuarta Halla, »The Work of Representation« i »The Spectacle of 'the Other'«, oba u: Stuart Hall (ur.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, The Open University, London 1997.

41

K. Woodward, »Concepts of Identity and Difference«, str. 35.

42

Harriet Bradley, *Fractured Identities. Changing Patterns of Inequality*, Polity Press, Cambridge 1997., str. 214.

43

Edgar Moren, *Kako misliti Evropu?*, Svjetlost, Sarajevo 1990., str. 154; vidjeti također: Edgar Morin, *L'identité humaine*, Seuil, Paris 2001.

44

Amin Maluf, *Ubilački identiteti*, Paideia, Beograd 2003.

za oba: što govori »ideja *identičnosti* ili *razlike*«. On se na način koji nije lišen dvosmislenosti nadovezuje na skolastičku tradiciju, posebno na Tomu Akvinskog, tradiciju određivanja jednog fiksiranog i od svih drugih različitog vremena i mjesta za svako bivstvujuće. Takva diskretnost koja proizlazi iz načela individuacije, onda onemogućuje njihovo istovremeno i u isto smješteno postojanje,⁴⁵ odnosno onemogućuje da od jedne iste stvari, na primjer anđela, postoje dva identična egzemplara:

»Sjećam se riječi jedne čuvene princeze, uzvišenog duha, dok je šetala svojim vrtom, da ne vjeruje da postoje dva u potpunosti jednaka lista. Plemić koji se šetao pomislio je da će biti lako naći ih, ali se uvjerio vlastitim očima, iako je veoma mnogo tražio, da je među njima uvijek mogla biti uočena izvjesna razlika.«⁴⁶

»Sretna li su vremena za metafiziku kada su se njome bavili na dvoru i kada za dokazivanje njenih stavova nije bio potreban nikakav drugi napor do uspoređivanja lišća s drveća!«⁴⁷

Hegel ovo Leibnizovo naslućivanje u pogledu povezanosti identiteta i razlike s početka svoje *Objektivne logike* razvija u pravcu naloga njihovog dijalektičkog mišljenja. Mišljen takvom »unutrašnjom refleksijom«, identitet, jednakost sa sobom, pokazuje se kao suština, kao »neposrednost refleksije«, kao »izgrađivanje sebe u jedinstvo«, kao »čisto proizvođenje iz sebe i u samom sebi«. Ovaj »suštinski identitet« nikako, dakle, nije onaj »apstraktni identitet« koji bi se »obnavljao iz nečega drugog«; nije postao putem »relativnog negiranja« koje bi se odvijalo izvan njega i koje bi ono što je različito samo odvojilo od identiteta, ostavljajući ga potom, kao i prije, izvan njega. Takvo, pak, mišljenje koje pred sobom uvijek ima apstraktni identitet i »osim njega i pored njega razliku«, zadržava se u vanjskoj refleksiji i stoga nikada ni ne dospijeva do spoznaje identiteta.⁴⁸

»Pojam identiteta koji predstavlja negativitet koji se jednostavno odnosi na samog sebe nije proizvod vanjske refleksije, već je dobiven na samome bivstvovanju (*Sein*). Nasuprot tome, svaki identitet koji postoji van razlike (*Unterschied*), kao i razlika koja postoji izvan identiteta, proizvodi su one vanjske refleksije i apstrakcije koja se svojevrijedno zaustavlja na toj točki ravnodušne različitosti (*Punkte der gleichgültigen Verschiedenheit*).«⁴⁹

Kao što postoji dijalektika identiteta, tako, međutim, postoji i dijalektika razlike. Ovim ne mislimo samo na to što Hegel kaže da se i različitost »izražava u jednom posebnom svijetu« i da poput identiteta »važi za sebe bez obzira prema drugome«, još manje na ono avanziranje od »neodređene različitosti« stava da su sve stvari različite jedne od drugih do »određene različitosti« stava koji je za ono predstavljanje koje je lišeno spekulativne vještine izazivao i dalje izaziva čuđenje: da ne postoje dvije stvari koje su potpuno jednake jedna s drugom.⁵⁰ Mislimo radije na ono kretanje koje je nastupilo nakon Hegela i u protustavu prema njemu, premda možda i samo kao naglašavanje ili dovršenje ovog jednog njegovog »momenta«, momenta kritike apstraktnog identiteta i (re)afirmiranja razlike. Sâm identitet doći će tu na sumnjiv ili zao glas, postat će nemoguć i u sebi proturječan ili, pak, prije ili kasnije »skrućen« i poguban (ne samo ili čak ni prvenstveno kada je riječ o mišljenju), a spašavanje njime potrtih Razlika blagotvorno.

