

UDK 316.66:316.75
141.319.8
111.1

Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 7. svibnja 2003.
Prihvaćeno: 3. lipnja 2003.

Zov identiteta kao prijeporno znanstveno pitanje

Rade Kalanj

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Sažetak

Tekst se bavi problematizacijom identiteta kao jednim od pitanja koje je osobito aktualizirano u kontekstu postmoderne kulture i općeg globalizacijskog kretanja. To je doduše »staro« zdravorazumsko, filozofsko, kulturno–antropološko i teorijsko–političko pitanje, ali ono je danas uglavnom povezano s poimanjem kulture i analizom pojedinačnog ili kolektivnog sebstva u doba instrumentalne homogenizacije. Zbog toga se pokušavaju ustanoviti i izložiti glavne teorijske struje poimanja identiteta, pri čemu se najviše inzistira na razlici uvriježenih esencijalističkih i antiesencijalističkih koncepcija. Ukazujući na njihove jednostranosti, rad zagovara relacionističko poimanje identiteta, koje ne polazi od takozvanih bitnih, bilo biologističkih bilo kulturalističkih fiksnih određenja, nego inzistira na društveno–kulturnim situacijama, okolnostima i instrumentalnim razlozima koji stvarno utječu na ovu ili onu vrstu identifikacije. Identitet, prema tome, nije nikakva apstraktna i metafizička bit nego proizvod društvene konstrukcije aketra, grupa i institucija, konstrukcija koja je ovisna o danoj društvenoj situaciji, o odnosima moći i o strategijama kojima se ti pojedinačni ili grupni akteri služe kako bi potvrdili svoje individualno ili kolektivno sebstvo. Rad, u skladu s većinom relevantnih analitičkih pogleda, počiva na tezi o pluralnosti i društveno promjenjivoj uvjetovanosti konstrukcije identiteta, istovremeno upozoravajući na razloge latentnosti njihove logike, koja je zapravo najveći izazov znanstvenom mišljenju.

Ključne riječi: antiesencijalizam, esencijalizam, grupa, identifikacija, identitet, komunitarizam, konstrukcija identiteta, kultura, kulturni identitet, različitost, relacionizam, sebstvo

OD ZDRAVORAZUMSKOG POIMANJA DO KONCEPTUALNO–TEORIJSKIH PROBLEMATIZACIJA

Pored pojma kulture, koji je u novije doba nadišao uske disciplinarne granice socijalnih znanosti, podjednaku diskurzivnu učestalost zadobio je i pojam **identiteta**.¹ U njegovu se znaku izriče nepobrojiva količina svakodnevnih poštapalica ili formaliziranih iskaza, u njegovo se ime propituju i definiraju svakovrsna ponašanja i uvjerenja ili pak traže najrječitiji dokazi »naše« konkurentske prednosti ili iznimnosti spram drugih. On se intenzivno očituje kao jedan od refleksivno–retoričkih načina svođenja kompleksnosti na neki zajednički nazivnik. Učestalost je toliko izrazita da je neki analitičari definiraju kao konjunkturu modu ili privremenu opsesiju, dok je drugi tumače kao logičan i opravdan revanš moderno–racionalističkom raščaravanju trajnih i supstancijalnih obilježja ljudske prirode i čovjekova života u zajednici. Budući da »mode«, »opsesije« i »revanši«, kao društveni imaginariji, nisu puke fikcije nego realne društvene činjenice, koje najčešće ostaju izvan znanstvenog istraživanja, postavlja se pitanje što oni doista znače i što se podrazumijeva pod pojmom identiteta (Durkheim/Mauss, 1969; Castoriadis, 1975; Durand, 1991).

1 Članak je napisan u sklopu rada na projektu Modernizacija i identitet Hrvatskog društva (130400).

Na zdravorazumskoj i predkonceptualnoj razini, razini običnog mnijenja, identitet se izražava kao doživljaj ili osjećaj individualne osobnosti i implicitne ili eksplicitne pripadnosti nekoj od društvenih grupa (obitelji, etničkoj zajednici, naciji, socijalnoj kategoriji, generacijskoj struji itd.). To je onaj tip samorazumijevanja koji bi se, u ponešto slobodnijoj interpretaciji Bourdieuovih koncepata, mogao označiti pojmom **identitetnog habitusa** kao sustava trajnih, prenosivih i promjenjivih dispozicija («percepcija, prosudbi i akcija») čovjekove uklopljenosti u društveni prostor (Bourdieu, 1980). Tu identitetsku razinu Giddens definira kao način mišljenja o sebi, uz napomenu da se ono što o sebi mislimo mijenja od prilike do prilike, u prostoru i vremenu. U tom bi se smislu moglo reći da se identitet živi kao **projekt** koji se gradi na osnovi onoga što mislimo da jesmo u svjetlu naše predodžbe o sadašnjim okolnostima i budućim izgledima. Kao osobe, pojedinci su uklopljeni u društvene procese koji ih čine subjektima za sebe i za druge. Zbiva se sustavno i permanentno utvrđivanje i označavanje sličnosti i različitosti među pojedincima, među kolektivitetima, među pojedincima i kolektivitetima. Ono što mislimo o sebi tvori naš **samoidentitet** («sebstvo kao refleksivno razumijevanje osobe u terminima njegove ili njezine biografije») dok očekivanja i mišljenja drugih tvore naš **socijalni identitet**. «Socijalni je identitet, kaže Richard Jenkins, naše razumijevanje tko smo i tko su drugi ljudi, te razumijevanje samih sebe i nas od strane drugih» (Giddens, 1991:53; Jenkins, 1996:4). Riječ je o sastavnom, Jenkins kaže «vitalnom» dijelu društvenog života, koji omogućuje interakciju, o «subjektivnom i naglašenom osjećaju osobnog jединства (*sameness*) i vremenskog kontinuiteta, koji sadrži potrebe za uvažavanjem, sudjelovanjem i vrednovanjem«, te se, prema tome, kao identitetsko sebstvo, realizira samo u društvenom ponašanju (Ferréol, 1995:61; Mead, 1938). Govoreći sociološkim jezikom, već je na zdravorazumskoj razini očigledno da doživljaj, osjećaj ili manifestiranje identiteta uključuje tri ključne komponente: postojanost i kontinuitet subjekta neovisno o temporalnim mijenama i prostornim prilagodabama; određenje tog subjekta u odnosu na druge; sposobnost samoraspoznavanja i raspoznavanja od strane drugih (Melucci, 1994). Bio on **pasivan**, **aktivan** ili **politiziran**, identitet uvijek djeluje kao individualna ili kolektivna svijest o društvenim vezama, podjelama, nejednakostima i razlikama (Bradley, 1997; Haralambos, 2002:929).

U okviru filozofske refleksije pojam identiteta (*idem, identicus*) ima vrlo dugu tradiciju i označava samosuglasje, podudarnost subjekta, bića općenito sa samim sobom. Sintagmom **Unus atque idem** (Jedno i isto) izražava se «numerička» ideja osobne pojedinačnosti kojoj se, recimo, priznaje pravni identitet (Puhovski, 1995:37; Jacob, 1990:1209). No ne treba zaboraviti ni staru filozofsku sentencu **Idem nec unus** (Isto ali ne i jedno) koja upozorava da istost (identičnost) ne isključuje drugost (različitost) te da bi bez nje bila besmislena i neodrživa. Ona naime implicira i **društvenost**. Suvremena filozofska misao, potaknuta kontroverzom između liberalizma i komunitarizma, reaktualizira ta spekulativna određenja, ali ih i nadilazi uzimajući u obzir mijene povijesnih okolnosti koje utječu na metamorfoze subjekta i preoblikovanje identitetskih paradigmi.

U tom su pogledu najpoticajnije nastojanja Charlesa Taylora koji propituje problem sebstva i iz povijesno-filozofske perspektive tematizira tri velike sekvence ili tri ključna konstitutivna elementa modernog identiteta (Taylor, 1986; Taylor, 1996; Taylor, 2000). Na prvom je mjestu «augustinovska sekvenca» izražena u osjećanju sebe kao «unutarnjeg jastva». Augustinov zaokret prema sebi «predstavljao je zaokret

prema radikalnoj refleksivnosti i to je govor o unutarjosti učinilo neodoljivim. Unutarnja svjetlost, to je svjetlost koja sija kad smo prisutni u sebi; to je svjetlost neodvojiva od činjenice da smo stvorenja sa stanovištem prvog lica. Ono što je razlikuje od izvanjske svjetlosti jest baš ono što tu sliku unutarjosti čini tako neodoljivom jer ona osvjetljava prostor u kome sam ja prisutan u sebi... Augustin je misaonoj tradiciji Zapada podario pojam radikalne refleksivnosti. A ako je tako onda to znači da se radilo o sudbinskom koraku« (Taylor, 1986:120). Na drugom je mjestu kartezijska »neangažirana«, »neokrnjena« subjektivnost koja izvore moralne snage smješta u nas same. S Descartesom je moderno doba izvelo internalizaciju koja je postala jedinom značajnom moći. »Kartezijsko pounutrenje, pounutrenje slobodnog, objektiviziranog subjekta daje djelomičan odgovor na pitanje... zašto je augustinovski pojam unutarjosti imao tako važno mjesto u našoj civilizaciji, čak i među onima koji nisu više vjernici. Jedan dio onoga što je poslužilo kao osnova našeg razumijevanja sebe u paradigmi unutar/izvana nesumnjivo je bilo i naše poimanje sebe kao neangažiranog, racionalnog subjekta... Analogno Weberovom čuvenom opisu protestantske duhovnosti kao vansvjetovnog asketizma, Descartesov bismo dualizam mogli opisati kao putokaz za unutarjostno oslobođenje duše« (Taylor, 1986:133). Na trećem je mjestu »afirmacija običnog života« odnosno onih aspekata ljudskog življenja koji se tiču produkcije i reprodukcije, to jest rada, proizvodnje životnih potreština, života ljudi kao seksualnih bića, te braka i obitelji. Ona je dovela do promjene koja je poremetila klasičnu hijerarhiju među različitim oblicima djelovanja i ispunjenje ljudskog života vezala uz rad i proizvodnju, s jedne, i brak i obiteljski život, s druge strane. Istodobno je žestokoj kritici podvrgnula oblike djelovanja kojima se nekada pripisivao viši hijerarhijski status. »Ono što je nekada osuđivano kao nisko sada se uzdiže na nivo uzora, a ono što se nekada smatralo višim sada se optužuje zbog nadmenosti i taštine. To znači da je ovo uključivalo i ponovnu ocjenu vrijednosti pojedinih zanimanja. Odjednom ispada da skromni zanatlija i radnik više pridonose napretku znanosti od dokonog filozofa« (Taylor, 1986:136). Tu promjenu Taylor naziva »buržoaskom etikom«, uz objašnjenje da je ona odigrala ogromnu ulogu u stvaranju modernog liberalnog društva, uspostavi ideala jednakosti, zagovoru univerzalnog prava i etike rada. U biti, afirmacija običnog života »predstavlja važnu značajku suvremenog identiteta i to ne samo u svom buržoaskom obliku: glavne niti revolucionarne misli također su uzdizale čovjeka kao proizvođača koji svoje dostojanstvo nalazi u radu i preobrazbi prirode u službi čovjeka« (Taylor, 1986:137).

