

Primljeno: 17. prosinac 2002

Rat kao siguran izvor identiteta i izvjesnosti u (post)modernom društvu

Sažetak

U ovom sam radu pokušao pokazati da rat kreira ili intenzivira nacionalni identitet koji zbog svoje sveobuhvatnosti i dominantnosti unutar društvenog identitetnog polja pruža stabilni referentni okvir identificiranja. S obzirom na to da je takva stabilnost vrlo rijetka pojava u modernom društvu (zbog erozije religije, znanosti i društva uopće kao izvora izvjesnosti), ratno stanje pokazuje se kao jedan od uistinu rijetkih preostalih izvora izvjesnosti na nacionalnom nivou. Iako je očito da rat stvara iznimnu egzistencijalnu neizvjesnost, zaključujem da je ona barem donekle ublažena izvjesnošću koju osjećamo zbog unificiranog nacionalnog identiteta.

Ključne riječi: izvjesnost, identitet, nacija, rat, postmoderna

UVOD

➔ Uopće nema sumnje da je rat jedna od najvećih, ako ne i najveća katastrofa koja može zadesiti neki prostor. Niti u jednom trenutku ne bismo trebali ovu činjenicu dovoditi u pitanje.

Rat je samoopsjednut mehanizam koji vrlo dosljedno inficira cijelo zahvaćeno područje ogromnim dozama izvornog straha i boli čiji se intenzitet pojačava i (gotovo) svakodnevnom strepnjom za živote svih oko nas. Čini mi se da je ovaj stav neupitan. Uostalom, svi smo bili, i još uvijek jesmo, svjedoci katastrofalnih posljedica koje rat može imati za naše tjelesno, emocionalno i intelektualno zdravlje, kao i za zdravlje cjelokupnog društva.

Ipak, iako sam svjestan uistinu užasnih posljedica koje rat nosi sa sobom, ne mogu se oteti dojmu da rat može i stvarati određenu izvjesnost. To se odvija procesom unificiranja identiteta što ipak pruža izvor sigurnosti nasuprot već spomenutim egzistencijalnim i psihološkim rizicima rata.

Bilo da se takvo unificiranje dogodi unutar nacionalnog ili regionalnog okvira (ovisno o

tome koje je područje zahvaćeno ratom), pojedinac će još uvijek imati sveprisutan referentni okvir koji će bitno utjecati na njegovu samoidentifikaciju. Naravno, moram istaknuti da se ovo ne odnosi bezuvjetno na sve pojedince, već na dovoljnu većinu da se može govoriti o nacionalnom ili regionalnom fenomenu.

EROZIJA STARIH IZVJESNOSTI

Bog je mrtav?

U gotovo svim starim filozofskim tradicijama Bog se postavljao kao konačni legitimator njihova mišljenja. Načini na koje se to radilo, kao i sama shvaćanja Boga bili su različiti, no on je uvijek postojao kao jamac istinitosti izrečenog ili (pro)mišljenog. Čak i u rijetkim iznimkama kao što su atomisti, koji direktno ne polaze od Boga, već od atoma, opet postoji taj jedan apodiktičan element čije je postojanje bilo izvan svake sumnje, a na temelju čega se izvode ostali sudovi. Tu liniju donekle nastavljaju epikurejci, a jedina tradicija koja sustavno dovodi u pitanje postojanje Boga i uopće neupitne sigurnosti svake spoznaje jesu skeptici. No čini mi se da je temeljni fokus grčke misli ipak svoje ishodište tražio upravo u ideji Boga - shvaćao se on kao određena tvar, sama Ideja, Um ili Logos.

Zapravo se tek u 13. stoljeću počinje uzdrnavati autoritet, tada već kršćanskog, Boga kao direktnog "vlasnika" istine. Posebno valja istaknuti R. Bacona i W. Occama, ali oni su se više oborili na Crkvu i na tada nužnu spregu filozofije i teologije, a ne toliko na samu ideju Boga. Što se toga tiče, situacija ostaje nepromijenjena sve do prosvjetiteljstva. Naravno, antropocentrički duh humanizma i renesanse sve više relativizira srednjovjekovnu dominaciju kršćanstva, ali se još ne poriče postojanje Boga. Mora se napomenuti da ta relativizacija kršćanskog učenja ne djeluje na smanjenje izvjesnosti, već upravo suprotno, zato što na mjesto kršćanskog Boga dolazi sam čovjek i njegova novootkrivena stara moć, vjera u razum i slobodu (samoodređenja).