(Re)kapitulacija: bilanca troškova i likvidnost potrošenog

»Kako je Hegel uvidio, identitet je ništa ukoliko se ne odnosi na nešto drugo, ukoliko više nije identitet nečega. Jer identitet koji, strogo uzevši, ne bi bio ni sa čim identičan osim sa samim sobom uništava samoga sebe.«⁵¹

Heglov kritički trag podlokavanja i denunciranja apstraktnog identiteta, uz jednako poštovanje nekih Nietzscheovih nagovještaja, dovršit će francuski »filozofi razlike«, samo što će sada oni optužiti Hegela izrijeком upravo za onaj grijeh koji je on pripisao Schellingu, za instaliranje »filozofije identiteta«,

45

Gotfrid Vilhelm Lajbnic, *Novi ogledi o ljudskom razumu*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1986., str. 186. Točnije i više matematički rečeno, Leibnizov »princip identiteta jednakih objekata« (*principium identitatis indiscernibilium*), putem jednog prebacivanja težišta stava identiteta ($A=A$), dokazuje da nema dvije stvari u svijetu koje bi bile apsolutno jednake, da je svaka individua svijet za sebe: ako je svaka stvar jednaka sama sebi, onda je svaka stvar jednaka samo sama sebi; ako je pak to slučaj, onda je različita od svake druge stvari, odnosno onda ne mogu postojati dvije stvari koje bi bile jednake.

46

Ibid., str. 187.

47

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Bd. VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970., str. 53.

48

»Ono misli da *um* nije ništa drugo do neki razboj na kojemu on osnovu, recimo identitet, i potom potku, razliku (*Unterschied*), izvana povezuje i prepliće jedno s drugim. Analizirajući on čas posebno ističe identitet, a čas također pored njega opet zadržava razliku; čas je neko izjednačavanje (*Gleichsetzen*), a čas također opet neko razjednačavanje (*Ungleichsetzen*): izjednačavanje, budući da se *apstrahira* od razlike; razjednačavanje, budući da se *apstrahira* od izjednačavanja. Ovakva uvjerenja i mnijenja o tome što *um* čini moraju se potpuno ostaviti po strani, budući da su ona u nekom smislu puko *historijska*. Štoviše, razmatranje svega što postoji pokazuje *na njemu* samom da je ono u svojoj jednakosti (*Gleichheit*) sa sobom nejednako (*ungleich*) i proturječno (*widersprechend*), da je u svojoj različitosti (*Verschiedenheit*), u svojoj proturječnosti (*Widerspruche*), ono identično sa sobom, kao i da se u njemu samom nalazi to kretanje prelaženja jedne od tih odredaba u drugu, i to stoga što je svaka sama po sebi suprotnost sebe same.« G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, str. 39–40.

49

Isto, str. 40. Hegelu je posebno stalo pokazati da ono što je smatrano prvim zakonom mišljenja, stav identiteta u svom pozitivnom izrazu $A=A$, kao i u svom negativnom, kao stav proturječnosti po kojem *A* ne može istovremeno biti *A* i ne-*A*, »nije nikakav zakon mišljenja već, naprotiv, suprotnost takvog zakona«, kao i da već ovi stavovi, pažljivije promatrani,

