

= *Jela Sabljic-Vujica* =====

Filozofski fakultet Sveučilišta u Mostaru

jelena_sabljić@net.hr

UDK 130.2

316.75

14

Pregledni članak

NEVOLJE S IDENTITETOM

Sažetak

Razmatranje podrijetla i ustroja subjekta predstavlja osnovni problem suvremene teorijske prakse. Pitanje tvorbe identiteta po prvi se put sustavno postavlja u razdoblju moderne kao dio sveobuhvatna projekta prevrednovanja normativnog pojma racionalnosti, no tek je postmoderna teorija, prije svega strukturalistička i poststrukturalistička škola mišljenja uvela pojam identiteta kao središnji. Pritom se tvrdi kako je identitetska tvorba lišena ideološke konotacije te se odvija isključivo na psihičkom ili diskurzivnom planu. Uz pomoć uvida kritičke teorije analizirat će se ključne postavke navedenih tvrdnji i ukazat će se na upravo ideološke implikacije postmodernog poimanja identiteta.

Ključne riječi: subjekt, identitet, moderna, postmoderna, ideologija

THE TROUBLE WITH IDENTITY

Abstract

The examination of the origin and the configuration of the subject presents the central problem of the contemporary theoretical praxis. The question of identity formation is, for the first time, postulated in the modern period as a part of the comprehensive project of reevaluating the normative notion of rationality. However, this question becomes fundamental in postmodern theory, principally in the structural and the post-structural school of thought. Doing so, the identity formation is deprived from ideological connotations, and it is elaborated exclusively within the psychic or the discursive layout. Considering the insights of the Critical theory and analysing the cardinal components of the above mentioned statements it will be evident that the postmodern concept of identity contains ideological implications.

Key words: subject, identity, modern, postmodern, ideology

Pitanje identiteta zauzima nesumnjivo središnje mjesto u suvremenoj misli i može ga se, u različitim oblicima i interpretacijama, pronaći i u književnoj teoriji i psihologiji, i u biologiji i dnevnoj politici. Nakon što se svijet temeljito premjerio i analizirao, nakon što su se iskusile sve povijesti, velike i male, ispitivački se pogled konačno okrenuo samu ispitivaču. Identitet prestaje biti ona izvjesna, neupitna danost koja iz zamišljena središta svoga bića upravlja sobom i svijetom te postaje spletom nesvodljivih okolnosti. Ukida se ona čuvena Descartesova maksima *mislim, dakle jesam*,¹ a na njezino mjesto stupa Lacanova da „tamo gdje mislim, nisam, a tamo gdje jesam, ne mislim“².

Pritom ovim raspravama, živim i polemičnim, kao što su sve rasprave u kojima se predmet eksperimentiranja stalno izbjegava prilagoditi normativnim uvjetima eksperimenta, dominiraju dva pristupa: prema jednom, subjekt je iskonski proturječan, premrežen svjesnim i nesvjesnim procesima koji ga sputavaju i stoga čine regresivnim dok je prema drugom subjekt rezultat

¹ Rene DESCARTES, *Diskurs o metodi*, Zagreb, 2011., str. 15.

² Jacques LACAN, *Ecrits: A Selection*, Alan SHERIDAN, (prev.), London, 1977., str. 166.

funkcije ili čina koji nosi i stoga suštinski progresivan. Drugim riječima, subjekt gubi pravo pretpostavljanja već na razini egzistencije³ i nastaje:

- a) međudjelovanjem različitih razina psihičkog aparata, čime je načelo individuacije postulirano u kontinuiranu ontičkome procesu, i to kao: a1) dijakronijski niz, id → ego → superego (Freud); a2) sinkronijski niz, osobno nesvjesno ↔ kolektivno nesvjesno, mentalna zbilja ↔ materijalna zbilja (Jung); a3) dijakronijsko – sinkronijski niz, imaginarni → simbolički → realan stadij i simptom (u originalu *sinthome*) kao čvor koji veže stadije (Lacan)
- b) instrumentalnim djelovanjem komplementarnih razina jezičnoga aparata, čime je načelo individuacije postulirano u diskontinuiranu deontičkome procesu, i to kao: b1) poiesis, konkretna posljedica funkcionalnog ili imaginarnog odnosa infrastrukture (de Saussure, Propp, Greimas); b2) mitopoiesis, imaginarna posljedica konkretnog odnosa između struktura (Levi-Strauss, Barthes, rani Foucault; b3) autopoiesis, imaginarna posljedica imaginarnog odnosa infrastukture i superstrukture (Derrida, Butler, Spivak).