Iako može zvučati paradoksalno, i empirizam i racionalizam konstituiraju izvor svoje legitimnosti upravo u Bogu tako da se doista tek u prosvjetiteljstvu dosljedno ukida autoritet, prvo Crkve, a onda i Boga i to u mehaničkom materijalizmu Helvetiusa i Holbacha. Sljedeće stoljeće obilježila je Nietzscheova deklaracija smrti Boga, a upravo je ta izjava najavila duboku krizu europskog duha, i u intelektualnoj sferi, ali i u svakodnevnom životu. Naime, dok se do kraja 19. stoljeća moglo govoriti o tim dvjema kulturama mišljenja i življenja kao jasno odvojenim entitetima, sada to više nije slučaj. Do tada se glavni tok misli, o kojima danas čitamo u raznim udžbenicima, odnosio tek na intelektualnu elitu, a ona je sačinjavala iznimno mali postotak ukupnog stanovništva. Promjena se događa u 19. stoljeću kada i prirodne i društvene znanosti počinju biti glavnim mehanizmima usmjeravanja društva. Smisao čovjeka filozofija prestaje tražiti samo u ontološkoj ili metafizičkoj ravnini: sve se više počinje baviti stvarnim čovjekom, a ne onime što "čovjek uistinu jest ili što bi trebao biti". I Kierkegaardov i Schopenhauerov i Nietzscheov kategorijalni aparat predstavljaju upravo tu tendenciju, koja s egzistencijalizmom doživljava svoj vrhunac. Tek uspostavom takvih teorijskih okvira, intelektualna i svakodnevna stvarnost počinju srastati jedna uz drugu, barem po izboru tema koje će odrediti njihov karakter, ako ne i po samom načinu problematiziranja tih tema.

Za dobar pregled situacije u pretprošlom stoljeću potrebno je spomenuti i utjecaj pozitivizma na obaranje Boga, odnosno uspostave bilo kakvih metafizičkih, neempirijskih sudova. Ali pozitivizam ne djeluje na smanjenje izvjesnosti jer umjesto tih nesigurnih konstatacija on nam nudi svemoćni razum i još svemoćniju znanost na čijim bi krilima čovjek trebao doći do stvarnog, sigurnog znanja. Isti je slučaj i s empirokriticizmom, a onda i s neopozitivizmom, iako se u tim tradicijama smanjuje opseg mogućeg znanja.

Razum i znanost kao "religija čovječanstva"

U 19. stoljeću, Razum, a onda i znanost, detroniziraju Boga i religiju kao izvore globalne izvjesnosti. Uopće nema sumnje da je njihov utjecaj još uvijek iznimno snažan, ali oni od tada više ne čine dominantne tokove duhovne i društvene stvarnosti. Pored iznimnih društvenih previranja, devetnaesto stoljeće je na krilima prosvjetiteljskih ideala bilo obilježeno iznimnom vjerom u čovjeka, razum i znanost kao nove i nepresušne generatore napretka na svim društvenim poljima.

Danas je situacija potpuno drugačija. Znanost je doduše još uvijek glavni generator društvenog napretka, ali više ne posjeduje onu posebnu auru nepogrešivosti i svemoćnosti. Tome je tako zbog nekoliko razloga. Prvo, pozitivistička ideja o čisto racionalnoj, animetafizičkoj znanosti, čiju bi objektivnost, i u krajnjoj instanci istinitost, određivala neupitna objektivnost samog razuma, pokazala se neizvedivom. Jednostavno je nemoguće razumom opravdavati sam razum. Taj smo problem sreli i kod Descartesa, ali on je znao da je potrebno nečim izvanjskim osigurati samu izvjesnost mišljenja (kao dokaza postojanja) pa je tako pribjegao Bogu. Moderna znanost ne može prihvatiti takav prividan izlaz jer se u njenom kodeksu časti nalazi inzistiranje na iskustvu, racionalnim, provjerljivim sudovima, objektivnosti... pa je taj metafizički izlet nemoguć. Ali, ukoliko nam ratio ne osigurava da je nešto istinito (a ne osigurava zato što je racionalnim i logički valjanim zaključivanjem iz istih, iskustvu dostupnih, premisa moguće doći do različitih i nesigurnih zaključaka), a ukoliko se znanost uistinu odrekla metafizike, onda je bilo koji znanstveni sud nemoguće odrediti istinitim. Ili se može pribjeći rješenju da istinitost nije objektivna, univerzalna pa se tako istina ne saznaje nego stvara.