sadrže više nego što se njima »zamišlja«, naime vlastitu suprotnost kao »apsolutnu razliku« (ibid., str. 44–45). U bezsadržajnom i nedalekosežnom stavu identiteta izražava se »prazna tautologija«, identitet se pretvara u »jednostranu određenost koja kao takva nema istine«, odnosno sadrži samo neku »formalnu, apstraktnu, nepotpunu istinu«, dok god nepokretni »prazni identitet« odbija uvidjeti da već tvrdnjem da nije različitost, nego njena suprotnost – upravo kazuje da on jest nešto različito, različito naime od različitosti, te da je u njegovoj prirodi, u njemu samom, a ne tek izvana, da bude različit. Istina će biti potpuna tek i samo kada se točan ali apstraktan stav identiteta razotkrije i prepozna »u jedinstvu identiteta s različitošću«. Da bi to bio slučaj mora se detektirati kako već samo izricanje identičnosti, koje smjera biti »po sebi istina i apsolutna istina«, proturječi samom sebi, kako je ono upravo suprotnost istine; kako identitet nije ona nepokretna jednostavnost za kakvu se izdaje, nego »izlaženje izvan sebe ka razlaganju samog sebe«; kako se, konačno, u formi stava identiteta koji želi tvrditi jednostavan, apstraktan identitet, krije »čisto kretanje refleksije u kojem se ono drugo pojavljuje samo kao privid, kao neposredno iščezavanje«. »*A jest* predstavlja jedno počinjanje ispred kojeg lebdi jedna različitost ka kojoj se izlazi, ali ono ne dopijeva do onoga različitog. *A jest – A*: različitost je samo jedno iščezavanje; kretanje se vraća nazad u samo sebe« (ibid., str. 44). Slično, i možda u još većoj mjeri, ovo kretanje vrijedi i za stav proturječnosti, da *A* nije istovremeno jednako ne-*A*: čisto drugo jednog *A* pokazuje se samo da bi iščezlo. Različiti *A* i ne-*A* odnose se se ipak na jedno isto *A*: identitet je prikazan kao »različitost u jednom odnosu ili kao prosta razlika u njima samima« i izražen kao negacija negacije. I stav identiteta i stav proturječnosti nisu, dakle, samo analitičke nego sintetičke prirode i sadrže, prvi, »kretanje refleksije, identitet kao iščezavanje drugobitvovanja (*Verschwinden des Andersseins*)« i, drugi, »apsolutnu nejednakost, proturječnost po sebi (*absolute Ungleichheit, Widerspruch an sich*)« (ibid., str. 45).

50

Ibid., str. 53.

51

Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Suhrkamp, Frankfurt/M 1997., str. 512.

a onim neizrečenim i s više osnova, za pogubnu konspiraciju njegovog totalnog sustava i terora. I oni se jednoznačno usmjeravaju protiv, a opet i ambivalentno konstituiraju spram onog identičnog; protiv svakako svega in-diferentnog, odnosno slijepog ili voljnog da potre diferenciju, da proguta i svari, da progna i izbriše, da prikrije i potisne razliku. Sama »Razlika« je ono od toga, od mišljenja, ali i djelovanja koje se osniva na identificiranju, Drugo, ono potisnuto ili progonjeno koje nikako ne bi osvetnički opet obnavljalo *logos* dominacije, nego vlastitom afirmacijom afirmira i alternativu logici gospodarećeg i proždrljivog identiteta. Praktični ishod potonjeg, izgon svake i najmanje »drugosti«, svega što odstupa i izmiče Kanonu, prepoznaje se još u samim diskurzivnim režimima koje odlikuje »fundamentalistička« isključivost, pantokratska osjetljivost i revnost za integriranje ili makar kontrolu »neintegriranog«. Sama ta »pretenzija na univerzalnost« sada se mora proglasiti fatalnom, taj obrazac sustavnog nasilja Istog, ta tiranija razrješiteljskih Projekta i apsolutnih Znanja, čija se zatvorena i koherentna, jedinstvena i totalna struktura – ne može i ne treba zasnovati i legitimirati u skladu s načelima koje propisuje.⁵²

Antifundamentalisti smatraju da Razlika, od koje fundamentalisti skloni posljednjim utemeljenjima i konačnim rješenjima gotovo kompulzivno traže pokoravanje ili nestajanje, ne smije ostati sasvim difuzna i povremeno joj dozvoljavaju zadobivanje lika ili tek ilustracije u obliku prirode, žene, tijela, Židova, homoseksualaca, obojenih, beskućnika, marginaliziranih, ukratko svega protiv čega se usmjerava »bijes na diferenciju« (Horkheimer i Adorno) onih standardiziranju sklonih i programski orijentiranih konkvistadora, delegiranih ispred mjerodavnih ustanova koje, povlaštene za znanje onog Istog, Nepromjenljivog, Vječnog, Jednog, Univerzalnog, reproduciraju spoznajne i geografske, simboličke i stvarne rane, kolonizirajući sve Drugo i Različito. Tako je i ono što se naziva filozofijom de-kolonizacije samo izdanak općenitijeg pokreta diskurzivnog razračunavanja sa zlom savjesti Zapada. Taj pokret, naravno, ima vlastiti problem s identitetom: unutar vlastitog konstituiranja, on se istovremeno mora i ne smije pozitivno identificirati i profilirati.