Naglašavajući važnost te identitetske paradigme, Taylor istodobno iznosi komunitaristički motiviranu kritiku njezinih liberalnih ograničenja. Greška se liberala sastoji u uvjerenju da problem društvene pravde proizlazi samo iz sukoba među individualnim akterima koji nastoje maksimizirati svoj dio materijalnih resursa. A riječ je zapravo o tome da ljudska bića teže postizanju najrazličitijih tipova dobara. Često naime teže postizanju posve socijalnih dobara. Nastoje, primjerice, osigurati održanje i procvat vlastite kulture. A ta se vrsta nastojanja nipošto ne može svesti na model individualnog ekonomskog aktera obdarenog instrumentalnom racionalnošću pomoću koje pokušava maksimizirati svoj dio materijalnih resursa. U vremenima intenzivne rasprave o kolektivnim identitetima postavlja se pitanje nisu li liberalna načela, koja isključivo naglašavaju slobode izoliranog pojedinca, jedna od tipičnih i pretjeranih apstrakcija modernosti. Danas bi tu »apstrakciju«, drži Taylor, trebalo zamijeniti »politikom priznanja« ili »politikom razlike«, što podrazumijeva uvažavanje pluraliz-

ma kultura i vrijednosnih sustava svojstvenih ne samo etničko–kulturnim entitetima nego i novim oblicima komunikacijskog odnošenja i društveno–kulturnog povezivanja. Umjesto takozvanih **mrežnih** identiteta, povezanih s obitelji, klanom, mjestom i porijeklom sve više dolaze do izražaja »novi«, takozvani **kategorički** identiteti koji nas nacionalno pa čak i globalno, na osnovi konfesije, profesije i državljanstva, povezuju s mnoštvom drugih ljudi, tražeći svoje **priznanje**. »Identiteti u modernom svijetu sve se više formiraju u tom direktnom odnosu s drugima, u prostoru priznavanja« (Calhoun, 1993; Taylor, 2000:224).

U tradiciji **kulturne antropologije** identitet je jedna od nezaobilaznih tema i »prilično starih rasprava« (Bromberger/Centlivres/Collomb, 2002:177). O teorijskom značenju tog izraza iskristalizirale su se tri teze. Prva zagovara činjeničnu i zakonitu univerzalnost postojanja ljudskog bića kao bića kulture. Drži da čovjek, s onu stranu svog individualno–prirodnog i zasebno–psihičkog postojanja, ali i prije bilo kakvog političkog pripadanja nekom sustavu političke moći, »obitava određenu simboličku zbilju, koja je istodobno značenjska i normativna, koja utemeljuje njegovu sposobnost života u zajednici« (Jacob, 1990:1211). Time se ustvrđuje da ljudsko djelovanje pretpostavlja stalno prenošenje i pounutrenje normativnih sustava koji dubinski prožimaju organizaciju psihe i omogućuju njezinu integraciju u kolektivni poredak. Prema drugoj, čovjek je prije svega i uvijek biće **jedne** kulture, što znači da je svakoj kulturi svojstven »potpuni univerzum smisla« te da ona posreduje jedan izvorni način života i njemu primjereni posebni svjetonazor. Treća pak naglašava **komplementarnost i/ili uzajamnost** kolektivnog i pojedinačnog identiteta. Polazi od uvida da izgradnja osobnog identiteta »crpi svoj sadržaj iz kulturno definiranih uloga, ideala i zabrana«, ali da »kulturna reprodukcija dane strukture društvenih akcija i odnosa istodobno pretpostavlja neposredno subjektivno pounutrenje određenog simboličkog kompleksa« (Jacob, 1990:1211). Stoga se i govori kako o kulturnom identitetu pojedinca tako i o kulturnom identitetu grupe, što znači da je jedno bez drugoga nemoguća.

No posljednjih desetljeća rasprava o tim određenjima naglo je obnovljena, te su se kulturna antropologija i njoj srodne discipline našle pred epistemološkim izazovom da »ponovno procijene« svoja predmetna usmjerenja. Kulturna je antropologija danas usredotočena na stvaranje realističkog diskursa o identitetu i na propitivanje one dimenzije koja prethodno nije bila dovoljno tematizirana, a to je dimenzija nacionalne ili regionalističke činjenice sa svojim specifičnim razinama poimanja društvenog i kulturnog sklopa (države, globalnog društva, klasne stratifikacije, djelovanja povijesnih okolnosti itd.). Ona iznova promišlja mikrosocijalnu, individualnu razinu, ali je napravila i vidan pomak prema nacionalnim činjenicama koje su se pojavile u zemljama nastalim iz postkolonijalne nezavisnosti. Suočena je sa sve izrazitijim rastvaranjem tradicionalnih jedinica udruživanja (seoska zajednica, »kraj« itd.) te pojavom novih oblika društvene povezanosti (translokalne mreže, prolazno delokalizirano i deterritorijalizirano zajedništvo motivirano nekim zajedničkim ciljem, kao što su razne igre, sportovi itd.). Kulturnoantropološke definicije identiteta osciliraju između **substantivističkog** pristupa, koji je zaokupljen »zbiljom predmeta«, i **funkcionalističkog** pristupa, kojemu je više stalo do identitetskih strategija i »manipulacije iskazima«. Prvi pristup traga za »objektivnim sadržajima identiteta«, pokazateljima i značajkama njegove supstancijalnosti, dok drugi analizira karakteristike njegovih očitovanja u funkciji različitih društvenih situacija. Sve više prevladava uvjerenje da se identitet ne može promatrati kao strogo omeđena vanvremenska činjenica nego kao projekt

koji tvori stalni dio individualnog i grupnog iskustva. To znači da »akteri izabiru identifikacije promjenjive prirode, jačine i razine, shodno situacijama koje utječu prije svega na oblike odnosa koje oni održavaju s društvom koje ih okružuje i njegovim institucijama s jedne strane, te s grupama i pojedincima s kojima imaju intenzivne komunikacije i razmjenu dobara, s druge strane« (Bromberger/Centlivres/Collomb, 2002:183). U tom je smislu Claude Lévi–Strauss, suprotstavljajući se koncepciji »dina- mičkog substancijalizma«, konstatirao da identitet ne postoji kao društveni objekt te da je bitnije razumjeti njegovo ponovno uspostavljanje ili ponovno izgrađivanje nego njegovo utvrđivanje ili potvrđivanje. »Identitet je, kaže on, neka vrsta virtualnog fokusa na koji se moramo pozvati da bismo objasnili određen broj stvari, a da sam nikada uistinu ne postoji« (Lévi–Strauss, 1977:332).

U suvremenim analizama **političke** sfere, političkih procesa i političkog razvoja identitet se razmatra u svjetlu kritičke dekonstrukcije moderne **interesne racionalnosti**. To je onaj tip racionalnosti čiju je pobjedu Karl Polanyi nazvao »velikom preobrazbom«, misleći pritom na uspostavu ekonomskog kao autonomne, samo-regulirajuće sfere koja se »izglobljuje« iz kompleksnog društvenog polja ali bitno uvjetuje njegove hirerarhije i logiku interesnog djelovanja društvenih aktera (Polanyi, 1999; Latouche, 2001). Drugim riječima, ekonomska interesna racionalnost oblikovala se kao izvorište i kriterij političkog djelovanja na socijalne prilike. Mnogi autori danas polaze od teze da je nadmašeno to razdoblje moderne povijesti u kojemu se politika artikulirala oko posve određenih socijalno–klasnih interesa te da smo došli u razdoblje u kojemu se mijenja karakter društvenih sukoba a političko se mišljenje i djelovanje usredotočuje na pitanje identiteta, prije svega na nacionalno pitanje. »Današnji svijet, kaže Alain Touraine, presijecaju sukobi radikalniji od sukoba u industrijskoj epohi. Tada se radilo o sučeljavanju među društvenim klasama koje su se sukobljavale, ali u ime zajedničkih vrijednosti. Kapitalistički su poduzetnici optuživali radnike za lijenost i rutinu, a sebe su isticali kao nositelje napretka; radnički pokret i socijalistički mislioci prokazivali su užase kapitalizma, tvorca kriza i bijede, te se pozivali na radnike kao nositelje proizvodnih snaga koje bi trebalo osloboditi od iracionalnih odnosa proizvodnje. Danas pak sukob više ne suprotstavlja samo društvene aktere nego kulture, svijet instrumentalnog djelovanja svijetu kulture i *Lebenswelta*. Među njima nema više mogućeg posredovanja, ni zajedništva vjerovanja i praksa. Stoga su društveni sukobi zamijenjeni afirmacijom apsolutnih razlika i potpunim odbacivanjem drugoga... Nadolazećim stoljećem dominirat će nacionalno pitanje, kao što je devetnaestim stoljećem dominiralo socijalno pitanje... U svim dijelovima svijeta očigledan je razdor između arogantnog univerzalizma i agresivnih partikularizama« (Touraine, 1992:372).

Riječ je, dakle, o stajalištu prema kojemu je politika interesa zamijenjena politikom identiteta, iz čega proizlazi zaključak da je u fazi kasne, zrele, radikalizirane ili druge modernosti gotovo s političkim idejama i projektima baštinjenim od prosvjetiteljstva i Francuske revolucije: emancipacije, jednakosti, participacije, ukidanja eksploatacije itd. Te su »velike priče« izgubile svoju identifikacijsku snagu i prepustile mjesto čvršćem, izvornijem, primordijalnijem, sigurnijem, nadsocijalnom i tradicijskom identitetskom imaginariju (etničnost, nacija, jezik, običajnost, teritorijalnost, religijska pripadnost) ili identitetnom imaginariju povremenih i fleksibilnih društvenio–kulturalnih grupa koje traže političko priznanje u pluralističkom ambijentu civilnog društva (migracijske grupe, antiglobalizacijski pokreti, grupe zaokupljene pitanjima roda i

seksualnosti itd.). Na djelu su brojne »zamke identiteta«, kakve su, primjerice, **populizam** (koji nije ni nacionalna svijest ni nacionalna volja za razvojem ni vjerovanje u napredak nego stalno vraćanje izvorima i utemeljiteljskim mitovima) i **religijski neokomunitarizam** (koji nekim socijalnim pokretima može poslužiti kao oslonac za uspostavu teokratske diktature), ali, analitički govoreći, to nisu samo »zamke« nego i **artificijelni ili spontani odgovori na neuspjehe društvene integracije**. Ono što Anthony Giddens naziva »politikom života«, koja nadilazi tradicionalne opreke ljevice i desnice, možda je, bez obzira na svoju konceptualnu fluidnost, najbolji deskriptivni zraz za politiku identiteta kao nadomjestak moderne političke kulture utemeljene na interesnoj racionalnosti (Giddens, 1994). Neki je tumače kao povratak zajednici i kao stvarno rješenje »nevolja modernosti«, a drugi pak kao potpuno podvrgavanje lojalnostima zajednice, koje ne trpe »prisutnost« drugoga u okrilju homogenog zajedništva (Bauman, 2001). No i jedna i druga verzija polaze od empirijskog uvida da se legitimnost »političkih formula« ne može više tražiti samo u »čistim« interesno–racionalnim zahtjevima društvenih aktera nego i u njihovim identitetskim pripadnostima i zahtjevima, koji ulaze u vidokrug stvarnog političkog procesa. Zaokupljenost Ulricha Becka »pronalaženjem političkog« u doba »druge modernosti« (»refleksivne modernizacije«) dobrim je dijelom potaknuta tom preinakom ili pomakom u poimanju legitimnosti (Beck, 2001).