Kuhnova *Struktura znanstvenih revolucija* pretpostavlja upravo to,¹ a s takvim su se stavom složili čak i racionalisti kao što je Popper ističući da se objektivnost i istinitost neke znanstvene tvrdnje određuje konsenzusom znanstvene zajednice, s obzirom na to da je nemoguće tvrditi da je bilo koja tvrdnja apsolutno istinita. Tako se prihvatila konstatacija da istina uvijek ovisi o kontekstu unutar kojeg nastaje, bilo da se radilo o širim društveno-povijesnim uvjetima ili o našim vlastitim uvjerenjima koja usmjeravaju istraživanje u željenom smjeru.

Obično se misli da su epistemološkom relativizmu sklonije društvene znanosti, no niti egzaktnost prirodnih znanosti više nije toliko "egzaktna". Razvoj fizike u 19. stoljeću, a posebno razvoj atomske fizike u prošlom stoljeću otkrivaju da matematičke formulacije fizičkih zakona sve više poprimaju oblik statističkih zakonitosti i to zbog nedostatnog poznavanja funkcioniranja određenih sistema, odnosno neodvojivosti znanstvenika-eksperimentatora od procesa koji istražuje. Tako fizika više ne može govoriti o prirodi "po sebi" već samo o svom odnosu prema prirodi. Time se predodžba o nepristranom promatraču objektivne realnosti prirode relativizira, a klasično determinističko shvaćanja svijeta postaje nemoguće (Heisenberg, 1998).

Takav filozofijski relativizam u kombinaciji s epistemološkim relativizmom, koji pretpostavlja neusporedivost pa tako i nemogućnost konačne validacije različitih znanstvenih metoda i paradigmi, odaje pravu sliku krize znanosti ako znamo da je upravo njoj dodijeljena uloga legitimatora znanja.²

Kada bi čak i zaboravili ove probleme, znanost još ne bi mogla generirati potrebnu izvjesnost

¹ Kuhn je pretpostavio da do smjene znanstvenih paradigmi ne dolazi zato što je nova paradigma bolja, istinitija, već zato što je podržava dominantni dio znanstvene zajednice pa se tako dovodi u pitanje i postoji li uopće napredak znanosti ili se doista u znanstvenim revolucijama događaju smjene međusobno nesumjerljivih paradigmi.

² Kao što kaže M: Galović: "Naime, nakon odrješnja od metafizike, znanosti su dospjele u krizu osnova što ju je valjalo razriješiti "istraživanjem osnova" imanentim samim znanostima i onome što je preostalo od filozofije". Tako se kao konačni cilj postavlja logička analiza znanstvenih iskaza čija je krajnja svrha utvrđivanje smisla određenog jezika, riječi, iskaza, a ne otkrivanje smisla nekog fenomena ili čovjeka samog.

zato što je, osim neslaganja oko smisla i funkcije znanosti, te nepostojanja univerzalno važećeg mehanizma validacije znanstvenih sudova, karakterizira i intenzivan sukob između prirodnih i društvenih znanosti, mikro i makro teorija, empirijskih i teorijskih istraživanja, ovisnost o novcu i problem samolegitimizacije (Lyotard, 1988). Naravno, ne smijemo zaboraviti da nepremostive razlike postoje i unutar svake pojedine znanosti ili znanstvene discipline, a ni vrlo jasnu činjenicu da znanost nije uspjela odgovoriti na mnoga temeljna pitanja, a nije ispunila ni obećanja vezana uz maksimizaciju znanja, sreće i slobode.

Naravno, poseban problem čini i sama ograničenost jezika pa se tako postavlja i pitanje može li se o smislu uopće (smisleno) govoriti? A onda, čak i ako bi se dalo smisleno govoriti, može li takav govor netko drugi uopće i razumjeti? Ovdje nemam namjeru ulaziti u diskusiju između logičkog pozitivizma, strukturalizma i poststrukturalizma, odnosno dekonstruktivizma.³ Ono što sam želio istaknuti jest da je točno da je „misao moguća zato što njena struktura odgovara strukturi realiteta“ (Wittgenstein, 1980: 13), ali danas više nema kriterija na temelju kojih bi mogli apsolutno sigurno ustvrditi da te strukture uistinu odgovaraju jedna drugoj.⁴

Sada je došlo vrijeme da pogledamo kako se takvo stanje odražava na društvu?