Ono što je zajedničko ovim pristupima jest nepovjerenje prema bitnu određenju identiteta:

Postajemo svjesni da „identitet“ i „pripadanje“ nisu urezani u kamenu, da nisu osigurani doživotnim jamstvom, da su izrazito podložni pregovaranju i da se mogu opozvati, te da su vlastite odluke, koraci koje poduzimamo, načini na koji postupamo – te odlučnost da ustrajemo u svemu tome – presudni čimbenici i za jedno i za drugo.⁴

Identitet se, prema Baumanu, proizvodi ustrajnošću, što je zapravo sociološka oznaka onoga što Derrida bez vrijednosnih pretenzija naziva iterabilnošću, dakle, nastaje stalnim pozivanjem na kontekst, odnosno uplitanjem u zatečene okolnosti iz kojih se onda identitet raspoznaje kao vlastiti. Subjekt se zapravo mora ponavljati kako bi se izumio, jer su njegovi konstruktivni

³ O opravdanoj kritici Sartreove egzistencijalističke premise vidi: Claude LEVI-STRAUSS, *Divlja misao*, Zagreb, 2001.

⁴ Zygmunt BAUMAN, *Identitet: razgovori s Benedettojem Vecchijem*, Zagreb, 2009., str. 16. – 17.

referenti previše nestabilni, previše podređeni okolnostima, s obzirom da se identiteti „konstruiraju kroz razlike, ne izvan njih“⁵.

Dimenzije iterabilnosti i diferencije polovi su nove etike individualnosti, između njih subjekt mora potvrditi svoje mjesto u društvu i što uvjerljivije odigra namijenjenu društvenu ulogu to će njegov zahtjev za autentičnošću biti svrhovitije ažuriran:

Onoliko koliko se „identitet“ osigurava pojmovima spola, roda i spolnosti kojima je namjera stabilizirati, sam pojam „osobe“ dolazi u pitanje kada se pojave ona „nekoherentna“ ili „diskontinuirana“ rodna bića koja jesu osobe, ali se ne uspijevaju prilagoditi rodnim normama kulturalne spoznatljivosti kojima se definiraju osobe.⁶

Budući da je konstruiran kroz razlike, a ne izvan njih, drugim riječima, budući da je njegovo utemeljenje stvarno samo u opetovanu odnosu razlikovanja, subjekt postaje rubna vrijednost, njegov moral postaje rubna vrijednost i svejedno je, kako rezimira Culler, „reprezentira li diskurs identitete koji već postoje ili ih proizvodi“⁷, svejedno je je li on već ostvaren psihičkom praksom ili se tek ostvaruje u diskurzivnoj praksi. Ono što je važno jest činjenica kako je subjekt zbog prirode identitetske tvorbe osuđen prepoznavati se isključivo u simptomima, frojdovskim previdima ili deridijanskim aporijama.

Priroda je vezivna nit ovih teorija, one se, dakle, putem psihičkih i diskurzivnih inventara bave samim usudom i samim time nadilaze ideološka ograničenja i zablude koje su opterećivale prijašnju misao o pitanju identiteta. No, ideologija je, reći će Eagleton, latentna snaga⁸, pojavljuje se upravo tamo gdje je nema, i stoga će se u sljedećih nekoliko rečenica pokušati ukazati na ideološku dimenziju navedenih stavova, odnosno, pokušat će se baviti strateškim motivima i posljedicama suvremenih identitetskih teorija jer to su dimenzije s kojima se one odbijaju suočiti tvrdeći da su ih nadišle.

Prije svega, mora se reći kako njihova izrazito snažna antiprosvjetiteljska tendencija, istina, u pročišćenu obliku, odgovara sveobuhvatnoj težnji moderne za kritikom razuma. Moderna je ta koja prva proniče u svijetlu razumsku

⁵ Stuart HALL, „Kome treba ‘identitet’“, *Politika teorije. Zbornik rasprava iz kulturalnih studija*, Dean DUDA (ur.), Zagreb, 2006., str. 361.