ESENCIJALIZAM I ANTIESENCIJALIZAM (»OBJEKTIVIZAM«/»SUBJEKTIVIZAM«)

Pa ipak, uza sve navedene i metodički koliko–toliko razgraničene identitetske optike, valja naglasiti da se velika preispitivanja identiteta danas najčešće svode na pitanje **kulture**. Posvuda se upiru pogledi u kulturu i istodobno se nastoje ustanoviti raznovrsni identiteti. Britanske kulturalne studije, kao jedna od najosmišljenijih i najobuhvatnijih teorijsko–istraživačkih orijentacija u suvremenim društvenim i humanističkim znanostima, izrazito su zaokupljene upravo tom problematikom (Barker, 2002). Misleći iz duha te teorijsko–istraživačke orijentacije, Stuart Hall iznosi tezu da su predodžbe o identitetu prošle tri glavne faze ovisno o tome kako se poima subjekt: fazu **prosvjetiteljskog** (»nedjeljivog«) subjekta, fazu **sociološkog** subjekta (obilježnu industrijalizacijom, urbanizacijom i društvenom kompleksifikacijom) i fazu **postmodernog** subjekta, koju karakterizira **fragmentacija identiteta** (Hall, 1996). Danas se i kulturne krize dijagnosticiraju kao **krize identiteta**. Cornelius Castoriadis govori o krizi identifikacijskog procesa i izvodi je iz nestanka »samopredočavanja društva kao žarišta smisla i vrijednosti, kao onoga što je uključeno u prošlu i nadolazeću povijest, koja je i sama nabijena smislom, ali ne po sebi već po društvu koje ju tako sveudilj živi i ponovno stvara« (Castoriadis, 1999). Sva se ta problematika aktualizira, zaoštrava i promatra u sklopu slabljenja državno–nacionalnog modela, u kontekstu širenja nadnacionalne političke integracije i ekonomske globalizacije. Zbog toga je ona dominantno obilježena etno–nacionalnim konsideracijama, koje nametljivo zasjenjuju ili potiskuju sve druge i za suvremena društva podjednako važne smjerove identifikacije. Recentna se identitetska »moda« uglavnom analitički promišlja kao izraz **veličanja razlike**, koje se pojavilo sedamdesetih godina i koje je proizišlo iz posve različitih, u biti oprečnih ideoloških gibanja: zagovora **multikulturalnog** društva, s jedne, i apologije nedodirljive **samosvojnosti**, s druge strane. Međutim, koliko god bili »sudbin-

ski« povezani, pojmovi kulture i kulturnog identiteta ne mogu se jednostavno postojevati. Kultura se može zbivati i bez identitetske svijesti, a identitetske strategije mogu neku kulturu toliko preoblikovati da ona više nema mnogo zajedničkog s onim što je prethodno bila. Kultura se dobrim dijelom gradi na nesvjesnim procesima a identitet na simboličkim oprekama i nužno svjesnim normama pripadnosti.

Ta naoko kategorična ali i osporavana postavka najviše je utjecala na činjenicu da je problematizacija identiteta u području socijalnih znanosti obilježena višeznačnošću i tegobama preciznog određenja. Stoga nije čudno da su nastojanja oko nove i temeljitije konceptualizacije tog »konačno rehabilitiranog« problema popraćena brojnim definicijama i reinterpetacijama. Ideja kulturnog identiteta konceptualizirana je pedesetih godina u Sjedinjenim Državama. Istraživanja na području socijalne psihologije pokušavala su iznaći primjerene pristupe koji bi omogućili bolje razumijevanje integracije imigranata. Kulturni je identitet pojmljen kao više–manje postojana determinanta individualnog ponašanja (Cuche, 1996). Taj je pristup kasnije prevladan u korist dinamičnijih shvaćanja koja identitet ne poimaju kao danost neovisnu od konteksta stvarnih i raznolikih odnosa. Pitanje kulturnog identiteta u početku se logički vezuje za širi problem socijalnog identiteta, kao jedna od njegovih sastavnica. Za socijalnu psihologiju identitet je sredstvo koje pojedincu omogućuje da promišlja artikulaciju, međupovezanost psihološke i socijalne razine. On je zapravo rezultat različitih interakcija između pojedinca i njegove bliže ili dalje društvene okoline. Socijalni identitet pojedinca karakterizira skup pripadnosti u društvenom sustavu: pripadnost spolnoj skupini, dobnoj skupini, klasnosocijalnoj skupini, naciji itd. On pojedincu omogućuje da se ukotvi u društvenom sustavu i da zadobije društvenu ukotvljenost.

No socijalni se identitet ne odnosi samo na pojedince. Svaka grupa ima određeni identitet koji odgovara njezinu socijalnom određenju, određenju njezina mjesta u cjelini društva. Socijalni je identitet istodobno uključenost i isključenost: on identificira grupu (članovi su grupe oni koji su u stanovitom odnosu identični) i razlikuje ju od drugih grupa (čiji su joj članovi na stanovi način različiti). Gledan iz te perspektive, kulturni se identitet pojavljuje kao modalitet distinktivne kategorizacije u terminima »mi/oni«, koja počiva na kulturnoj razlici. Riječ je očigledno o bliskoj povezanosti poimanja kulture i poimanja kulturnog identiteta. Međutim, ako se kultura promatra kao nasljeđena i neizbježna »druga priroda« tada se identitet poima kao danost koja pojedinca jednom za svagda definira i gotovo neminovno obilježava. U takvu značenju kulturni je identitet svojstvo izvorne grupe kojoj pojedinac pripada. Porijeklo i »korijeni« obično se percipiraju kao temelj svakog kulturnog identiteta, kao ono što ga definira na siguran i autentičan način. Ta gotovo genetička predodžba identiteta, na koju se oslanjaju ideologije ukorijenjenosti, dovodi do »naturalizacije« kulturne pripadnosti. Drugim riječima, smatra se da identitet prethodi pojedincu koji ga jednostavno mora prihvatiti ukoliko ne želi ostati marginalan ili »iskorijenjen«. Pojmljen je zapravo na **esencijalistički** način, to jest kao **bit** koja ne podliježe evoluciji i na koju ni pojedinac ni grupa nemaju nikakva utjecaja. Tvrdi se naime da identitet postoji kao univerzalno i bezvremeno **žarište** **sebstva** koje je dano svakom pojedincu ili da je osobama dana **bit** **sebstva** koja se naziva identitetom. Odatle slijedi da je u našem samoopisivanju već unparijed sadržan bitni identitet te da, primjerice, postoji fiksni identitet ženstvenosti, muškosti, Azijaca, tinajdžera i svih drugih društvenih kategorija. Doveden do krajnosti, taj **esencijalistički** pristup nije daleko od uvjerenja

da je identitet praktički upisan u genetsko nasljeđe, iz čega vrlo lako može proizaći rasijalizacija pojedinaca i grupa. Smatra se naime da se pojedinac po logici biološkog nasljeđa rađa s konstitutivnim elementima etničkog i kulturnog identiteta, s fenotipskim i psihološkim svojstvima koja proizlaze iz »mentaliteta« i »genija« naroda kojemu se pripada (Cuche, 1996:85). To bi značilo da identitet počiva na osjećaju gotovo urođene pripadnosti i da je mišljen kao imanentni uvjet individualnosti koji je definira na postojan i konačan način.

Radikalan odmak od te vrste esencijalizma dobio je svoj najjasniji izraz u **kulturalističkom** pristupu. Oспорavajući određujući status biološkog nasljeđa, on stavlja naglasak na kulturno nasljeđe koje je povezano sa **socijalizacijom** pojedinca unutar njegove kulturne grupe. Prema tom pristupu pojedinac mora interiorizirati kulturne obrasce koji su mu nametnuti te mu preostaje jedino da se identificira sa svojom izvornom grupom. Socijalizacijom se uči kultura svoga društva, usvajaju se njegove vrijednosti i norme koje se, kao način života, kao zbirka ideja i navika, kao svojevrсни »nacrt življenja«, prenose s pokoljenja na pokoljenje (Haralambos, 2002:3-6; Kluckhohn, 1951; Linton, 1945). Kultura se, kao što kaže Antonina Kloskowska, ispostavlja kao »princip posebnosti« (Kloskowska, 2001:40). Kritičari tog pristupa drže da on dovodi do gotovo istih konzekvencija kao prethodno stajalište. I u njemu se polazi od uvjerenja da je identitet definiran kao nešto što prethodi pojedincu, odnosno da je svaki kulturni identitet srastao s nekom posebnom, determinantnom kulturom koja daje ključno, neosvijesteno ili osviješteno, ali teško prekoračivo obilježje individualnom i grupnom ponašanju. Na toj se crti pokušava »objektivistički« ustanoviti lista kulturnih atributa koji se uzimaju kao oslonac kolektivnog identiteta. Nastoje se utvrditi »kulturne invarijante« koje omogućuju da se definira bit grupe odnosno njezin »bitni« i gotovo nepromjenjivi identitet.