Adorno se zaustavio na »kritičkoj utopiji«, evociranju židovske »zabrane slike« i dosljedno negativno-dijalektičkom pojmu-koji-to-neće-biti »neidentičnog«.⁵³ U pokušaju određivanja prioriteta razlike u odnosu na svaki identitet, čak poželjnost beskrajne proliferacije razlika, a u svakom slučaju neophodnost veta na svako identificirajuće samosedimentiranje, filozofi razlike posežu za, da tako kažemo, reflektiranom diferencijom kao ne-indiferencijom: bilo kao beskonačnom Drugošću i jednim mišljenjem one izvorne razlike, ako poslušamo Levinasa;⁵⁴ bilo jednim manje ili više izričitim privilegiranjem (prioriteta) razlike u odnosu na identitet, kao kod Deleuzea,⁵⁵ bilo prizivanjem avanture razlike koja se više ne tiče provale vanjske stvarnosti, nego manjka vlastitog poznavanja i identiteta, ne više drugosti činjeničnih stvari, nego nas samih kao nedefiniranih bića otvorenih prema nepoznatom,⁵⁶ bilo, najzad, kao ona do »raskola«, *Le différenda*, metastazirala Razlika koja kod Lyotarda nepremostivo zjapi ispred i ispod svakog argumentativnog rješenja i spekulativnog pomirenja vjekovnih antagonizama,⁵⁷ odnosno ona »rAzlika« ili »razluka«, *différance*, koja kod Derride, u igri prisustva i odsustva, ne bi vladala, upravljala, imala autoritet igdje i nad čim:

»Ona se ne nagovještava nikakvim velikim slovom. Ne samo da ne postoji nikakvo carstvo *différance* nego ona potiče na subverziju svakog carstva.«⁵⁸

U svojim najboljim pokušajima formulacije, ono Drugo od samosvjesnog i uvijek sebi identičnog subjekta izmiče se ne samo objektivaciji i reifikaciji

nego i novoj subjektivaciji, svom metodskom suprotstavljanju, svom sustavnom smještanju. Ono dragovoljno odustaje od pokušaja da se konceptualno zahvati. Svjestan nemogućnosti pozicije s koje bi se kritizirao princip identiteta, a da se ta pozicija ne odredi u smislu identiteta vlastitog sebstva, Derrida tako radije bira termin 'dekonstrukcija' nego 'kritika' za opisivanje svoga rada. Dekonstrukcija principa identiteta ne samo da demonstrira nemogućnost kritike identiteta u ime bilo koje Drugosti nego pozdravlja tu nemogućnost, jer ona implicira da »sebstvo« nikada ne može biti odvojeno od onog (svog) drugog. Filozofija ne može razotkriti čisto Ja ili čisto Drugo, ali ni ova nemogućnost ne može biti riješena u hegelijanskoj maniri, mandatom subjekta kao procesa samo-posredovanja u drugom. A ipak je, također, nemoguće, prema Derridau, jednostavno odbaciti hegelijanski potez i još jednom pretpostaviti ili postaviti, sponirati ili postulirati ono potpuno Drugo. Takvo Drugo za Derridaa postoji, ali nikako ne u odredbama identiteta i prezentnosti. »Svako Drugo je potpuno drugo«⁵⁹ – ova znamenita i sugestivna rečenica ukazuje upravo na onu aporiju kretanja refleksije identiteta koju smo pratili: afirmacija radikalne, nesumjerljive i nesvodive Drugosti istovremeno je radikalna afirmacija identiteta, jer se rečenica također može razumjeti kao tautologija: »svako drugo je svako drugo«.