IZVJENOST U (POST)MODERNOM DRUŠTVU

U ovom trenutku nas ne zanima diskusija na temu živimo li u postmodernom društvu ili se radi o društvu radikalnog modernizma (Giddens).⁵ Uopće nema sumnje da svjetsko društvo doživljava temeljitu i globalnu promjenu koja se odnosi na gotovo sve aspekte (društvenog) života. Stare se ideologije (demokracija, komunizam, socijalizam, konzervativizam, liberalizam) ruše. Granice između nacija-država se povlače. “Ruše se tradicionalna značenja zdravlja, bolesti, AIDS-a, ljudskog tijela, reprodukcije, medicine, seksualnosti, obitelji, intimnosti, ljubavi, obrazovanja, posla, slobodnog vremena, znanosti, religije, umjetnosti, zabave, privatnog i javnog polja.” (Denzin, 1991:5) Iako su neke od ovih tvrdnji možda pretjerane, sigurno je da ovi fenomeni svakim danom postaju sve manje samorazumljivima. Donekle se slažem s Fukuyaminom idejom svjetske dominacije liberalne demokracije, ali mi se čini da ona ne predstavlja kraj povijesti, pa čak ni u institucionalno-političkom pogledu zato što će društvo morati naći neki način da se riješe duboka proturječja modernog društva, a to se neće moći izvesti bez radikalnog “*facelifta*” ideala i stvarnosti liberalne demokracije.

Živimo u društvu rizika gdje se osim s prirodnim rizicima moramo boriti i s onima koje je stvorila ili intenzivirala modernizacija - kao što su individualizacija nejednakosti, erozija sigurnosti cjeloživotnog zaposlenja (i plavih i bijelih ovratnika), ekološki (nuklearni, kemijski, genetski) hazardi - koje normalni institucionalni mehanizmi ne mogu amortizirati (Leiss, 1999). Imajući u vidu ove iznimne promjene, čiji intenzitet i frekventnost onemogućavaju svaku stabilnost, a samim tim i izvjenost, postavlja se pitanje - kako to da svi ne živimo u stanju potpune strepnje?

Čini mi se da je Giddens u pravu kada konstatira da su kreirane veće mogućnosti za sigurnu i vrijednu egzistenciju, ali da se promijenila priroda rizika u smislu da je sada intenzivniji i da ima veći doseg (Shaw, 1995). Ipak, Giddens vidi izlaz, i to ne samo kreirajući svoj Treći

³ Za izvrstan pregled te diskusije možete pogledati izuzetno instruktivnu knjigu Manfreda Franka *Kazivo i nekazivo*, a isto tako i *Filozofijska istraživanja* Ludwiga Wittgensteina.

⁴ U prošlosti je postojao mnogo snažniji konsenzus o takvim kriterijima, bez obzira na to jesu li se oni kasnije pokazali neistinitima.

⁵ Iz samog naslova nisam izuzeo prefiks post, zato što ću se koristiti nekim terminima koji su tipični za teoriju postmoderne, iako više pristajem uz Giddensov konceptualni i sadržajni okvir interpretacije.

put,⁶ nego otkrivajući kako društvo i pojedinci stvaraju i održavaju povjerenje, odnosno kako se stvara osjećaj ontološke sigurnosti (Giddens, 1990). Na ovom se mjestu ne mogu baviti problemom kako moderno društvo generira povjerenje u apstraktne i ekspertne sisteme te kako se razvija ontološka sigurnost⁷. Bitno je to da razvijanje povjerenja i sigurnosti ipak može generirati određenu izvjesnost za samog pojedinca, ali im to teže uspijeva ako se gleda u kontekstu cijelog društva. Naime, Giddens se slaže s postmodernim teoretičarima u stavu da je društveno tkivo sve raspršenije i fragmentiranije, ali, za razliku od temeljnog toka postmoderne misli, on smatra da se ta raspršenja mogu shvatiti kao dio globalne integracije i da je, bez obzira na fragmentiranost iskustva čovjeka, pojedinac još uvijek sposoban razviti svoju (društvenu) svijest zahvaljujući samorefleksiji.

Naravno, taj je posao iznimno otežan zbog cirkularnosti, odnosno refleksivnosti društvenog znanja čija se intrizična nestabilnost dodatno naglašava konstatnim društvenim promjenama. Naime, Giddens smatra da društvo ne može stvoriti jednu stabilnu okolinu koja bi u sebe mogla inkorporirati nova društvena znanja zato što ona samom svojom pojavom mijenjaju tkivo društvenog svijeta koje je tako u stalnom nastajanju. Uslijed takve nestabilnosti, ali i sve izraženije heterogenosti društvenih interesa, Giddens misli da je nemoguće usmjeriti dominantne društvene tokove tako da zadovolje naše kolektivne ciljeve.