Jednu od specifičnih varijacija esencijalizma predstavljaju i takozvane **primordijalističke** teorije kulturnog identiteta, koje su uglavnom proizašle iz nastojanja da se supstancijalno i fundamentalno protumače pitanja etničnosti i etničkih odnosa. U težnji da dopru do krajnjih počela etničnosti i etnogeneze, one tragaju za njihovim »prirodnim« i vanvremenskim odnosno »iskonskim« svojstvima. Polaze od uvjerenja da je etničko-kulturni identitet primordijalan jer se pripadnost etničkoj grupi smatra prvom i najtemeljnijom društvenom pripadnošću. To je pripadnost u kojoj se sažimaju najsudbonosnije, iskonske veze utemeljene na zajedničkoj genealogiji. Budući da su etničke grupe prožete najdubljim i najoblikotvornijim osjećajima i solidarnostima, njihova identitetska snaga traje kao neka vrsta nenarušivog kontinuuma koji u krajnjoj liniji prethodi svim drugim oblicima individualne identifikacije s grupom kao i oblicima međugrupnog odnošenja. U tom shvaćanju, kako napominje Anthony Smith, »privrženost datoj zemlji i povezanost s njom, a ne nastanjenost na noj i njeno posjedovanje, jest ono što je važno za etničku identifikaciju... Jezik, vjera, običaji i pigmentacija često se uzimaju kao opis objektivnih kulturnih biljega ili diferencija, koje istrajavaju nezavisno od volje pojedinaca pa ih čak, izgleda, i sputavaju« (Smith, 1998:43). Definiran na taj način, kulturni se identitet pojavljuje kao bitno inherentno svojstvo grupe. On se prenosi u njoj i preko nje bez obzira na druge grupe. Identifikacija se zbiva sama po sebi i njezina je igra na neki način već unaprijed odigrana. Stoga Smith i upozorava da je primordijalističko shvaćanje jedna od onih teorijskih krajnosti koja pod plaštom objektivizma skriva svoj **instrumentalistički** karakter (Smith, 1998:46). Instrumentalistički utoliko što »kulturni biljezi« (kulturni atributi)

zadobivaju svoju objektivnost tek kad ih se aktivira kao izraz razlike prema drugim zajednicama. Kad Samuel Huntington utvrđuje bitne točke kulturnog identiteta Zapada (klasična baština grčke filozofije, racionalizma, rimskog prava, latinskog jezika i kršćanstva, potom katolicizam i protestantizam, europski jezici, odvojenost duhovnog i svjetovnog autoriteta, vladavina prava, društveni pluralizam, predstavnička tijela i individualizam) to je bez sumnje koristan prilog određenijem razumijevanju zapadnog civilizacijskog kruga, ali cijeli je taj teorijski zahvat stavljen u instrumentalnu funkciju globalne moći i njoj primjerene opreke prema drugima (islamu, konfucijanizmu, hinduizmu). Time sukobi među civilizacijama ili »kulturni ratovi« dobivaju svoje pokriće u instrumentalizaciji kulturnih identiteta (Huntington, 1996:69–72; Eagleton, 2002).

Ono što povezuje navedene teorijske pristupe jest u konačnici isto objektivističko poimanje kulturnog identiteta. Definiraju ga i opisuju polazeći od stanovitog broja određujućih kriterija koje se smatra »objektivnima«, kao što su zajedničko porijeklo (nasljeđe, genealogija), jezik, kultura, religija, kolektivna psihologija (»bazična ličnost«), teritorijalna povezanost ili mit teritorijalnosti itd. Prema mišljenju objektivista, grupa bez vlastitog jezika, vlastite kulture, vlastitog teritorija, pa i vlastitog fenotipa ne može se konstituirati kao etno–kulturna grupa te je, prema tome, lišena autentičnog kulturnog identiteta. Naravno, taj čvrsti, esencijalistički projicirani objektivizam gubi svoju determinističku apsolutnost ako ga se prenese na druge tipove identifikacijskog strukturiranja, koji karakteriziraju suvremene procese društvene mobilnosti i društvenih veza. Posve je jasno da se, primjerice, raznovrsne profesionalne grupe ili grupe koje teže očuvanju i afirmaciji socijalnih stečevina, prirodnog krajolika, regionalne–komparativnih specifičnosti, životnih stilova, subkulturnih obrazaca itd. ne strukturiraju prema načelu nekog primordijalističkog identifikacijskog »iskona«, ali čak se i njima, po logici komotne »objektivističke« stereotipije, pripisuju esencijalistička svojstva koja imaju karakter arhetipske neminovnosti. Moderna »urbana plemena« (recimo, navijačke skupine) ili »nova plemena globalne zajednice«, koja nastaju iz otpora »nesigurnosti i vakuumu«, ne počivaju ni na kakvom iskonu, ali njihovo oblikovanje i simboličko očitovanje daje povoda kurentnim tezama o **indigenizaciji** kao logičnoj i fundamentalnoj protuteži nivelaciji i homogenizaciji identiteta (Ridderstrale, 2003:4). Tako se pokazuje da je primordijalističko–esencijalistički i objektivistički ključ najžilaviji, najkraći ali i najriscantniji put »identitetske epistemologije«, koji pojedinca i društvene okolnosti njegovih identifikacija shvaća kao akcidencije nepromjenjivog, supstancijalno–prirodnog ili kulturalnog determinizma.

Prethodna su shvaćanja naišla na oštru kritiku onih analitičara koji zagovaraju **subjektivističko** poimanje identitetskog fenomena. Oni drže da se kulturni identitet ne može svesti na atributivnu dimenziju. Bez obzira na »objektivnu« snagu svojih atributa, to nije identitet koji se usvaja jednom za svagda. Pojmljen na taj način on se promatra kao statičan, gotov fenomen koji proizlazi iz nepromjenjivog i postojanog kolektiviteta. Prema subjektivistima, etno–kulturni identitet nije ništa drugo do osjećaj pripadnosti (identifikacije) nekom više–manje zamišljenom kolektivitetu. Ono što je za te analitičare bitno jesu predodžbe pojedinaca o društvenoj stvarnosti i njezinim diobama. Identitet jest kulturno uporište, ali njegove specifičnosti variraju ovisno o vremenu i mjestu. Oblici su identiteta promjenjivi i načini kako ih percipiramo povezani su s određenim društvenim i kulturnim situacijama.

Tu je riječ o **antiesencijalističkom** pristupu koji počiva na pretpostavci o plastičnosti identiteta. On nije stvar nego jezični opis, diskurzivna konstrukcija koja mijenja svoje značenje s promjenom mjesta, vremena i upotrebnih razloga. No, dovedeno do krajnosti, subjektivističko stajalište svodi identitet na pitanje proizvoljnog individualnog izbora jer, na kraju krajeva, svatko je slobodan u svojim identifikacijama. Odatle proizlazi da se neki posebni identitet može percipirati i analizirati kao posve **fantomska** tvorba ponajčešće nastala iz mašte ideologa koji slijede određene ciljeve i manipuliraju više–manje lakovjernim masama. Stoga Anthony Smith, zaokupljen prije svega pitanjem etniciteta, upozorava da je to stajalište i odviše **situacionističko**. »Pripadanje etničkoj grupi stvar je stavova, percepcija i sentimentata, koji su nužno prolazni i promjenjivi, varirajući s konkretnom situacijom u kojoj se subjekt nalazi. S promjenom situacije mijenjat će se i njegova grupna identifikacija; ili će barem značenje svih onih identiteta i diskursa kojih se pojedinac drži varirati za njega iz razdoblja u razdoblje i od situacije do situacije. To omogućuje da se etnicitet instrumentalno koristi radi unapređivanja individualnih ili kolektivnih interesa, naročito interesa konkurentskih elita, koje trebaju mobilizirati mnoštvo pristalica za podršku njihovim ciljevima u borbi za vlast. U toj borbi etnicitet postaje korisno oruđe« (Smith, 1998:39). Naravno, na izvanetničkim identifikacijskim područjima (svakodnevni život, životni stilovi, mobilizacije za istovrsne socijalne ciljeve, subkulturni oblici pobune, građanske neposlušnosti ili mirnog alternativnog osporavanja) **situacionističko–subjektivistički** obrazac ima značajnu eksplikativnu vrijednost i primjenjivost, ali ni na na tom se području svi »valjani« identifikacijski razlozi ne mogu objasniti apsolutiziranim načelom metodološkog individualizma. Subjektivna opredjeljenja aktera da se identificiraju s nekom grupom ili situacijom uvijek ili pretežno ovise o njihovim prethodno već zadanim, socijalnim ili kulturnim pretpostavkama djelovanja. Identifikacijske su sklonosti individualno **strukturirajuće**, ali su istodobno i **strukturirane** nekom socio–kulturnom pretpostavkom pripadnosti. Iako je subjektivistički pristup zaslužan za razumijevanje promjenjive naravi identiteta, on odviše naglašava njegovu efemernu narav, previdajući da su identiteti nerijetko **relativno postojani**.

RELACIONISTIČKO STAJALIŠTE, PROBLEM MOĆI I VIŠEDIMENZIONALNOST IDENTITETA

Problematičnost dvaju oprečnih stajališta (»čisto« objektivističkog i »čisto« subjektivističkog) sastoji se u tome što pitanje identiteta zatvaraju u dvije odvojene sfere zbilje i u njima traže krajnje, bezostatne elemente objašnjenja. Denys Cuche drži da takvo zatvaranje i razdvajanje vodi u bespuće (Cuche, 1996:86). Na jedan i na drugi način apstrahira se naime **relacioni** kontekst koji jedini može objasniti zašto se, primjerice, neki identitet pokatkad afirmira a pokatkad odbacuje. Iako je identitet **društvena konstrukcija** a ne danost, iako se artikulira kao sklop predodžaba, on ipak nije iluzija koja bi ovisila o pukoj subjektivnosti društvenih aktera. Konstrukcija identiteta zbiva se unutar **društvenih** okvira koji određuju **poziciju** aktera i time usmjeravaju njihove predodžbe i opredjeljenja. Drugim riječima, identitetska konstrukcija nije iluzija jer očituje određenu društvenu djelotvornost i proizvodi zbiljske društvene učinke. Identitet je konstrukt koji nastaje iz suprotstavljanja jedne grupe drugim grupama s kojima je u doticaju.