⁶ Judith BUTLER, *Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta*, Zagreb, 2000., str. 31.

⁷ Jonathan CULLER, *Književna teorija: vrlo kratak uvod*, Zagreb, 2001., str. 132.

⁸ Usp. Terry EAGLETON, *Criticism and Ideology*, London, 1976., str. 15. i dalje.

supstanciju i varljivu providnost kojom ona sažima predmete i pojave, ali svoju podozrivost prema razumu moderna razrješava tako što ga prekoračuje u sveobuhvatnu pokušaju stapanja estetskog i povijesnog iskustva: „Modernost je ono prolazno, bježeće, slučajno, polovica umjetnosti, čija je druga polovica vječno i nepromjenjivo.“⁹ Umjetničko djelo je paradigma modernosti jer ono u svom autentičnom obliku pomiruje slučajnost i sudbinu, aktualno i vječno, mistično i stvarno: moderni identitet uzeo je umjetnički oblik kako bi još jednom, ovaj put radikalno, pokrenuo već potrošen potencijal prosvjetljenja. Ali, upravo zato što je radikalniji, što trenutačno dokida sve veze s potrošenim kontinuitetima razuma, moderni se identitet iscrpljuje u afektu, montaži ili šoku¹⁰, i njegov se prosvjetiteljski potencijal, kao što Habermas primjećuje na primjeru Benjaminovih *Filozofsko – povijesnih teza*, ukida čim se aktualizira:

Ne može se previdjeti kako nadrealistička iskustva i motivi židovske mistike u pojmu „sadašnjosti“ stvaraju osebnju vezu. Ova se misao da autentični trenutak inovativne sadašnjice prekida kontinuum povijesti – i izlazi iz njenog homogenog toka – hrani iz oba izvora. Profano prosvjetljenje šoka, kao i mističko ujedinjenje s pojavljivanjem mesije iznudiće zastoj, kristalizaciju trenutačnog zbivanja.¹¹

Ono što slijedi jest ujedno reakcija i interpretacija moderne: prvo se njezina kritička distanca prema razumu uzima kao premisa za opravdanje jedne iracionalne ideologije, a zatim se njezin neuspjeh pokušaj radikalna ostvarenja s one strane razuma uzima kao konačan dokaz nemoći subjekta da se učini autentičnim. Iz moderne se, dakle, pružaju dva pravca, jedan povijesni, drugi apovijesni, kojima je zajedničko nastojanje da se subjekt apriori isključi iz proizvodnje vjerodostojna iskustva. Mjesto križanja tih dvaju pravaca jest čvorišno mjesto novog identiteta koji se zbog nastala uvjerenja o nadmašnosti svega označava oznakom *post*. No, moderna je, više od svega, projekt emancipacije koji se radikalnom gestom hoće osloboditi stegâ kauzalnosti dok su reakcija i interpretacija moderne, gradeći na njezinu neuspjehu mit o

⁹ Charles BAUDELAIRE, „Der Maler des modernen Lebens“, *Gesamte Schriften*, sv. 4., Margaret BRUNS (ur.), Darmstadt, str. 286.

¹⁰ Čim je Kralj Ubu stupio na pozornicu i uzviknuo – Merdre! – cjelokupni projekt *épater le bourgeois* u isti mah postaje smislen i besmislen; on je ispunio svrhu tako što je upozorio na nesvrhovitost. To je *petitio principii* patafizičkog ustroja. Na isti način Hlebnikovljev jezik ptica mogu razumjeti samo ljudi, a Burroughsova *cut-up* antidiskurzivna tehnika služi stvaranju diskursa.

¹¹ Jürgen HABERMAS, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, 1988., str. 16. – 17.

vlastitoj izvjesnosti, sve samo ne emancipatorske. One se, svaka na svoj način, pozivaju na etiku konačnosti koja se krajnje autoritarno odnosi prema subjektu kao slučajnu nositelju te konačnosti.