Dakle, refleksivno prisvajanje znanja ipak omogućava razvijanje sistematskog znanja o društvenom životu (ali samo na razini individue) i to bez obzira na to što se ono konstantno transformira i proširuje kako bi zadovoljilo ogromne raspone prostora-vremena. Tako se ispostavlja da određeni pojedinci mogu razviti određen osjećaj samoizvjesnosti,⁸ ali samo oni koji imaju dovoljno umještosti da uspješno sudjeluju u sukreiranju društvenog života.⁹

Društvo, odnosno društvene strukture jednostavno ne mogu generirati izvjesnost na kolektivnom nivou. Kao što smo vidjeli ranije, niti ideja Boga više ne može dosljedno izvesti tu ulogu. Iako sam "smrt Boga" pratio samo na teorijskom nivou, koji je gotovo ekskluzivno rezerviran za intelektualnu elitu određenog društva, niti u svakodnevnom društvu situacija nije pozitivnija. Naime, nije točno da vjera u Boga kao transcendentno biće opada, ali opada vjera u tzv. velike religije koje imaju jaku institucionalnu pozadinu. Brojna istraživanja (Jukić, 1991; Acquaviva i Pace, 1996) pokazuju da vjera u Boga na globalnom nivou sve više raste, ali se taj porast odnosi na povećanje broja ljudi koji Boga doživljavaju osobno i neposredno. Pored toga, shvaćanja i doživljavanja Boga postala su sve raznovrsnija zato što taj doživljaj više nije dirigiran nekom službenom objavom. S obzirom na takve različitosti, današnja religija predstavlja izvor izvjesnosti samo na određenom grupnom ili čak pojedinačnom nivou, ali na društvenom ona je često razlog intenzivnih duhovnih i fizičkih sukoba.

Znajući da je znanost također isprepletena vlastitim proturječijima koja vuku svoje porijeklo iz epistemološke neizvjesnosti, a s obzirom na to da ni društvo nije u stanju dosljedno

⁶ Čime pokušava prevladati podjelu između socijalizma i demokracije, odnosno socijalne i liberalne demokracije.

⁷ Ukratko, Giddens definira ontološku sigurnost kao kontinuiranost osobnog identiteta i konstantnost društvene i materijalne okoline djelovanja, a sama baza te sigurnosti nije ontološka ili metafizička već psihološka. Ontološka sigurnost je zapravo psihološka dimenzija povjerenja koja bi se trebala razviti već u djetinjstvu, a koja je u modernim društvima održavana ne preko povjerenja u svoje bližnje (dakle one ljude koji su nam pružili bazu za nastanak ontološke sigurnosti), već preko povjerenja u apstraktne društvene sisteme.

⁸ U Giddensovim terminima ontološke sigurnosti.

⁹ Naime, Giddensova teorija strukturacije pretpostavlja da su društvene strukture tek medij društvene akcije koje usmjeravaju pojedinca, ali koje su istovremeno i produkt pojedinčeva djelovanja. Takav ključ razumijevanja (društvene) stvarnosti podsjeća na hermeneutičku teoriju razumijevanja koja također pretpostavlja da jezik mijenja svoj ukupni smisao svakim govornim činom. Uglavnom, obje linije misli pretpostavljaju da nema dovoljno stabilnih struktura (društvenih, logičkih, lingvističkih, semantičkih) koje određuju pojedinčevo ponašanje.

generirati izvjesnost zbog nemogućnosti stvaranja stabilnih društvenih uvjeta i uopće nekih izvjesnih referentnih okvira na temelju kojih bi pojedinci mogli otkriti te realizirati vlastiti identitet, u sljedećem dijelu ovog rada testirat ću hipotezu da rat uspijeva nadići sve te probleme modernog društva, odnosno da uspijeva stvoriti jedan stabilni referentni okvir na temelju kojeg pojedinci razvijaju svoj identitet.