52

Vidjeti kao reprezentativna osporavanja na ovom tragu: Mišel Fuko, *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih nauka*, Nolit, Beograd 1971.; Richard Rorty, *Filozofija i ogledalo prirode*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1990., str. 159 i dalje; Žan-Fransoa Liotar, *Postmoderno stanje*, Bratstvo–Jedinstvo, Novi Sad 1988., str. 15 i dalje.

53

Vidjeti: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1997.; T. Adorno, *Negative Dialektik*.

54

Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Jasen, Nikšić 1999.; Emmanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1976.

55

Žil Delez, *Ponavljanje i razlika*, Fedon, Beograd 2009.

56

Peter Sloterdijk, *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje*, Bratstvo–Jedinstvo, Novi Sad 1988.

57

Žan-Fransoa Liotar, *Raskol*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci 1991.

58

Moglo bi se reći da je, poput Deleuzea, Jacques Derrida razvio filozofiju razlike, ali također i da je, za razliku od Deleuzea, nije prezentirao kao alternativu filozofiji identite-

ta. Utoliko Derridaova filozofska istraživanja otvaraju dvostruku frontu: ona pokušavaju pokazati, s jedne strane, da operacija principa identiteta uvijek počiva na nepriznatoj ili nepoznatoj igri razlike i, s druge, da ni do apsoluta stilizirana Razlika ne može poslužiti kao princip na kojem bi se mogao sazidati novi filozofski projekt (vidjeti posebno tekstove: »La différance« i »Les fins de l'homme«, oba u: Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Les éditions de minuit, Paris 1972.). Čini se da bi svaki program zasnovan na ovako shvaćenju razlici već bio njena izdaja, da je ona upravo mišljena kao subverzija programiranja i projektiranja i da ne bi čak ni da se ustoliči kao njegov protuuteg, nego da se u sebi i iz sebe izmješta, *podrujočačuje*, nestaje, tvori i potkopava nestabilne entitete, dešifririra tragove koji su samo znaci drugih tragova bez konačnog referenta, da se, na kraju krajeva, izmakne teorijskoj artikulaciji, da potkopava vlastite koncepte čim se ustanove. Kod Derridaa, ali i u bezmalo svim tekstovima filozofa razlike, filozofska argumentacija stoga zadbiva samonegirajući status, pojmovi se troše, uvode se paradoksi ili metafore, tvrdnje se invertiraju ili se njihovo tradicionalno značenje suspendira čim se uvede. Na taj način, ako se neke druge lojalnosti i odguruju, ostaje se vjeran onom najvišem nalogu: izbjeći reduciranje razlike na logiku Istog, odnosno samo-identifikaciju.

59

»Tout autre est tout autre«. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, University of Chicago Press, Chicago, IL 1994., str. 82; vidjeti i: Jacques Derrida, *Odmjetničke države*, Beogradski krug, Beograd 2007.

Uzoholjena samosvijest koja je pouzdanje i opravdanje za svedržačko postupanje našla u ponavljanju ma koliko zaobilaznih nizova autoreferiranja – završila je u paradoksu »filozofskog autizma« koji, počevši već od formalno semantičke ravnosti, prokazuje neophodnost prizivanja onog drugog od koga se trudila uteći.⁶⁰ Paradoksalnim se, međutim, sada pokazalo i forsiranje Društvi, budući da neizbježno vodi tautološkoj afirmaciji (njegovog) identiteta. Reflektirati a ne odustati od tragalačkih iskušenja koje kretanje u ovim paradoksalnim postavima provocira, ostat će obilježje one (hegelovske) matrice unutar koje će se kretati moderna i suvremena misao, pa i praksa, osobnih i društvenih identiteta i identifikacija.

Pripitomljavanje neukroćene goropadi

Treba, međutim, biti pravedan. Nije sve što se mislilo o identitetu ponavljanje od Hegela zadane teme, čak ni kod društvenih teoretičara i, premda često proizlazi iz nepoznavanja ili pogrešnog poznavanja, svakako nije uvijek nereflektirano i neartikulirano. To se posebno vidi kada se argumentacija zaključuje pacifikacijom emfatičke fascinacije identitetom recentne teorijske lektire i svojevrsnom dijagnozom da je bilo riječi o »mnogo buke ni oko čega«.