Reakcionarni će pravac tako proizvoljno nizati slike jedne te iste povijesti koja se svojevoljno reproducira kako bi izgradio totalizirajuću sliku svijeta u kojoj je pravo na individualnost zbiljski osporeno. Povijest ovdje služi kao metafora nužnog propadanja svakog racionalnog ustroja, a subjekt služi kao podsjetnik nadmašena vremena koje treba odstraniti. Od Spenglera koji, kako opisuje Lukacs:

...time što ... odbacuje kauzalitet i zakonomjernost, time što ih dopušta samo kao historijske pojave određenih epoha, ali im osporava svaku kompetentnost u metodologiji znanosti i filozofije, time što analogiju postavlja na mjesto kauzaliteta, on od igre sa – često vrlo površnim – sličnostima stvara kanon istraživanja.¹²

do Eliota i njegove predodžbe tradicije kao nadumne vrste koju treba očuvati od barbarskog dodira subjektivizma:

Ako usporedite nekoliko reprezentativnih odlomaka najveće poezije, vidjet ćete kako je veliki raspon njenih tipova kombiniranja i kako svaki poluetički kriterij „sublimiranja“ potpuno promašuje smisao. Jer se ne računa „veličina“, intenzitet emocija i sastavnih dijelova, već se računa intenzitet umjetničkog procesa, pritisak, da tako kažem, pod kojim se događa fuzija umjetničkog djela.¹³

reakcionarni je identitet morao proći kroz niz inicijacijskih obreda kako bi iz vatre iskovao spoznaju o svom konačnom padu. Ali, ovaj je antiprometej dijete ideologije, on upravo ideološki rastvara kauzalne veze i stvara mit o konzerviranju tradicije kao pojma metafizičke superiornosti kako bi promovirao nasilan režim kategorija koji pojedincu, upozorava Adorno govoreći o posljedicama Spenglerova iracionalnoga projekta, ne ostavlja nikakvu slobodu; on, dakle, živi i raste s njezinom iracionalnom apologijom i naposljetku umire s njom.

Zato će interpretativni pravac osim logosa denuncirati i povijest, na taj će način njegova etika konačnosti premostiti problem zbiljskog: nevolja je uma

¹² Georg LUKACS, *Razaranje uma*, Beograd, 1966., str. 423.

¹³ Thomas ELIOT STEARN, *Tradicija i individualni talent*, www.bartleby.com. (6. XI. 2014.).

što se mora posredovati uz pomoću jezika ili psihe jer oni stalno iznevjeravaju značenjsku stabilnost budući da nemaju uporišta i stoga jer nismo utemeljeni, već se utemeljujemo i pritom smo u tom procesu neprestano korigirani iskustvom, onog ćemo Drugog prihvatiti isključivo *de jure* – ne osporavamo njegovo pravo na različitost sve dok ga ne moramo shvatiti, niti poznavati. Ne pomaže ni Levinasov iskupiteljski patos u kojem se drugost ontološki štiti jer preko njega saznajemo sebe. S obzirom na to da i jastvo konstruiramo juridički, nepovredivost naših identiteta počiva u zoni nemišljenog, u onom psihičkom, u onom fizičkom. Na taj će način Derrida interpretirati Levinasov koncept drugosti i u isto vrijeme polemizirati s Husserlovim pojmom zbiljskog alteriteta:

Drugi, dakle, ne bi bio to što jest (moj bližnji kao stranac) da nije „alter ego“. To je očitost koja uvelike prethodi „pristojnosti“ i prikrivanjima „svakodnevnog života“. Ne postupa li, međutim, Levinas s izrazom alter ego kao da je alter epitet zbiljskog subjekta (na pred-eidetskoj razini)? Slučajna, epitetska preinaka mog zbiljskog (empirijskog) identiteta? No, transcendentalna sintaksa izraza alter ego ne trpi nikakav odnos imenice i pridjeva, apsoluta i epiteta, u ovom ili onom smislu. U tome je njegova neobičnost. Ta potreba ovisi o konačnosti smisla: drugi je apsolutno drugi samo ako je ego, to jest na neki način isto što i ja. Obrnuto, drugi kao res istodobno je manje drugi (nije apsolutno drugi) i manje „isti“ od mene... Tako je svako svođenje drugog na neki zbiljski trenutak mogega života, svođenje na stanje empirijskog alter ega, mogućnost ili prije empirijska eventualnost koju nazivamo nasiljem i koja pretpostavlja nužne eidetske odnose kojima se bavi huserlovski opis.¹⁴