RAT KAO IZVOR IZVJESNOSTI RADI UNIFCIRANJA KOLEKTIVNOG IDENTITETA

Već sam spomenuo da je jedna od glavnih značajki modernog društva nestabilnost tradicionalnih izvora identiteta. U društvu, koje se kontinuirano mijenja, logično je da se stari i relativno stabilni identiteti kao što su obiteljski i rodbinski, spolni, seksualni i reproduktivni, klasni i profesionalni, kulturni i religijski, teritorijalni i nacionalni, politički i ideološki... stječu nova značenja. Kada se tome doda činjenica da svaka osoba u sebi mora utjeloviti nekoliko takvih nestabilnih identiteta i da je pojedinčevo iskustvo svijeta obavezno fragmentirano te da nas mediji svakodnevno obasipaju gomilom raznorodnih i međusobno kontradiktornih informacija, onda je jasno zašto je problem identiteta postao jedan od centralnih problema u današnjoj znanosti. Na ovom se mjestu ne mogu upustiti u tu diskusiju, a nas će, s obzirom na prirodu ovog rada, prije svega zanimati konstrukcija nacionalnog identiteta. Tome je tako zato što će nacionalno samoidentificiranje biti ključno ukoliko dođe do rata između nacija, jer u centar identifikacije dolazi podjela na nas i njih.

„Kao varijabla u sociološko-historijskom istraživanju nacionalni identitet ima dvije bitne dimenzije“ (Sekulić, 1997: 46). Prva je opseg koji se definira kao zbroj pojedinaca i grupa, koji participiraju u određenom identitetu.

„Druga dimenzija je rezultat činjenice da je identitet širi pojam od nacionalnog identiteta pa prema tome, identitet može biti shvaćen kao polje dinamičkih suodnosa bitnih subidentiteta koji predstavljaju okvir za akciju u nekim situacijama i odnosima s ‘drugima’“ (Sekulić, 1997: 46).

Hipoteza ovoga rada pretpostavlja scenarij prema kojemu se nacionalni identitet izdiže kao dominantni, ukoliko dođe do takvog ratnog stanja da se cijela nacija osjeća ugroženom. Tako se nacionalni identitet stavlja ispred svih ostalih i to toliko izraženo da predstavlja sam centar našeg samopoimanja. Pritom moramo razlikovati nacionalni identitet kao pojedinčev osjećaj sudbinske pripadnosti nekoj grupi od nacionalizma kao ideologije (Sekulić, 1997:46).

Ako ove pretpostavke primijenimo na Hrvatsku od 1990. do 1995. godine, može se pretpostaviti da je ratno stanje rezultiralo takvim pozicioniranjem na identitetnom polju da se kod izvjesnog broja ljudi (prva dimenzija) nacionalni identitet pomaknuo na prvo mjesto (druga dimenzija) pa se može govoriti o fenomenu koji je radi svog opsega i intenziteta producirao stabilan izvor izvjesnosti na nacionalnom nivou.

Ovo je tek hipoteza koja nažalost nikad neće moći biti adekvatno testirana zato što se ekstenzivno istraživanje moralo dogoditi baš u trenutku kada se fenomen unificiranja identiteta stvarno i događao, no svejedno, mislim da se ovaj skicirani konceptualni okvir može iskoristiti u budućim istraživanjima sličnih fenomena.

Pod unificiranjem identiteta mislim upravo na ono što je opisano u radnoj hipotezi. Dakle, mislim na proces stapanja svih naših subidentiteta u jednu koherentnu cjelinu što naravno ne znači da su ostali subidentiteti (kao što su spolni ili profesionalni) nestali, nego da se oni nužno promatraju kroz prizmu tog primarnog subidentiteta.

Što se tiče nacionalnog identiteta, pretpostavka je da će se intenzivirati ukoliko dođe do stanja iznimne opasnosti za cijelu naciju. Isto tako, možemo pretpostaviti da nacionalni identitet

prestaje biti dominantan čim prestane ratna prijetnja. Čini mi se kako je baš na primjeru Hrvatske može jasno uočiti da se izdizanjem tog nacionalnog identiteta u sam fokus našeg samopoimanja (i kao države, odnosno društva i kao samih pojedinaca) zaboravilo na sve ostale probleme koji su nastajali i na društvenom i na osobnom planu. Možemo reći da se za vrijeme rata društvo nalazi u stanju svojevrstne hibernacije, unutar kojega se ne može sustavno napredovati. Naravno, u tim se trenucima niti ne pokušava napredovati, već samo održati glavu iznad površine pa tako nije ni čudno fantastično iznenađenje onih društava koja tek kada se oslobode ratne prijetnje i isplivaju iznad površine, ugledaju da su ostala društva već naučila graditi gradove na toj istoj površini, a oni se tek uče stajati na vlastitim nogama. Hrvatska kao država i hrvatsko društvo uopće trenutno se nalaze upravo u takvom stanju; dok je većina ostalih tranzicijskih društava učila živjeti (na ekonomskom, političkom i kulturnom planu), mi smo tek preživljavali.