Jenkins je, recimo, vrlo rezerviran prema činjenici da je identitet postao »standard« vremena. On misli da je popularna zanimacija oko identiteta u velikoj mjeri odraz nesigurnosti producirane time što izgleda da se naša socijalna mapa više ne slaže s našim socijalnim pejzažom, što susrećemo druge čiji nam identitet i priroda nisu jasni, što postajemo nesigurni i u nas same, što se budućnost više ne čini tako predvidljivom kao što se činila prethodnim generacijama. Ali promjene – konfrontacija jezika, tradicija i načina života; transformacija podjele rada; demografska fluktuacija; katastrofa i apokalipsa u izgledu – nije u bilo kojem smislu moderna. »Kriza identiteta« može se pratiti unatrag do ranomodernog lova na vještice ili do srednjovjekovnih progona heretika, Židova, gubavaca i homoseksualaca. Samo je gordost zapadne moderne promovirala reflektivni samo-identitet u ekskluzivno moderni socijalni fenomen.

»Ontološka nesigurnost« nalazila je svoj odgovor još u religijama izbavljenoj. ⁶¹ *Ispovijesti* Aurelija Augustina, napisane prije više od 1500 godina, svjedočanstvo su mogućnosti preoblikovanja sebe, a idući unazad još tisuću godina i budizam se može razumjeti kao jedan projekt re-formacije sebstva. Društveni identiteti koji su prominentni na kraju dvadesetog i s početka dvadesetprvog vijeka su, naravno, do izvjesnog stupnja historijski i kulturno specifični, kao što su to i situacioni konteksti i mediji u i kroz koje suvremeni diskursi identiteta nalaze izraz.⁶² Ali nema ničega novog u tome da se bude samo-svjestan društvenog identiteta, da se bude nesiguran u tom pogledu ili da se tvrdi važnost identiteta. Sugerirati drugačije znači »riskirati gordost koja odašilje većinu dosadašnjeg ljudskog iskustva u predvorje, i ponovno izumljivanje etnocentrizma i historizma pod udobnim znamenjem postmodernog raskida s oba«.⁶³

Jenkins zapravo optužuje postmoderniste – ali već i kasno- ili ultra-moderniste – slavitelje post-industrijskog ili informatičkog društva, da čine upravo ono što zamjeraju drugim teoretičarima: konstruiranje metanaracije s pretenzijom na univerzalnu istinu. U svom genetskom prikazu povijesnog obrazovanja suvremenog identiteta kao »čitave jedne konstelacije samo-interpretacija«, ⁶⁴ Taylor također sugerira sličan zaključak, osporavajući da se tvrdnje post-strukturalista u pogledu anti-humanizma uopće mogu shvatiti ozbiljno:

»Moje uvjerenje je da smo svi mi danas isuviše duboko ogrezli u suvremenoj kulturi i u određivanju svog života pomoću instrumentaliziranog razuma, u traganju za preobražajem pomoću kreativne imaginacije, u njegovanju slobode samo-odlučivanja, da bismo se mogli istinski od-

vojiti od kreativnih snaga i sebe definirati ne pozivajući se na njih. Kad god to ustvrdimo, mi ćemo se najvjerojatnije pretvarati, igrati se igre *kao da*.⁶⁵

A opet, stvar bi se mogla i obrnuti: kako da to ne ustvrdimo – a da pri tom još uvijek mislimo.

»Kako izbjeći potonuće u močvare zdravog razuma, ako ne tako što ćemo postati stranci za vlastitu zemlju, jezik, spol i identitet?«⁶⁶

Nema lagodnog, pa možda ni neproturječnog mišljenja identiteta, ukoliko se misli i razlika.

»Kada ostajete unutar etabliranog polja identiteta i razlike, ostajete nositelj strategija zaštite identiteta kroz devalvaciju drugog; ali ako transcendirate polje identiteta kroz koje je drugi konstituiran, gubite identitet i držanje neophodno da biste komunicirali s drugima. Identitet i razlika su skupa uvezani. Nemoguće je rekonstituirati odnos prema potonjem bez iskušavanja prvog.«⁶⁷

Kao što je vjerojatno nemoguće i zaključiti nova pitanja njihovog društvenog odnosa.⁶⁸ Ali je, međutim, moguće prosuditi koliko je i kada njihova »apstraktna« ili »određena«, spekulativna ili iskušana, samozadovoljna ili rezignirana, svejedno, kada je ta njihova strukturalna su-upućenost operativna, kao i je li uopće moguće ili poželjno misliti mimo ili preko one logičke, dijalektičke i (in)diferencijalističke avanture koju je već odigrala i koju, čini se, uvijek iznova odigrava.