Postmoderni identitet je, dakle, pravni konstrukt, koji dovodi u pitanje prethodnu instancu zbiljskog, ovdje označenu kao preinaku transcendentalne sintakse, i stoga suviše slab da bi izdržao, a kamoli nadišao pritisak postojećih okolnosti budući da je njegov zbiljski status krajnje nepouzdan. Ovdje se konzervativizam krije pod vješto izrađenom slikom progresivnosti, identitet se navodno oslobađa iluzija i stega metafizičke utemeljenosti, ali je istodobno osuđen da perpetuirati mit o sebi, na ovaj ili onaj način – on, dakle, više ne mora ponavljati veliku povijest, ali se mora ponavljati bilo kako da bi osigurao barem fiktivnu vjerodostojnost:

¹⁴ Jacques DERRIDA, *Pisanje i razlika*, Sarajevo - Zagreb, 2007., str. 133.

Zbog prisilne identifikacije s tom jednom pričom takav čovjek zapada u narativnu atrofiju i dopijeva u stanje koje bismo mogli nazvati: nesloboda identiteta zbog nedostatka neidentiteta. Slobodan prostor neidentiteta koji nedostaje monomitu omogućuje naprotiv polimitska raznolikost priča. Ona predstavlja podjelu sile: silu povijesti dijeli na mnoge priče; a upravo time – divide et impera ili divide et fuge, u svakom slučaju: oslobodi se time što ćeš podijeliti, tj. što ćeš se pobrinuti da se sile, koje priče predstavljaju, u pokušaju da tobom ovladaju međusobno drže u šahu i na taj način ograničavaju – upravo time, dakle, čovjeku je pružena slobodarska šansa da posjeduje vlastitu raznolikost, tj. da bude pojedinac.¹⁵

U pravu je Burghart Schmidt kada kaže kako je „svojim pluralizmom mitova Marquard vrlo dobro pogodio postmodernu atmosferu, iako se njime koristi da bi se prikazao kao zagovornik moderne“¹⁶ jer se postmoderna fikcijom oslobađa od emancipatorske obveze identitetske proizvodnje: postmoderni identitet je fikcija, i to loša, žanrovski nestabilna, s predvidljivim peripetijama i kićenim raspletom. Barthes će u *Mitologijama* potanko opisati¹⁷ na koje sve načine suvremenost djeluje nepromišljeno, nesuvislo, proizvoljno i pritom nam implicitno poručuje kako je kritički uvid pristupačan samo posvećenima. Riječ je jednostavno o pomicanju težišta nastala uslijed gomilanja infrastrukture: subjekt nije samoidentičan; s obzirom na to da je primoran posredovati s već proizvedenim sredstvima koja su kognitivno suštinski nedostupna, pozornost se sa subjekta preusmjerava na okolnosti njegova stvaranja. One postaju njegova mitotvorna snaga, odnosno, semiološki ambijent iz kojeg identitet dobiva svoju prirodnost: „Mit može umaknuti dilemi tako da razradi drugotan semiološki sustav u škripcu između mogućnosti da pojam razotkrije ili ukloni, on će ga naturalizirati“¹⁸ ili, još izravnije: „Svijet mitu pribavlja povijesnu zbilju, koju odvajkada određuje način na koji su ga ljudi proizveli ili upotrijebili; a mit uspostavlja prirodnu sliku te zbilje.“¹⁹

Levi-Strauss tako žali nad modernim vremenima i nepouzdanosti njegova znanja koje se stječe preko akumulirane pisane građe, no to je tek idilična

¹⁵ Odo MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart, 1981., str. 202.

¹⁶ Burghart SCHMIDT, *Postmoderna – strategije zaborava*, Zagreb, 1988., str. 203.

¹⁷ Podsjetimo, Barthes piše o gotovim proizvodima, o sredstvima za čišćenje, o naslovnici *Paris Matcha*, o Tour de Franceu, i potom razotkriva skrivene mehanizme koji čine proizvodni proces: time se priznaje izvjesnost onoga čime se posreduje, a poriče izvjesnost onoga koji posreduje. Subjekt više nema snagu proizvoditi ni iluzije, on troši iluzije.

¹⁸ Roland BARTHES, *Mitologije*, Zagreb, 2009., str. 158.