Ista se situacija događa u kontekstu samog pojedinca čija je pažnja, sasvim razumljivo, toliko zauzeta ratnom stvarnošću da se jednostavno zaboravlja baviti onim problemima koji okupiraju moderno društvo o čemu sam kratko govorio u ranijim poglavljima. U idealnom slučaju, proces otkrivanja vlastitog identiteta trebao bi biti vođen odgovorom na pitanje: "Tko sam ja?" Prva instanca odgovora na to pitanje neće se toliko osvrtni na društvenu već više psihološku, krajnje subjektivnu, realnost (Sekulić, 1997).

Kod kreiranja nacionalnog identiteta ne radi se o tom slučaju zato što je njegov temeljni izvor upravo društvena situacija pa se možemo složiti sa Sekulićem kada ističe da „akteri stvaraju vlastite identitete zbog sudjelovanja u socijalnom pokretu koji se bazira na kolektivnoj definiciji socijalnog realiteta i mjesta kolektivnog identiteta u njemu“ (Sekulić, 1997: 48). Ukoliko je ta definicija kolektivnog realiteta određena ratom, gdje se identiteti stvaraju na relaciji mi-oni, a gdje mi i oni predstavljaju različite nacije, onda će u identitetnom polju cjelokupne nacije biti dominantno upravo nacionalno identificiranje. Isto tako, možemo pretpostaviti da će nacionalni identitet prestati biti dominantan kada prestane ratna prijetnja (a ne sam rat). Nacionalni identitet tako je zavisna varijabla čiju pojavu, intenzitet i karakter određuje prije svega socijalna situacija, a za pogled na našu socijalnu situaciju poslužiti ćemo se Huntingtonovom paradigmom u čijem je fokusu fenomen civilizacije.

Naime, u svojoj kontroverznoj knjizi *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Huntington smatra da izvor sukoba u suvremenom svijetu više nije ideološke ili ekonomske prirode. Nasuprot tome, sukobe će generirati civilizacijske razlike, a prema Huntingtonu civilizacije se međusobno razlikuju s obzirom na povijest, jezik, kulturu, tradiciju i najvažnije, religiju. Za ovaj rad iznimno je bitno to da je Huntington posebnu pažnju posvetio situaciji na prostoru bivše Jugoslavije, držeći da ona predstavlja izvrstan primjer za tzv. "ratove na razdjelnicama civilizacija". Situacija u bivšoj Jugoslaviji utoliko je specifična s obzirom na to da uključuje čak tri oponirajuće civilizacije: zapadnu (Hrvatska), islamsku (BiH) i pravoslavnu (Srbija). Za daljnje testiranje hipoteze ovog rada nije toliko bitna sama analiza Huntingtonove paradigme, niti razlika između njegovog civilizacijskog i našeg nacionalnog identiteta, već činjenica da je i on bio svjestan kako je "bivša Jugoslavija bila poprište najsloženijeg, najzamršenijeg i najpotpunijeg skupa ratova na razdjelnici početkom devedesetih godina" (Huntington 1997: 344). Tako intenzivan sukob sigurno rađa vrlo izraženu kolektivnu svijest (bilo da se radilo o civilizacijskoj ili nacionalnoj) koja je zbog svog opsega i intenziteta sigurno jedan od glavnih kreatora društvene stvarnosti pa tako i nacionalnog identiteta. Nacionalni se identitet tada ne definira u kontekstu našeg subjektivnog identiteta, već prije svega u kontekstu razlike nas i njih. Isto ističe i Huntington kada govori da se identitet na osobnoj ili civilizacijskoj razini može definirati samo prema "ostalima" pa se tako pretpostavlja da su "različiti kodovi upravljavali prema onima koji su 'poput nas' i prema 'barbarima' koji nisu poput nas" (Huntington, 1997: 163). Tu smo činjenicu mogli osjetiti i u Hrvatskoj kada se

prilikom konstruiranja i samoopravdanja hrvatskog nacionalnog identiteta automatski napadalo srpski, a kasnije i islamski. Oni su bili ti “nečasni, prljavi, grešni, krvavi, nečovječiji...” što naravno nikako ne znači da nije bilo situacija unutar kojih su takve karakterizacije neshvatljive, ali takva generalizacija da baš svi “oni” nisu ljudi, može se opravdati samo sa stajališta kreiranja nacionalnog jedinstva i tako, pretpostavlja se, jedinstvenog nacionalnog identiteta. Pritom naravno ne smijemo zaboraviti da, iako uistinu postoje stvarne civilizacijske razlike među tim narodima, razlike grade i obogaćuju moderno društvo, a ne bi ga trebale uništavati, iako je takav scenarij neizbježan ukoliko su upravo te razlike centar našeg osobnog i civilizacijskog samodefiniranja. Jedna od posljedica naglašavanja tih razlika, dakle negativnog, umjesto pozitivnog samoidentificiranja upravo je produbljivanje razlika između nas i njih, prilikom čega se namjerno zaboravljaju naše unutarnje razlike što stvara dodatnu iluziju naše ispravnosti.