Za takvo poimanje identiteta kao **relacione kategorije**, koja omogućuje prevladavanje alternative objektivizam/subjektivizam, najzaslužniji je Frederik Barth. On kritizira uvriježeni apstraktni pojam društva, u kojemu se zamućuju ili mistificiraju granice među grupama, i zagovara sagledavanje empirijske društvene razine na kojoj dolazi do izražaja međuzavisnost grupa a granice kultura pokazuju se u drukčijem svjetlu. Protivi se pojednostavljujućoj tezi prema kojoj su geografska i društvena izolacija odlučujući čimbenici u održavanju kulturne raznovrsnosti. Distinkcije među grupama, poglavito etničkim kategorijama, »ne počivaju na odsustvu pokretljivosti, kontakata i informacija, već podrazumijevaju društvene procese **isključivanja i uključivanja** kojima se diskretne kategorije održavaju **usprkos** promjena glede sudjelovanja i pripadnosti u toku individualnih životnih povijesti... Kulturne razlike mogu opstati usprkos međuetničkom kontaktu i uzajamnoj zavisnosti pojedinih grupa« (Barth, 1997:214). Problem identiteta, po Barthovu mišljenju, valja razumijevati iz **poretka realcija** među društvenim grupama. Identitet je način kategorizacije što ga one koriste kako bi organizirale svoju **razmjenu**. Za definiciju identiteta neke grupe ne trebaju se zahvaćati sva njezina kulturna obilježja već samo ona kojima se njezini članovi služe kako bi potvrdili i održali svoju kulturnu razliku. Jednostavnije rečeno, identitetska razlika nije izravna posljedica kulturne razlike. Neka posebna kultura ne proizvodi sama po sebi različit identitet. On može proizići samo iz **interakcija** među grupama i iz razlikovnih postupaka kojima se one služe u svojim odnosima. Prema tome, članovi grupe nisu apsolutno određeni svojom etno-kulturnom pripadnošću jer oni su akteri koji toj pripadnost pridaju određeno značenje ovisno o **relacionoj** situaciji u kojoj se nalaze. To znači da se identitet stalno konstruira i rekonstruira u procesima **društvene razmjene**.

Riječ je o **dinamičnom** poimanju identiteta posve različitom od koncepcija u kojima se on tematizira kao izvorni, trajni i nepromjenjivi atribut. Time se u središte analitičke pozornosti stavlja proučavanje **odnosa** a ne istraživanje pretpostavljene, za identitet definirajuće biti. Rečeno filozofskim terminima, kojima se sociologija legitimno služi kada želi naglasiti epistemološku nedvosmislenost svojih uvida, nema identiteta po sebi i za sebe. On je uvijek **odnos prema drugome**. Identitet i **drugost** stoje u dijalektičkom odnosu. **Identifikacija** se odvija zajedno s razlikovanjem. Iz stava da je identitet rezultat **procesa identifikacije** u nekoj relacionoj situaciji te da je relativan jer s promjenom te situacije može evoluirati, izvodi se čak i zaključak da je pojam identifikacije analitički operacionalniji od pojma identiteta (Gallissot, 1987:12-27). Pritom se napominje da identifikacija u pravilu funkcionira na dva načina: kao afirmacija identiteta ili kao identitetska oznaka. No kako god ona funkcionirala, identitet je uvijek kompromis, neka vrsta »dogovora«, između osobno definiranog **samoidentiteta** i **heteroidentiteta** ili **egzoidentiteta** definiranog od drugih (Simon, 1993:57-63). Primijećeno je da heteroidentitet katkad može završiti u paradoksalnim identifikacijama: primjerice, sirijsko-libanski imigranti, mahom kršćani, koji su krajem 19. i početkom 20. stoljeća pobjegli iz Otomanskog carstva i dospjeli u Latinsku Ameriku, označeni su kao **Turcosi** jer su stigli s turskom putovnicom, iako uistinu nisu željeli da ih se smatra Turcima. To vrijedi i za Židove koji su u to vrijeme emigrirali u Latinsku Ameriku.

Hoće li samoidentitet imati više ili manje legitimnosti nego heteroidentitet, to prije svega ovisi o karakteru relacione situacije, naime o odnosu snaga među grupama, o »igri moći i isključivanja«, koja dakako uključuje i dimenziju **simboličke moći** (Hall,

1996:5). U situaciji koju karakterizira dominacija, heteroidentitet se očituje kao **stigmatizacija** manjinskih grupa. Vrlo često završava u onome što se naziva **negativnim identitetom**. Budući da ih većina definira kao različite, pripadnici manjine uviđaju da im je priznata samo negativna razlika. Često im je svojstvena pojava samoprijezira povezana s prihvaćanjem i interiorizacijom slike što je o njima konstruiraju drugi. Stoga se negativni identitet očituje kao »stidljivi« i više–manje potisnuti identitet, što se pokatkad izražava u nastojanju da se, koliko god je to moguće, uklone izvanjski znakovi negativne razlike (Cuche, 1996:88). Međutim, promjena situacije međuetničkih odnosa može duboko izmijeniti negativnu sliku neke grupe. S tim se u vezi rado navodi primjer skupine Hmong koja je sedamdesetih godina iz Laosa izbjegla u Francusku. U Laosu, gdje su predstavljali vrlo marginaliziranu etničku manjinu, većinska ih je grupa (Lao) označavala nazivom »Meo«, sinonimom za »divljaka« i »nazadnjaka«. Došavši u Francusku dobili su mogućnost da na nacionalnoj sceni nametnu svoj vlastiti etnonim »Hmong«, što na njihovu jeziku jednostavno znači »čovjek«. Time su nametnuli i mnogo pozitivniju predodžbu o sebi te poput drugih izbjeglica iz jugoistočne Azije počeli sudjelovati u slici prilagodljivog i radišnog »dobrog stranca«. Simbolički se dobitak sastoji i u tome što im je priznata ista socijalna razina kao izbjeglicama skupine Lao, koja ih je u Laosu prezirala (Hassoun, 1988:35–53).

Identitet je, prema tome, element **socijalnih borbi**. Sve grupe nemaju istu moć identifikacije jer ona ovisi o njihovoj poziciji u sustavu međugrupnih odnosa i veza. Nemaju ni jednak autoritet **imenovanja** i **samoimenovanja**, koji je također povezan s rangom dobivene ili postignute moći. Kao što je rječito objasnio Pierre Bourdieu, u već klasičnom radu **Identitet i predodžba**, samo oni koji raspolažu legitimnim autoritetom, autoritetom proizašlim iz moći, mogu nametnuti vlastite definicije o sebi i o drugima. Sklop identitetskih definicija funkcionira kao sustav **klasiranja** koji ustanovljuje odgovarajuće pozicije svake grupe. Legitimni autoritet ima simboličku moć kojom dokazuje utemeljenost svojih kategorija predočavanja društvene zbilje i svojih načela podjele društvenog svijeta pa, prema tome, i oblikovanja i rastvaranja društvenih grupa (Bourdieu, 1980:63–72). Na taj način, primjerice, dominantna grupa u Sjedinjenim Državama, to jest WASP (**White Anglo–Saxon Protestant**), druge Amerikance svrstava u kategoriju »etničkih grupa« ili u kategoriju »rasnih grupa«. Prvoj pripadaju potomci europskih ne–WASP imigranata a drugoj »obojeni« Amerikanci (Crnci, Kinezi, Japanci, Portorikanci, Meksikanci itd.). Prema toj definiciji etničko se obilježje pridaje drugima, onima koji su na ovoj ili onaj način odvojeni od američke identitetske referencije. »Pripadnici dominantne grupe, WASP, nekom čudnom vrsto društvene magije izmiču toj etničkoj i rasnoj identifikaciji. Oni su izvan bilo kakvog klasiranja, izvan kategorije, to jest iznad klasiranih« (Cuche, 1996:89). Moć klasiranja teži, dakle, **etnizaciji** subalternih grupa. One su identificirane na osnovi izvanjskih kulturnih značajki koje se smatraju toliko supstancijalnim da se jedva i pomišlja na njihovu promjenjivost. Iz toga se crpi argument za njihovu marginalizaciju odnosno minorizaciju: one su i odviše različite a da bi se potpuno prihvatilo njihovo sudjelovanje u vođenju društva. Nadaje se zaključak da je pripisivanje razlika manje značajno po tome što priznaje kulturne razlike a više po tome što potvrđuje samo legitimni identitet, identitet dominantne grupe. Ne treba posebno ni isticati da to može dovesti i do političke segregacije manjinskih grupa, u neku ruku prisiljenih da ostanu na »svome mjestu« koje im je klasiranjem dodijeljeno.

Pojmljena na taj način, to jest kao element ili ulog borbe, kategorija identiteta otkriva svu svoju problematičnost, koja ne trpi apodiktičke sudove i reducirane modelske recepture, makar one bile i znanstveno »pokrivene«. Stoga je od socijalnih znanosti teško i načelno pogrešno očekivati da dadu pravu i nepobitnu definiciju ovog ili onog kulturnog identiteta. Iskazati, primjerice, koja bi bila točna definicija bretonskog, kablyskog ili bilo kojeg identiteta – to nije ni na sociologiji, ni na antropologiji, ni na povijesti, niti na bilo kojoj drugoj disciplini. Nije na socijalnoj znanosti da se izjašnjava o autentičnoj ili pogrešnoj naravi nekog posebnog identiteta. Nije na znanstveniku da vrši »kontrolu identiteta« (Cuche, 1996:89). Uloga je znanstvenika nešto drugo: on objašnjava procese identifikacije ne vrednujući njihovu opravdanost ili neopravdanost. On rasvjetljava društvene logike koje pojedince i grupe navode da identificiraju, etiketiraju, kategoriziraju i klasiraju, da to čine na jedan a ne na neki drugi način. Stoga nije ni čudno da je ta tema, kojoj postmoderni i globalizacijski kontekst daje neku vrstu »fatalne privlačnosti«, specifično riskantna zbog toga što obiljuje teško »ukrotivim« faktorima koji tvore njezinu realnost. Nije čudno ni to da Jacques Derrida, vodeći mislilac »dekonstrukcije«, identitet smatra prvotnim grijehom (*peccatum originarium*) zapadne misaone tradicije, metafizičkim konceptom koji osobu poistovjećuje s klasom, nacijom, obiteljskom grupom itd, te da sve te pojmove i njima srodne kategorije jezika (zajednica, kultura, granice) valja »dekonstruirati« jer se bez toga ne može izići iz metafizičkih opsjena zapadnih političkih ideologija: konzervativizma, liberalizma, fašizma, socijalizma, komunizma (Lilla, 2001:220–250).

No realnost je, po svemu sudeći, jača od opravdane znanstvene skepse i dekonstrukcijskih intencija. O tome dovoljno govori i činjenica da je s uspostavom modernih nacionalnih država identitet postao državnim pitanjem. Država se očituje kao njegovo jamstvo, opskrbljuje ga pravilima i kontrolom i istodobno fungira kao jedna od dimenzija identitetskog imaginarija. Državnost, državotvornost, državljanstvo, suverenost, državna moć i od nje očekivana sigurnost – to su neki od konstitutivnih elemenata suvremene sociokulturne i političke svijesti, koji pokazuju svoju otpornost čak i onda kad ih se osprava ili kad ih se stavlja u posttradicionalnu, postdržavnu i postnacionalnu perspektivu. Hoće li u stvaranju europskog Ustava prevladati suverenističke ili federalističke struje isključivo će ovisiti o sklonostima pojedinih članica da u sklopu »europskog identiteta« neporecivo afirmiraju ili do određene mjere deidentificiraju svoje suvereno–državne tradicije (Balibar, 2001).