¹⁹ *Isto*, str. 168.

evokacija prema sadašnjoj slici svijeta u kojoj je znanje tek aritmetički niz nasumično prikupljenih i slobodno kolajućih informacija. Budući da je pasivni presjek zadanih okolnosti, sam je identitet moguće pretvoriti u medij koji služi prelamanju određene količine trenutačne svrhovitosti. Na taj se način, dakle, postmoderni identitet ideološki profilira; on nadilazi njezina ograničenja tako što im biva u cijelosti podređen: istina, ideologija kao režim ideja, navika i normi koje svaki pojedinac mora umno zaprimiti izgubila je vjerodostojnost, ali to ne znači da je režim nestao, samo je preobražen i sada se, kako kaže Althusser, zaprima prije umna procesuiranja – postmoderna ideologija je zrak koji udišemo:

Ideologija reprezentira imaginarni odnos individua sa njihovim stvarnim uvjetima postojanja... i zato oni koji su ideologizirani po definiciju vjeruju da su izvan ideologije, jedan od ideoloških učinaka jest praktična *denegacija* ideološkog karaktera ideologije od strane ideologije: ideologija nikad ne kaže, „Ja sam ideološka“.²⁰

Rezultat je nesrodna mješavina znanosti i mita, svijet napučen stručnim terminima, pseudofilozofskim truizmima i neologizmima, a subjekt kao njegov krajnji korisnik pouzdanje crpi iz literature za samopomoć, psihijatrijskih fotelja i farmakologije.

Kako se do sebe i do svijeta može doći samo ako se diskurzivno ili psihički posreduje, subjekt prestaje biti doživljajno biće, njemu se sada stvari događaju, on je potpuno uronjen u ideološku infrastrukturu. Sjetimo se, Kafkin građanin K. na kraju *Procesa* ipak ima snage doživjeti sram, čak i više, čini se da ga sram nadživljuje, kao metafizička opomena ili kritika, dok Pynchonova gđica Maas²¹ tjeskobno ili, još primjerenije, kompulzivno traži nešto makar približno doživljaju, zuri u zatvoren strujni krug kako bi pokrenula proces, ali ništa, nedostaje joj snage.

Takav je identitet današnjice, on se oblikuje u događaju, zapleten je u mrežu izvanjskih, dakle nereflektiranih odnosa koji ga definiraju i pokreću, i stoga nimalo ne čudi zazor koji on osjeća prema ovdašnjoj identitetskoj histeriji.

²⁰ Louis ALTHUSSER, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Ben BREWSTER, (prev.), New York, 2001., str. 109. – 118.

²¹ Vidi Thomas PYNCHON, *Dražba predmeta 49*, Zagreb, 1998.

Nacija je jednostavno zastarjelo ideološko oruđe, što je lako dokazati, jer ako hrvatstvo, bosanstvo ili srpstvo imaju biti imanentne kategorije, onda moraju dokazati nedvojbenu porijekla, a to ne mogu učiniti bez nasilne redukcije i pada u mitomaniju pa se svaka etimologija naposljetku izvrće u etiologiju. Ali ne zaboravimo, postmoderna ideologija prikriva svoj konzervativizam i njezina argumentacija, ma koliko pogađala srž stvari, prije svega služi odricanju od svakog radikalnog čina.

Snježana Kordić, primjerice, u svojoj će knjizi *Jezik i nacionalizam* uvjerljivo razotkriti svaki pokušaj čistog jezičnog određenja kao tendenciozan, uzgred ću reći da to zapravo ne bi bilo potrebno dokazivati jer je nestandardno, dakle reflektirano; razumijevanje je jedini valjan kriterij određenja jezične srodnosti, bez tog razumijevanja nema značenja, a bez značenja nema jezika. S druge strane, valja shvatiti autoričine razloge, oni se tiču određenog broja simptoma spomenute identitetske histerije, ali će se pri tome koristiti argumentima poput onoga da je nacija subjektivna, a ne objektivna kategorija, ona se ne može 'objektivno' konstatirati ili mjeriti²², što je teza koja zaslužuje pozornost budući da se na taj način legitimira ista ona tendencija koja se želi osporiti. Nacija je, naime, proizvod intersubjektivne prakse one ideologije koju svaki pojedinac umno zaprima dok je subjekt proizvod one ideologije koja se zaprima prije umne prakse, što znači da nacionalna ideologija posreduje pri konstrukciji identiteta, a ne obratno, dok anacionalna ideologija posreduje pri dekonstrukciji identiteta, a ne obratno.