Do istog zaključka dolazi i Sekulić u svom istraživanju čiji smo konceptualni okvir donekle preuzeli. Iako su neki rezultati bili neočekivani, Sekulić je ipak uspio potvrditi svoju generalnu hipotezu da rat pojačava nacionalnu koheziju i nacionalni identitet pa tako ističe da “dok bi bilo pretjerivanje izvoditi osjećaj zajedničkog identiteta iz straha od “onih vani”, ne treba negirati središnju ulogu rata... kao centralizirajuće snage u životu zajednice...” (Sekulić, 1997: 55, prema A. Smith).

Moja hipoteza ide jedan korak dalje pretpostavljajući da je ta “centralizirajuća snaga” toliko dominantna da uspijeva prevladati brojne neizvjesnosti modernog društva koje je u stanju kontinuirane neizvjesnosti. I dok se određena izvjesnost može razviti na pojedinačnom i grupnom nivou,¹⁰ za društvo u cjelini to je gotovo nemoguće. Zato mi se čini da pored toga što ratno stanje kreira određenu dozu egzistencijalne neizvjesnosti, kreira i unificirani nacionalni identitet koji stvara snažno nacionalno jedinstvo, a ono u krajnoj instanci stvara izvjesnost, i na društvenoj i osobnoj razini.

¹⁰ Ovo se odnosi na sve grupe koje imaju jasno definiran identitet. Unutar toga mogu spadati razne kulturne pa čak i znanstvene grupe, ali ponajprije se radi o religijskim grupama koje imaju koherentnu sliku (društvenog) svijeta. Bez obzira na to je li ta slika istinita ili ne, njihovo zajedničko vjerovanje stvara vrlo opipljivu izvjesnost.

Literatura:

- Sabino Acquaviva i Enzo Pace (1996) *Sociologija religija: problemi i perspektive*. Zagreb: Filozofski fakultet, Zavod za sociologiju.
- Denzin, Norman K. (1991) *Images of postmodern society- Social theory and contemporary cinema*. London: Sage publications.
- Galović, Milan (1996) *Hrestomatija filozofije 8, Suvremena filozofija II*. Zagreb: Školska knjiga.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Heisenberg, Werner Karl (1998) *Promjene u osnovama prirodne znanosti*. Zagreb: Kruzak.
- Huntington, Samuel P. (1997) *Sukob civilizacija i preustroj svjetskogporetka*. Zagreb: Izvori.
- Jukić, Jakov (1991) *Budućnost religije: sveto u vremenu svjetovnosti*. Split: Matica hrvatska.
- Leiss, William (1999) *review of Ulrich Becks Risk society, towards a newmodernity* URL: <http://www.halberta.ca/~cjscopy/articles/leiss.html>.
- Lyotard, Jean-Francois (1988) *Postmoderno stanje*. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo.
- Sekulić, Duško (1997) "Prostor i identiteti" *Erazmus* 19; 46-57.
- Shaw, Martin (1995) *The development of "common risk" society: a theoretical overview*, Paper delivered at seminar on "Common risk society" Garmisch-Partenkirchen. URL: <http://www.susx.ac.uk/Users/kafa3/crisksocs.htm>.
- Wittgenstein, Ludwig (1980) *Filosofska istraživanja*. Beograd: Nolit.

WAR AS A SOURCE OF IDENTITY AND CERTAINTY IN THE (POST)MODERN SOCIETY

Bruno Šimleša

Summary

In this paper I have tried to show that war creates or intensifies national identity that, due to its comprehensiveness and its dominant nature, offers a fixed identification reference frame. Considering that such stability is very rare in the modern society (due to the erosion of religion, science and society in general, i.e., the erosion of the traditional sources of certainty), the state of war is one of the truly rare remaining sources of certainty on a national level. Even though it's obvious that war creates certain existential uncertainty, it is (at least, up to a point) toned down by the certainty caused by the feeling of the unified national identity.

Key words: *certainty, identity, nation, war, postmodernism*