Kakav god bio krajnji ihod te dvojbene perspektive, ostaje činjenica da je logici nacionalnodržavnog modela svojstvena sve veća rigidnost u pogledu identiteta. Moderna država teži *monoidentifikaciji*, bilo tako što u definiciji nacionalnog identiteta priznaje samo jedan kulturni identitet (primjerice, Francuska), ili pak tako što, dopuštajući određeni kulturni pluralizam unutar nacije, ustanovljuje, definira jedan referentni i jedino legitimni identitet (primjerice, Sjedinjene Države). Posljednjih se godina dramatično skreće pozornost na bjelodanu i davno poznatu istinu da nacionalistička ideologija, motivirana etnifikacijskom idejom države, djeluje kao ideologija isključivanja kulturnih razlika i da je njezina krajnja logika etničko čišćenje. Upozorava se da država u modernim društvima sve detaljnije (»sitničavije«) registrira identitet građana, što u nekim slučajevima ide dotle da se izrađuju »nekrivotvorljive« osobne iskaznice. Pojedinci i grupe sve su manje slobodni da sami definiraju vlastiti identite. Neke višetničke države nameću svojim građanima oznaku etno–kulturnog

identiteta u njihovim osobnim iskaznicama, iako se mnogi od njih ne prepoznaju u toj identifikaciji. U slučaju sukoba među različitim dijelovima nacije, to etiketiranje može uroditi dramatičnim posljedicama, kao što se, primjerice, događalo u libanskom ili ruandskom sukobu. Zbog usmjerenosti na monoidentifikaciju, prisutnu u mnogim suvremenim društvima, kolektivni se identitet uzima u jednini bilo da ga se izriče o sebi ili o drugima. Govor o drugima bremenit je raznoraznim pogrešnim generalizacijama kojima se neka kolektivna cjelina pogrđnim tonom reducira na jedinstvenu kulturnu osobnost: »Takvi su Arapi...«, »Takvi su Afrikanci...«. Iz navedenih se činjenica izvodi naoko paradoksalna i za progresističku sliku modernosti teško probavljiva teza da je moderna nacionalna država, u svom poimanju i kontroli identiteta, mnogo rigidnija od tradicionalnih društava. No tu tezu ne bi trebalo tumačiti kao izraz nostalgičarske romantizacije. Ona samo, imajući na umu rekonstrukciju predmodernosti, konstatira da etno-kulturni identiteti u tim društvima nisu bili jednom za svagda definirani te da ih se stoga hipotetički može okarakterizirati kao »društva s gipkim identitetom« (Amselle, 1990). Na toj se hipotezi gradi i tvrdnja da su ta društva, usprkos uvriježenom mišljenju, ostavljala širok prostor novome i društvenoj inovaciji, da su pojave etničkog stapanja i raskola u njima bile uobičajene te da nisu neizostavno dovodile do oštrih sukoba.

Bilo bi, međutim, pogrešno i jednostrano ostati samo na prinudno-integrativnoj dimenziji djelovanja države i promatrati je tako kao da ona ne izaziva baš nikakvu reakciju različitih, prije svega manjinskih grupa čiji se identitet negira ili obezvrjeđuje. Naprotiv, narastanje identitetskih zahtjeva u mnogim suvremenim državama posljedica je centralizacije i birokratizacije vlasti. Veličanje i kanonizacija nacionalno-državnog načela izaziva »simboličku subverziju« koja se opire klasirajućem ucjepljivanju ili usađivanju identiteta. »U borbu protiv klasiranja, kaže Bourdieu, pojedinci i grupe unose cijelo svoje društveno biće, sve ono što odeduje njihovo samopoimanje, sve nemišljeno koje konstituira njihovo **mi** spram **onih drugih** i čemu oni pripadaju na gotovo tjelesan način. To objašnjava iznimnu mobilizacijsku snagu svega onoga što zadire u identitet« (Bourdieu, 1980:69). Nastojanje manjinskih pripadnika i nije zapravo toliko usredotočeno na zadobivanje identitetske posebnosti, koju im ionako daje dominantna grupa, koliko na zadobivanje sredstava kako bi, prema vlastitim kriterijima, definirali sebe, svoj identitet. Stalo im je do toga da hetero-identitet, koji je najčešće negativni identitet, pretvore u pozitivni identitet. Analize su pokazale da se opiranje stigmatizaciji najprije izražava kao pokušaj preokretanja stigme, o čemu egzemplarno govori formula **black is beautiful**. Potom dolazi do nastojanja da se nametne što autonomnija definicija identiteta (primjerice, zahtjev američkih crnaca za afroameričkim identitetom). Osjećaj kolektivno življene nepravde motivira članove diskriminirane grupe na snažnu kolektivnu identifikaciju, koja se uvećava s rastućim uvjerenjem da je solidarnost svih nužna u borbi za priznanje. No uz to istodobno raste i opasnost da se iz negiranog ili diskreditiranog identiteta zapadne u isključivi identitet, sličan identitetu onih koji pripadaju dominantnoj grupi, dakle identitet u kojemu se apsolutno mora prepoznati svaki član manjinske grupe želi li izbjeći da mu se prišije oznaka izdajništva. Takvo zatvaranje u etno-kulturni identitet, koje u određenim slučajevima briše sve druge društvene identitete pojedinca, završava u militantnosti i poricanju svake individualnosti. U tom smislu etnopsihoanalitičar Georges Devereux upozorava: »Kad prenaplašeni etnički identitet poništi sve druge klasne identitete on prestaje biti oruđem i pretvara se u luđačku

košulju. Naime, ostvarenje kolektivne razlikovnosti pomoću prenaglašenog i hiperaktualiziranog identiteta može dovesti do poništenja svake individualne razlikovnosti. Aktualizacijom svog prenaglašenog etničkog identiteta sve se više minimizira vlastiti individualni identitet. A upravo je funkcionalno primjerena različitost čovjeka u odnosu na sve druge ono što ga čini čovjekom: sličnog drugima upravo po njegovu visokom stupnju različitosti. To je ono što mu omogućuje da si pripiše ljudski pa, prema tome, i osobni identitet« (Devereux, 1972:162–163).

Polazi li se od očigledno prevalentnog stajališta da je identitet rezultat društvene konstrukcije tada se nameće i logičan zaključak da on sudjeluje u realitetu društvene kompleksnosti. Svođenjem svakog kulturnog identiteta na jednostavno, »čisto« određenje zanemaruje se heterogenost pojedinih društvenih grupa i ispušta se iz vida njegova promjenjiva narav koja je podložna raznim definicijama, teškoćama oko definicije i mogućnostima manipulacije. Promatra li ga se kao **monolitni entitet** teško će se razumjeti pojave **miješanog identiteta**, koje su u modernim društvima sve učestalije (Giraud, 1987:59–67; Giraud, 1993:233–246). Prevladava mišljenje da je takozvani **dvojni identitet** mladih koji potječu iz imigracije bolje tumačiti kao miješani identitet. Oni nemaju dva identiteta koji bi se međusobno suprotstavljali i stvarali im osjećaj rascijepljenosti te time dovodili do njihove identitetske nevolje i psihičke odnosno socijalne nepostojanosti. Ta u biti diskvalificirajuća predodžba proizlazi iz nesposobnosti razumijevanja **kulturne miješanosti** i moguće ju je objasniti opsesivnim strahom od dvojne pripadnosti, koji je vođen integralnom nacionalnom ideologijom. U stvari, kao što svatko polazi od različitih društvenih pripadnosti (spolnih, dobrih, klasno–socijalnih, profesionalno–obrazovnih itd.), tako i pojedinac koji sudjeluje u više kultura polazi od tih različitih elemenata stvarnosti i u sklopu postojećih odnosa sintetički oblikuje svoj jedinstveni osobni identitet. Ono što iz toga proizlazi jest **sinkretički** a ne dvojni identitet. Pribjegavanje modelu dvojnog identiteta tumači se kao dio već spomenutih borbi oko klasiranja i pojmljen u negativnim terminima on zapravo legitimira društvenu diskvalifikaciju određenih grupa, osobito onih koje su rezultat imigracije. S druge pak strane, zagovornici rehabilitacije tih grupa idu ponekad tako daleko da se o dvojnog identitetu diskurzivno–apologetski izražavaju kao o modelu identitetskog obogaćivanja.

Međutim, bez obzira na to jesu li predodžbene konstrukcije dvojnog identiteta pozitivne ili negativne, one se s kritičkog motrišta objašnjavaju kao posljedica jedne te iste analitičke greške. Ta se tvrdnja argumetira činjenicom da su susreti naroda, odnosno međunarodne migracije, umnožili pojave sinkretičkog identiteta i ispostavili se kao izazov prije svega onim očekivanjima koja se temelje na isključujućem poimanju identiteta. Primjerice, pripadnici starih židovskih obitelji stoljećima prisutnih u tradicionalnom Maghrebu nerijetko su se označavali nazivom »arapski Židovi«, dvojnim terminima koji se teško mogu pomiriti u vidokrugu današnjeg uspona nacionalizma. U posve drugom kontekstu, u suvremenom Peruu, postoje Peruanci koje se naziva Kinezima i koji sebe tako prepoznaju. To su potomci kineskih imigranata koji su u Peru stigli u 19. stoljeću, nakon ukinuća ropstva. Oni se danas nedvojbeno osjećaju Peruancima ali su često privrženi i svom kineskom identitetu. U toj je zemlji za predsjednika Republike dva puta uzastopce biran sin japanskih imigranata (»druge generacije«), pri čemu većina Peruanaca (čak ni onih koji za njega nisu glasovali) nije smatrala da je taj izbor prijatna nacionalnom identitetu. Riječ je naime o tome da svaki pojedinac na sintetički način objedinjuje mnoštvo identifikacijskih referencija koje su povezane s

njegovom osobnom poviješću. Kulturni identitet izvire doduše iz referentnih kulturnih grupa, ali njihove granice nisu podudarne. Pojedinaac je u stvari svjestan da ima identitet promjenjiva ustrojstva ovisno o dimenzijama grupe na koju se naslanja u ovoj ili onoj relacionoj situaciji. On se, dakle, ovisno o okolnostima, može definirati kao Bretonac, kao Francuz, kao Europljanin, možda i kao Zapadnjak, a sve to empirijski govori o **višedimenzionalnosti** identiteta. No iako je višedimenzionalan, on time ne gubi svoju jedinstvenost (Siomon, 1979:31). Višedimenzionalnost, prema tome, nije problematična kategorija i ona je danas općenito prihvaćena. Ono što po nekim mišljenjima predstavlja problem jest dvojni identitet, čija se oba referentna pola nalaze na istoj razini. Taj se problem, međutim, relativizira argumentom da nema razloga zbog kojeg ne bi mogla funkcionirati sposobnost objedinjavanja većeg broja identifikacijskih referencija u jedan identitet, osim u slučajevima kada to sprječava neki vladajući autoritet u ime identitetske isključivosti. Dakako, čak i u slučajevima objedinjavanja dviju identifikacijskih referencija iste razine u jedan te isti identitet, dvije su razine rijetko izjednačene jer su vezane za grupe koje gotovo nikada, u danoj situaciji, nisu u jednakom položaju.