Argumentacija autorice je konzervativna, točnije rečeno, ona je takva kada želi izaći iz okvira zadane ekspertize, čime smo došli do same suštine postmodernog genija: njegovi kritičari su, naime, njegovi jedini legitimni afirmatori. Ako mrežu izvanjskih odnosa nazovemo sustavom, što načelno odgovara Luhmannovoj tehničkoj perspektivi, onda taj sustav ne predstavlja utemeljenu ideološku infrastrukturu koju subjekt režimski ispija poput svojevrsne ontičke terapije, on je puno više i puno manje od toga, on je, naime, sve i ništa i puki zbroj učinaka i odnosa zatvorenih sustavnih jedinica i Levi-jatan koji upija pojedinca odgojena da služi svrsi i ničemu više. Sustav ne teži k postojanju koje se onda povratno može osporiti, on teži ka obuhvaćanju

²² Vidi o tome: Snježana KORDIĆ, *Jezik i nacionalizam*, Zagreb, 2010., str. 188. – 196.

svega postojećega i ukazuje se samo uslijed poremećaja unutarnje ravnoteže, odnosno pada učinka ili smanjenja broja odnosa unutar sustavnog režima:

Ta se teorija upravo sama mora razumjeti kao produkt samopovećavajućeg sastavnog osiguranja subjekta koji se reproducira samo zahvaljujući jednom za njega valjanom fiktivnom svijetu. Perspektivizam gubi dio svoga užasa, ako pritom ne mislimo na neki proizvoljni subjekt, nego na visoko specijalizirani, za samospoznaju dresirani spoznajni subjekt. To odgovara, naime, otprilike samoprimjeni systemske teorije kojom se teorija društva relativira kao učinak dio-sistema društva koji je upućen na redukciju kompleksnosti. Taj potez čini Luhmann.²³

Privilegije takva ustroja uživaju samo stručni protagonisti zatvorenih sustavnih jedinki, a njihova je primarna funkcija održavati postojeći red i ukazivati na neminovne sustavne grješke. Derrida ih, prisjetimo se, zove aporijama. Upravo je to prijeloman sustavan događaj, njegova mitska manifestacija, jer se ukazivanjem na određenu slabost unutar sustava priziva njegova kontrolna nadležnost i on se tada ukazuje, poput Maxwellova demona, kako bi unio red u nered – njegova se slabost pretvara u jakost, a kritika u njegovu potvrdu. Izlazak iz okvira zadane ekspertize, neskromno označen pojmom interdisciplinarnosti, nije ništa drugo do sustavna invokacija.

Stručnim protagonistima sustava strogo je zabranjen sveobuhvatan rad, zato se i koriste tajnim jezikom struke kojim ograničuju pravo na pripadnost. Sustavne jedinice inačice su nekadašnjih koterija s tom razlikom što je ondje vezivno sredstvo interes ili uvjerenje, dakle umne kategorije, dok je ovdje vezivno sredstvo terminologija. Nije važno što se kaže ili kako se kaže, važno je koristiti se prikladnim jezičnim modelima. Od znanosti o književnosti ili pak čudoređu do subatomske fizike bit se nalazi u formulaičnu izrazu što je zapanjujuće oštra slika instrumentalnog uma koju Adorno i Horkheimer sažimaju u jasnu upozorenju da znanost nema svijest o sebi.²⁴

To je, dakle, cijena koju sustavni protagonist mora platiti za svoje privilegije, on gubi pravo biti realan identitet, odnosno, postojati kao samosvojan protagonist. S druge strane, realan identitet, dakle, onaj koji počiva izvan sustava, nema nikakva prava osim prava biti iskorišten, ni privilegija, osim privilegije postojati.

²³ J. HABERMAS, *n. dj.*, str. 331.

