

УДК 316.7 : 159.923
Бранислав Стевановић
Филозофски факултет
Ниш

(ПОСТ)МОДЕРНИЗАМ И ИДЕНТИТЕТ*

Резиме

Својеврсни “губитак” или “криза идентитета” у савременим социо-културним превирањима нарочито је проблематизован у *постмодернистичком дискурсу*. Ради се о повлачењу консеквенци оних друштвених и културних промена које су довеле до тенденције измештања или де-центрирања (модерног) субјекта, што, уз дислоцирање индивидуа и из њиховог друштвеног и културног миљеа – конституише актуелну “кризу идентитета”. Постмодернистички приступи оправдано настављају да наглашавају противуречности и хетерогеност персоналне и колективне егзистенције, о чему се међу модернистичким мислиоцима није увек водило довољно рачуна. Али, неки од њих у потпуности одбацују идентитет оног “ја” – у корист његовог утапања у односима које то “ја” успоставља. Тиме се суочавамо са проблемом нихилизма и моралног релативизма који вреба постмодернистичке “слабе субјекте” и који се на крају могу претворити у – шизофрене личности. Извесно је, међутим, да се сви персонални идентитети конституишу у “односу са другима” што подразумева и релативно стабилну структуру личности. “Језгро човекове личности” (Шушњић) се не мења (остаје исто, тј. идентично само себи) током времена и свесно је своје разлике у односу на све друго. Из специфичног “замора” одређене врсте (просветитељског или модерног) субјекта, који апострофирају постмодернисти, дакле, не следи и крај сваког субјекта и његове критичке свести. Ко говори о крају субјекта, ако то није субјект сам? (Креспи) Стога, уколико постмодерна наставља да инсистира на “забраву” или “губитку субјекта”, она учвршћује већ започету редукцију човека на функционишућег актера у (пост)модерном друштву, чија критика, у том случају, постаје принципијелно немогућа.

Кључне речи: идентитет, криза идентитета, модерност, постмодернизам, постмодерни субјект, културни релативизам, хуманистички рационализам, грађанско (модерно) друштво.

Последњих деценија, питање “идентитета” *per se* је постало једно од прворазредних проблема у друштвеним наукама. Дакако, једва да треба поменути да су настанак “нових” појмова или обновљени интерес за оне старе, друштвено условљени. “Појмови се јављају, шире и замиру, а жаргон епохалне свести обликује и речник науке: идентитет, конструкција, колективно памћење, потиснули су идеологију, класну свест и антагонизам” (Куљић 2005:86). Основна претпоставка од које се полази у расправама о њему, гласи да се идентитети који су досад обликовали социокултурни свет налазе у кризи – доприносећи пре свега фрагментацији модерног индивидуума

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитет и међукултурни односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који реализује Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу, а финансира Министарство науке Републике Србије.

као интегрисаног субјекта и стварању неких нових “идентитета”. Поменута фрагментација се, пак, посматра као део ширих друштвених процеса који су уздрмали структуре модерних друштава које су појединцима до сада омогућавали извесност и оријентацију у социо-културном простору.

Већ на први поглед, очљива је немала контрадикција. Јер, сам по себи, појам идентитета (латински *identitas*, од *idem* – исти), подразумева *истост*, оно по чему је неко биће, појава, својство – једнако самом себи, па према томе и посебно у односу на неке друге бића, појаве, својства. Идентитет имплицира скуп и континуитет својстава којима се неки ентитет одређује и дефинише наспрам других, чиме обезбеђује своју истоветност током времена. Тако Ђ. Шушњић, у погледу личног идентитета, истиче: “Има једна нит која се не прекида од колевке до гроба, која даје основа да се говори о идентитету упркос спољашњим и унутрашњим променама. Мењају се околности и ми се понешто мењамо, али *језгро наше личности*, наше ја се не мења и даје нам осећање да смо то ми а не неко други. Тако задржавамо своје ја са свим сећањима на прошлост, са свим познавањем садашњости и са свим бригама о будућности” (Шушњић 1995:209).