IDENTITETSKE STRATEGIJE

Teškoće omeđivanja i definiranja identiteta proizlaze upravo iz njegova višedimenzionalnog i dinamičkog karaktera, koji mu daje kompleksnost ali i fleksibilnost. Svojstvene su mu varijacije i podložnost reformulacijama pa, dakako, i manipulacijama. Stoga relevantni autori, podvlačeći tu dimenziju promjenjivosti koja je po svojoj naravi nesklona bilo kakvom »konačnom rješenju«, s pravom uvode pojam **identitetskih strategija**. U toj perspektivi identitet se pojavljuje kao sredstvo za postizanje određenog cilja, polazi se od stajališta da on nije apsolutan nego relativan. Pojmom strategije označava se i činjenica da pojedinac, društveni akter, nikada nije lišen stanovitih mogućnosti djelovanja. Oslanjajući se na vlastite procjene situacije on na strategijski način koristi svoje **identitetske resurse**. Budući da se očituje kao element društvenih borbi oko »klasiranja«, koje teže reprodukciji ili obratu društvenih odnosa, identitet se konstruira posredstvom strategija društvenih aktera. Naravno, pribjegavanje pojmu strategije nipošto ne smije navesti na uvjerenje da su društveni akteri potpuno slobodni u definiranju svoga identiteta sukladno trenutačnim materijalnim i simboličkim interesima. Htjele ne htjele, strategije nužno moraju voditi računa o društvenoj situaciji, o odnosu snaga među grupama, o manevarskim postupcima drugih itd. Iako je identitet po svojoj plastičnosti, to jest kao »oruđe«, podložan instrumentalizaciji, to ipak ne znači da grupe i pojedinci u njegovo ime mogu raditi bilo što. On je uvijek istodobna rezultanta one identifikacije koju nam nameću drugi, recimo institucije, i one koju sami o sebi imamo (Devereux, 1972).

Vođen mišljenjem o važnosti strategijske osi, koja ne gubi iz vida odnose moći, Manuel Castells razlikuje tri oblika i izvora izgradnje identiteta: **legitimirajući identitet** koji »uvode dominantne društvene institucije kako bi proširile i racionalizirale svoju dominaciju u odnosu prema društvenim akterima«; on ispunjava prostor civilnog društva u gramscijevskom smislu, to jest splet reproduktivnih, s državom povezanih ali i u narodu ukorijenjenih »aparata« (Crkva, sindikati, stranke, udruge, građanske udruge itd.) koji na miran ili na konfliktan način racionaliziraju izvore strukturalne dominacije; **identitet otpora** svojstven onim subjektima »koji se nalaze u

položajima/uvjetima u kojima su obezvrijeđeni i/ili stigmatizirani logikom dominacije te tako kopaju rovove za otpor i preživljavanje koji se temelji na načelima koja su različita ili suprotna onima koja prožimaju društvene institucije»; to je onaj tip identiteta koji, izvirući iz kolektivnog otpora »inače nepodnošljivom ugnjetavanju« i temeljeći se na nekom esencijalističkom povijesnom, zemljopisnom pa čak i biološkom određenju, dovodi do stvaranja komuna ili zajednica, često obilježenih religijsko–fundamentalističkim, teritorijalističkim i nacionalističkim konotacijama; **projektni identitet** koji »nastaje kad društveni akteri, na temelju bilo kakvih, njima dostupnih, kulturnih materijala grade novi identitet koji redefinira njihov položaj u društvu i, to čineći, traže preobrazbu sveukupne društvene strukture«; karakterističan je, primjerice, za feminističko nastojanje koje teži ukinuću patrijarhalizma, prevladavanju patrijarhalne obitelji i njoj svojstvene strukture produkcije, reprodukcije, spolnosti i osobnosti; to je onaj tip identiteta koji, prema A. Touraineu, »stvara subjekte« odnosno pojedince preobražava u subjekte ili pune individualnosti (Castells, 2002:17–18; Touraine, 1992). Svojoj tipologiji Castells dodaje bitnu metodičku opasku koja također potvrđuje važnost konteksta u kojem se odigravaju identitetske strategije: »Niti jedan identitet ne može činiti bit te niti jedan identitet nema *per se* naprednu ili nazadnu vrijednost izvan svoga povijesnog konteksta. Druga i vrlo važna stvar jesu koristi identiteta za ljude koji mu pripadaju... Kako i tko izgrađuje različite tipove identiteta te s kojim ishodom, ne može se odrediti načelnim, apstraktnim izrazima: to je stvar društvenog konteksta. Identitetne politike... moraju se povijesno smjestiti« (Castells, 2002:18–20).

Ima primjera koji pokazuju da identifikacijska strategija, u krajnjoj liniji, može pribjegavati i »okultiranju« željenog identiteta kako bi se izbjegla diskriminacija, izgon ili čak potiranje (Cuhe, 1996:94). U tom se smislu, kao egzemplaran slučaj, često navodi strategija Marana, Židova Iberijskog poluotoka, koji su se u 15. stoljeću preobratali na katolicizam kako bi izbjegli proganjanje i izgon, ostajući pritom privrženi svojoj staroj vjeri i tajno prakticirajući neke od tradicionalnih rituala. Tako se židovski identitet tijekom stoljeća, u svakoj obitelji, iz generacije u generaciju uspješno prenosio sve dotle dok se iznova nije mogao afirmirati na javni način. I to potvrđuje tezu da identitet, kao amblem ili kao stigma, može zadobiti instrumentalnu važnost u međuosobnim odnosima društvenih grupa. On ne postoji po sebi, nezavisno od strategija identitetske afirmacije društvenih aktera koji su istodobno proizvod i oslonac socijalnih i političkih borbi. Osim toga, naglašavanjem temeljnog strategijskog karaktera identiteta omogućuje se prevladavanje krivog problema znanstvene istinitosti identitetskih stajališta. Strategijski eksplikativni model ne implicira nužno savršenu svijest o ciljevima pojedinaca i njegova se prednost sastoji u tome da olakšava razumijevanje identitetskih uspona i padova koji su obično podložni raznovrsnim prijepornim tumačenjima pretežno esencijalističke naravi. Primjerice, ono što se sedamdesetih godina u Sjevernoj i Južnoj Americi nazivalo »indijanskim buđenjem« ne može se objašnjavati kao puko uskrsnuće nepromijenjenog zgasnutog identiteta nego kao ponovno strategijsko pronalaženje kolektivnog identiteta u posve novom kontekstu, koji karakterizira uspon etničko–manjinskih pokreta i zahtjeva u suvremenim nacionalnim državama.

Općenito govoreći, pojmom strategije mogu se objasniti identitetske varijacije, takozvani pomaci identiteta, relativnost identifikacijskih fenomena, jednom riječi činjenica da se identitet konstruira, dekonstruira i rekonstruira ovisno o situacijama.

On je neprestano u kretanju i svaka ga društvena promjena reformulira na različit način. To je osobito uvjerljivo pokazala Françoise Morin analizirajući preoblikovanje identiteta haićanskih imigranata u New Yorku. Prva generacija prvog velikog migracijskog vala (šezdesetih godina), koji je tvorila haićanska mulatska elita, opredjeljivala se za asimilaciju s američkom nacijom, ali uz nastojanje da se razlikuje od američkih crnaca kako bi se izbjegla socijalna obscijenjenost. Igrala je na sve što bi moglo evocirati stanovito bjelačko obilježje i »razliku«. Drugi migracijski val (sedamdesetih godina), koji su uglavnom tvorile obitelji crnačke srednje klase, suočivši se s teškoćama integracije, izabrao je drukčiju strategiju, strategiju afirmacije haićanskog identiteta kako bi se izbjegla opasnost poistovjećivanja s crncima Sjedinjenih Država. Glavni instrumenti te strategije sastojali su se u sustavnom, čak i javnom korištenju francuskog jezika te u nastojanju da ih se prizna kao specifičnu etničku grupu. Mladi Haićani, osobito oni iz »druge generacije«, suočeni sa sve izrazitijom socijalnom obezvrijeđenošću osamdesetih godina, radije su se opredjeljivali za transnacionalni karipski identitet, koristeći činjenicu da je New York, zahvaljujući imigraciji, postao »prvim karipskim gradom svijeta« (Morin, 1990:340-355).

I iz tog, kao i mnogih drugih primjera jasno se vidi da je svaka identifikacija u istih mah i diferencijacija. U procesu identifikacije, kako zapaža Barth, na prvom je mjestu upravo **htijenje** da se označi razgraničenje između »njih« i »nas«, naime da se utvrdi i održi ono što se naziva **granicom** (Barth, 1995:213-214). Točnije, uspostavljena je granica rezultat kompromisa između granice koju si postavlja grupa i granice koju joj pripisuju drugi. Riječ je dakako o društvenoj, simboličkoj granici koja u nekim slučajevima može imati i teritorijalna obilježja, ali to nije bitno. Ono što razdvaja dvije etničko-kulturne grupe nije prvotno kulturna razlika, kao što pogrešno misle kulturalisti, jer neki kolektivitet može savršeno funkcionirati dopuštajući unutar sebe određeni kulturni pluralizam. Odvojenost, »granicu« stvara **htijenje za razlikovanjem** i upotreba određenih kulturnih značajki kao biljega svog specifičnog identiteta. Kulturno vrlo bliske grupe mogu se međusobno smatrati posve stranima odnosno neprijateljskima, pri čemu se to suprotstavljanje oslanja na neki izdvojeni element kulturne cjeline. Barthova je analiza prikladna utoliko što pokazuje kako je moguće izbjeći često brkanje kulture i identiteta. Ona sugerira zaključak da sudjelovanje u jednoj posebnoj kulturi ne znači automatsko »posjedovanje« tog posebnog identiteta. Etničko-kulturni identitet koristi kulturu, ali rijetko cijelu kulturu i u strategijama identifikacije jedna te ista kultura može se različito, čak i oprečno instrumentalizirati. Stoga smo najbliže stvarnoj istini ako etničnost, koja je proizvod procesa identifikacije, definiramo kao **društvenu organizaciju kulturne različitosti**. Odatle slijedi da za objašnjavanje etničnosti nije bitno proučavanje kulturnog sadržaja identiteta već prije svega mehanizama interakcije koji, koristeći se kulturom na strategijski i selektivan način, održavaju ili dovode u pitanje kolektivne »granice«. Iskustvo opovrgava dosta rašireno uvjerenje ili bojazan da dugotrajni odnosi među etničkim grupama neumitno dovode do sve izrazitijeg brisanja kulturnih razlika. Naprotiv, ti su odnosi često organizirani tako da održavaju kulturnu različitost, a ponekad, »simboličkom obranom identitetskih granica«, čak pridonose i njezinu naglašavanju. No »granice« nisu postojane jer one su zapravo oblici »društvene demarkacije« koja se u razmjenskim kretanjima može stalno obnavljati. Svaka promjena društvene, ekonomske i političke situacije nosi mogućnost pomicanja granica i upravo je proučavanje tih pomaka, kako na sinkronijskoj tako i na dijakronijskoj razini, nužno za

objašnjavanje varijacija identiteta (Katunarić, 1997:13–28). Jednom riječju, polazi li se od pretpostavke da identitet nije dan jednom za svagda, da se on izgrađuje i preobražava tijekom cijelog života (Maalouf, 2002:27), tada se pravi problem ne svodi na pitanje tko su »uistinu« Korzikanci, regionalisti, nacionalni integralisti, subkulturni alternativci, europci, antiglobalisti, kontestatorski ekologisti, etnomanjinski ili migrantski komunitaristi, državotvorni tradicionalisti, kulturno–religijski fundamentalisti, scijentističko–tehnologijski progresisti ili antiscijentistički moralisti itd., nego na pitanje što sociološki znače te različite vrste identifikacije. Polazimo li od toga da je identitet društvena konstrukcija, tada jedino primjereno pitanje glasi: kako se, zašto i po kome u određenom trenutku i kontekstu oblikuje, održava ili dovodi u pitanje neki posebni identitet.