²⁴ Usp. Max HORKHEIMER - Theodor ADORNO, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Sarajevo, 1989., str. 43. i dalje

Najčešća zamjerka upućena prosvjednicima u Bosni, zapravo jednako tako i bilo gdje drugdje i u bilo kojem obliku, jest ona čuvena sustavna krilatica: oni zajedno ne znaju protiv čega se bune, oni samo znaju da su protiv. Ali, kako sročiti nešto poput suvislih argumenata protiv nečega što ne postoji? Ako apeliramo na neku temeljnu vrijednost, poput istine ili pravde, naroda ili države – sustav je samodostatan, ne treba nikakvo utemeljenje, osim u sebi samome, istina i pravda tek su romantični lajtmotivi potrošene ideološke matrice, što je sasvim u skladu s Foucaultovom arhinominalističkom replikom na „Platonov problem“ Chomskijeve neuralne mreže²⁵ kojom on naglašava kako je moć ultimativan cilj svakog socijalnog ili političkog pokreta i ideja transcendentnog načela, koje vodi političko načelo, predstavlja ostatak buržajske misli u politici Chomskog i naposljetku služi opstrukciji mogućeg socijalnog preobražaja te zaključuje: pravda je ideja koju smo stvorili na različitim mjestima i u različitim vremenima, i ona se referira samo na sebe samu u danim okolnostima.²⁶ Ako apeliramo na instancu zdrava razuma, na ono što Pascal zove *raison d'être* – sustav nema logosa, on se, kao što smo rekli, aktualizira prije umna zaprimanja. Ako apeliramo na sućut ili neku drugu humanu instancu, na ono što Pascal naziva *raison de coeur* – sustav je izbacio subjekta iz ideološke proizvodnje, on se prilagođava potrebama učinkovitosti. Naposljetku se snaga realna identiteta pretvara u slabost, u fatalizam i frustraciju, simptome koje sustav liječi već pripremljenim iluzijama osobna iskustva, kao što je slobodno vrijeme ili pak sezonska rasprodaja.

Na taj način postmoderna, Dietmar Kamper će dodati i posthistorija²⁷, učinkovito rješava problem identiteta tako što ga dislocira u infrastrukturu, bilo u jezik, bilo u robu. No, to nipošto ne znači da je problem identiteta apsolviran. To samo znači da se postmoderna s problemima nosi kao i svaka konzervativna ideologija, naime, njihovim premještanjem u infrastrukturu, nekada metafizičku, danas aporijsku nepristupačnost. Ona se odlikuje krajnjom sumnjičavošću prema subjektu, sumnjičavošću koja u konačnici odaje njezin strah, jer samo subjekt ima snagu proniknuti u okolnosti u kojima

²⁵ Noam CHOMSKY, *Language and Problems of Knowledge*, Cambridge, 1988., str. 161. i dalje.

²⁶ Vidi Arnold I. DAVIDSON, *Foucault and His Interlocutors*, London, 1997., str. 138. i dalje.

²⁷ Usp. Dietmar KAMPER, „Aufklärung – was sonst?“, *Merkur*, br. 435., lipanj 1985., prema: Burghart SCHMIDT, *Postmoderna- strategija zaborava*, Zagreb, 1988., str. 206.

nastaje i tako ih mijenjati. Nema infrastrukture bez subjekta, kako uvjerljivo dokazuje Habermas kada govori o Pierceovu logičkome pragmatizmu:

...svaka komunikacija koja nema u vidu samo podređivanje pojedinca pod nešto apstraktno opće, naime, nema u vidu načelno nijemo podvrgavanje javnom monologu koji svi ponovno obavljaju; svaki dijalog, dakle, razvija se na sasvim drugoj osnovi uzajamnog priznavanja subjekata koji jedan drugog identificiraju pod kategorijom Jastva i koji se u isti mah čvrsto drže u svojoj ne-identičnosti ... Upravo ta samorefleksija morala bi pokazati da se subjekt procesa istraživanja formira na tlu one intersubjektivnosti koja kao takva prelazi preko transcendentalnog okvira instrumentalnog djelovanja.²⁸

Subjekt je taj koji veže i oživljava ono čime se posreduje, i još više, kada uspije promisliti infrastrukturu, on je i preobražava – činom promišljanja mijenjaju se uvjeti koji su omogućili taj čin. Drugim riječima, identitet u sebi već nosi potencijal nadilaženja postojećih ograničenja pa ga se baš zato želi ideološki normirati. On je taj koji, poput Kafkina srama, nadživljuje sve ostalo.

²⁸ Jürgen HABERMAS, *Saznanje i interes*, Beograd, 1975., str. 180. – 181.