60

Za različite lokacije i pristupe ovom istom problemu autorefleksijom poljuljane samosvijesti, vidjeti, između ostalog: Shaun Gallagher, »Philosophical Conceptions of the Self. Implications for Cognitive Science«, *Trends in Cognitive Science* 4 (1/2000), str. 14–21; Sidney Shoemaker, »Self-Reference and Self-Awareness«, *The Journal of Philosophy* 65 (October 1968), str. 555–567; Jose Luis Bermudez, *The Paradox of Self-Consciousness*, MIT Press, Cambridge, MA 1998.; Arthur J. Deikman, »'I' = AWARENESS«, *Journal of Consciousness Studies* 3 (4/1996), str. 350–356; Susan Blackmore, »Demolishing the Self«, *Journal of Consciousness Studies* 1 (2/1994), str. 280–282; Karl Ameriks, Dieter Sturma (ur.), *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, SUNY Press, Albany 1995.; Hector-Neri Castañeda, »Persons, Egos, and I's«, u: Manfred Spitzer, Brendan A. Maher (ur.), *Psychopathology and Philosophy*, Springer, Berlin 1989., str. 210–234; Hector-Neri Castañeda, »Self-Consciousness, I-Structures, and Physiology«, u: Manfred Spitzer, Brendan A. Maher (ur.), *Philosophy and Psychopathology*, Springer, Berlin 1990., str. 118–145; Dieter Henrich, »Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie«, u: Rüdiger Bubner, Cramer Konrad, Wiehl Reiner (ur.), *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. I, J. C. B. Mohr, Tübingen 1970., str. 257–284; Ernst Tugendhat, *Samosvest i samoodređenje*, IIC SSOS, Beograd 1989.; Manfred Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Philipp Reclam, Stuttgart 1991.; Tomis Kapitan, »The Ubiquity of Self-Awareness«, *Grazer Philosophische Studien* 57 (1999), str. 17–44.

61

A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, str. 53.

62

Usp. Seyla Benhabib, *The Situated Self*, Polity Press, Cambridge 1992.

63

R. Jenkins, *Social Identity*, str. 9–10; Ričard Dženkins, *Etnicitet u novom ključu*, XX vek, Beograd 2001., str. 90–91.

64

Čarls Tejlor, »Humanizam i savremeni identitet«, u: Čarls Tejlor, *Prizivanje građanskog društva*, Beogradski krug, Beograd 2000., str. 267.

65

Ibid., str. 312.

66

Julia Kristeva, *Powers of Horror*, Columbia University Press, New York 1982., str. 298.

67

William Connolly, »Identity and Difference in Global Politics«, u: James Derian, Michael Shapiro (ur.), *International/Intertextual Relations. Postmodern Readings of World Politics*, Lexington Books, Lexington, Mass 1989., str. 329; vidjeti također: William Connolly, *Identity/Difference. Democratic Negotiations*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1991., str. 183.

68

Usp. Jay L. Lemke, »Identity, Development, and Desire. Critical Questions«, *AERA*, 2003, dostupno na: <http://www.personal.umich.edu/~jaylemke> (pristup: 11. 3. 2004.).

Predrag Krstić

**The Common Field of Identity and Difference:
Speculative and Social Theory**

Abstract

In confronting dilemmas of contemporary social science when attempting to articulate the concept of collective identity, this paper would try to recognize the motives of thinking the identity that has already been tried by the speculative philosophical tradition. It appears that in round-about, so called “empirical” way the former are repeating the paradox of the latter: aiming at the boundary of the discursive understanding of the identity, they testify inner contradictions, and at the same time, necessity of establishing it. Both approaches ascertain unavoidable “dialectical” inter-play of the identity and the difference, that even in their radical self affirmation, imply, constitute, and endorse one another. However, there is still the question of how much is this “abstract” structural co-dependency operative, and also, is it possible to think past it or over it.

Key words

identity, difference, social sciences, politics of identity, philosophy of difference