LITERATURA

- Amselle, J. L. (1990). *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- Balibar, E. (2001). *Nous, citoyens d'Europe. Les frontières, l'Etat, le peuple*. Paris: Editions de la Découverte.
- Barker, Ch. (2000). *Cultural Studies. Theory and Practice*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.
- Barth, F. (1997). Etničke grupe i njihove granice. U: Poutignat, Ph./Streiff–Fenart, J. (ur.). *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Bauman, Z. (2001). *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2001). *Pronalaženje političkoga. Prilog teoriji refleksivne modernizacije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Bourdieu, P. (1980). L'identité et la représentation. U: *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 35.
- Bradley, H. (1997). *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*. Cambridge: Polity Press.
- Bromberger, Ch./Centlivres, P./Collomb, G. (2002). Između lokalnog i globalnog: figure identiteta. U: Segalen, M. (ur.). *Drugi i sličan. Pogledi na etnologiju suvremenih društava*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Calhoun, C. (1993). Nationalism and Ethnicity. U: *American Review of Sociology*, no. 19.
- Castells, M. (2002). *Moć identiteta*. Zagreb: Golden Marketing.
- Castoriadis, C. (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (1999). *Uspon beznačajnosti*. Beograd: Gradac.
- Cuche, D. (1996). *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: Editions de la Découverte.
- Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentaire*. Paris: Flammarion.
- Durand, G. (1991). *Antropološke strukture imaginarnog*. Zagreb: August Cesarec.

- Durkheim, E./Mauss, M. (1969). De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. U: Durkheim, E. (1969). **Journal sociologique**. Paris: Presses Universitaires de France..
- Eagleton, T. (2002). **Ideja kulture**. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Ferréol, G. (1995). **Vocabulaire de la sociologie**. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gallissot, R. (1987). Sous l'identité, le procès d'identification. U: **L'Homme et la Société**, no. 83.
- Giddens, A. (1991). **Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age**. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1994). **Beyond Left and Right**. Cambridge/Oxford: Polity Press.
- Giraud, M. (1987). Mythes et stratégies de la "double identité". U: **L'Homme et la Société**, no. 83.
- Giraud, M. (1993). Assimilation, pluralisme, "double identité": l'éthnicité en question. U: Gallissot, R. (ed.). **Pluralisme culturel en Europe**. Paris: L'Harmattan.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who Needs "Identity"? U: Hall, S./Du Gay, P. (eds.). **Questions of Cultural Identity**. London: Sage Publications.
- Haralambos, M. (2002). **Sociologija. Teme i perspektive**. Zagreb: Golden Marketing.
- Hassoun, J. P. (1988). Les Hmong à l'usine. U: **Revue française de sociologie**, No. XXIX.
- Huntington, S. P. (1996). **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**. New York: Simon and Schuster.
- Jacob, A. (1990). **Les notions philosophiques. Dictionnaire, II**. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jenkins, R. (1996). **Social Identity**. London/New York: Routledge.
- Katunarić, V. (1997). National Identity and Behavioural Patterns. U: Katunarić, V. (ed.). **Multicultural Reality and Perspectives in Croatia**. Zagreb: Interkultura.
- Kloskowska, A. (2001). **Sociologija kulture**. Beograd: Čigoja štampa.
- Kluckhohn, C. (1951). The Concept of Culture. U: Lerner, D./Lasswell, H. D. (eds.). **The Policy Sciences**. Stanford: Stanford University Press.
- Latouche, S. (2001). **La déraison de la raison économique**. Paris: Albin Michel.
- Lévi-Strauss, C. (1977). **L'identité**. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lilla, M. (2001). **The Reckless Mind. Intellectuals in Politics**. New York: New York Review of Books.
- Linton, R. (1945). Present World in Cultural Perspective. U: Linton, R. (ur.). **The Science of Man in World Crisis**. New York: Columbia University Press.
- Maalouf, A. (2002). **U ime identiteta**. Zagreb: Prometej.
- Mead, G. H. (1938). **Mind, Self and Society**. Chicago: University of Chicago Press.
- Melucci, A. (1994). **Creatività, miti, discorsi, processi**. Milano: Feltrinelli.
- Morin, F. (1990). Des Haïtiens a New York. De la visibilité linguistique à la construction d'une identité caribéenne. U: Simon-Barouh, I./Simon, P. J. (eds.). **Les Etrangers dans la ville**. Paris: L'Harmattan.
- Polanyi, K. (1999). **Velika preobrazba**. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

- Puhovski, Ž. (1995). Upotreba identiteta. U: Pynsent, R. B. (1995). **Pitanja identiteta**. Zagreb: Antibarbarus.
- Ridderstrale, J. (2003). Hrvatska treba postati više od utočišta za talente. U: **Novi list**, 23. travnja.
- Simon, P. J. (1970). Ethnisme et racisme ou "l'Ecole de 1492". U: **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. XLVIII.
- Smith, A. D. (1998). **Nacionalni identitet**. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Taylor, Ch. (1986). Humanizam i suvremeni identitet. U: Mihalski K. (ur.). **Čovjek u modernim naukama**. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Taylor, Ch. (1989). **Sources of the Self. The Making of Modern Identity**. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2000). **Prizivanje građanskog društva**. Beograd: Circulus.
- Touraine, A. (1992). **Critique de la modernité**. Paris: Fayard.

THE CALL OF IDENTITY AS A DISPUTABLE SCIENTIFIC ISSUE

Rade Kalanj

Faculty of Philosophy, University of Zagreb

Summary

The paper deals with the concept of identity as one of the issues that have become topical within the framework of postmodern culture and general globalization development. This concept is actually an "old" common-sense, philosophical, cultural anthropological and theoretical political issue, yet it is nowadays for the most part connected with the concept of culture and the analysis of individual or collective self in the era of instrumental homogenisation. Because of this, the author makes an attempt to identify and to present predominant theoretical orientations dealing with identity, insisting especially on the differentiation between traditional essentialist and antiessentialist conceptions. Pointing at the one-sidedness of this conceptions, the author pleads for the relationist identity concept, which does not start from the so-called immanent, either biologist or culturalist, fixed definitions, but insists upon socio-cultural situations, circumstances and instrumental reasons that actually influence this or that kind of identification. As a consequence, identity is under no circumstances an abstract or metaphysical essence, but the product of a social construction of acteurs, groups and institutions – a construction which depends on the given social situation, on the power relations and on the strategies that individual or group acteurs use to affirm their individual or collective selves. This paper, in accordance with the most relevant analytical views, is based on the thesis on plurality and socially variable determination of identity construction. At the same time, it refers to the reasons of latency of their logic, which is actually the greatest challenge to scientific thinking.

Key words: antiessentialism, essentialism, group, identification, identity, communitarism, identity construction, culture, cultural identity, difference, relationism, self

DER RUF DER IDENTITÄT ALS WISSENSCHAFTLICHE STREITFRAGE

Rade Kalanj

Philosophische Fakultät der Universität Zagreb

Zusammenfassung

In diesem Text wird Identität als eine der Fragen problematisiert, die im Kontext der postmodernen Kultur und der allgemeinen Globalisierungsentwicklung aktualisiert werden. Diese Frage ist zwar eine "alte" Frage des gesunden Verstandes sowie eine philosophische, kulturanthropologische und theoretisch-politische Frage, aber heute ist sie hauptsächlich mit der Auffassung der Kultur und der Analyse des individuellen oder kollektiven Selbst im Zeitalter instrumentaler Homogenisierung verbunden. Deshalb wird hier der Versuch unternommen, die grundlegenden theoretischen Richtungen des Identitätsbegriffs festzustellen und darzulegen, wobei vor allem auf dem Unterschied zwischen den eingewurzelten essentialistischen und antiessentialistischen Konzeptionen bestanden wird. Indem auf die Einseitigkeit dieser Konzeptionen hingewiesen wird, setzt sich der Autor für eine relationalistische Auffassung der Identität ein, die nicht von den sogenannten wesentlichen – sei es biologistischen, sei es kulturologischen – festen Definitionen ausgeht, sondern auf den soziokulturellen Gegebenheiten, Umständen und instrumentalen Gründen besteht, die in der Tat diese oder jene Art der Identifizierung bestimmen. Demnach ist Identität kein abstraktes und metaphysisches Wesen, sondern ein Ergebnis sozialer Konstruktion von Akteuren, Gruppen und Institutionen, eine Konstruktion, die von der gegebenen sozialen Situation abhängt sowie von den Machtverhältnissen und Strategien, die von den individuellen und kollektiven Akteuren eingesetzt werden, um ihr individuelles oder kollektives Selbst zu beweisen. Im Einklang mit den meisten relevanten analytischen Sichtweisen beruht auch diese Arbeit auf der These von Pluralismus und der gesellschaftlich veränderlichen Bedingtheit der Konstruktion der Identität. Zugleich wird auch auf die Gründe der Latenz ihrer Logik hingewiesen, die eigentlich die größte Herausforderung für wissenschaftliches Denken darstellt.

Grundausdrücke: Antiessentialismus, Essentialismus, Gruppe, Identifizierung, Identität, Kommunitarismus, Konstruktion der Identität, Kultur, Kulturidentität, Unterschied, Relationismus, Selbst