Проблем се додатно заострава када имамо у виду колективне идентитете, тј. неке “заједничке црте” присутне код свих припадника неке друштвене групе. У социолошком смислу, идентитет неизоставно упућује на процес *идентификације*¹ тј. поистовећивања појединца са одређеним друштвеним групама (од породице, преко локалне заједнице и регије, па све до човечанства), по основу прихватања погледа на свет, вредности или образаца понашања. Сваки припадник одређеног заједничког (колективног) идентитета гради своју личност у односу на оно што је заједничко, макар оно било састављено од различитих компоненти.² Код колективног идентитета ради се о томе да “ја” припадам неком “ми”, а то “ми” може бити класа, нација, гене-

¹ Упркос томе, ваља правити јасну разлику између појма идентитета и процеса идентификације: *идентификација*, као процес прилагођавања друштвеним и културним нормама, није исто што и *идентичност*, већ представља прву од његових фаза. У процесу идентификације, особа (или група) врши самопроцену и одабире извесне карактеристике из сопственог репертоара да би конституисала сопствени идентитет (Голубовић 1999). Идентитет имплицира аутономно морално просуђивање о сопственим диспозицијама које се изводи из иманентних персоналних склоности, а не из наметнутих правила. Изградњом сопственог идентитета, појдинац постаје свестан онога што му се намеће од споља, и онога што може сам да изабере на основу интернализованих принципа и вредности. Супротно томе, појединци који остају у власти наслеђених образаца понашања, немају своје “ја”, па се увек приклањају неком ауторитету (у лику заштитничког оца, владара, или пак, државе, нације и сл.).

² Тако, на пример, схватајући идентитет као извор смисла и искуства *народа*, М. Кастелс (Castells) одређује идентитет на следећи начин: “Под идентитетом, ако се односи на друштвене актере, подразумејем процес стварања смисла на темељу културног атрибута или сродног низа културних атрибута којима је дана предност у односу према другим изворима смисла” (Castells 2002:16). По овом одређењу, дакле, посебно су значајни они културни атрибути који омогућавају разликовање себе и осталих, то јест индивидуалну и групну идентификацију.

рација, партија, професија, регион, континент, па и цело човечанство (мондијализам) (Божиловић 2007:45).

Но, у чему се састоји главни проблем, односно противуречност? У томе да је, ма колико трајан, идентитет подложен и *променама*. Са принципног становишта, дакако, увек се може тврдити да идентитет и промена, једноставно, не иду једно уз друго.³ Упркос томе, у реалном животу нација и других друштвених група, етнички, национални, верски (конфесионални), културни, социјални, професионални, генерацијски и други идентитети се могу испољавати не само различито од других, већ и у односу на саме себе у одређеним друштвеним ситуацијама и временским интервалима. Ово је нарочито карактеристично у савременом свету, у коме долази до кризе па и својеврсног “губитка идентитета”, што ће рећи до преврата у системима вредности, до кризе смисла и рађања читавог низа нових питања у вези са идентитетом које је нарочито проблематизовао *постмодернизам*.

По овом последњем, савремена културна превирања карактерише један нарочити вид структурне промене која доводи у питање досадашња значења колективних идентитета типа друштвене класе, рода, расе, националности, сексуалности *etc*, а која су нам досад пружала чврста симболичка упоришта као друштвеним индивидуама. Ради се о промени која мења и наш лични идентитет – у смислу подривања нашег осећаја самих себе као интегрисаних субјеката. Губљење чврстог “осећаја самог себе” није ништа друго до измештање или де-центрирање субјекта, што, уз дислоцирање индивидуа и из њиховог друштвеног и културног миљеа – конституише актуелну “кризу идентитета”. Укратко, оно што је некад било замишљено као фиксирано, кохерентно и стабилно, сада је нагризено сумњом и подложно промени.

Поменута криза идентитета проистиче из промена који неки аутори ситуирају у “касну модерност” или “постмодерност”, посебно је повезујући са процесом који се данас одређује као “глобализација”. У основи, њихови наводи се надовезују на оно што је још К. Маркс (Магх) рекао о модерности као таквој, тј. да је она “стално револуционисање производње, непрекидно узнемиравање свих социјалних односа, бескрајна несигурност и пометња ... Сви фиксирани, чврсто-замрзнути односи, са својим учењима о поштованим идејама и мишљењима су избрисани, сви новоформирани постају застарели пре него што могу да се окоштају. Све што је чврсто, раствара се у ваздух ...” (Маркс, Енгелс 1973:70). У једном таквом социо-културном окружењу, процес социјализације не може да се сведе на поступак у коме појединци једноставно развијају осећање припадности некој друштвеној групи, већ мора да укључује и способност за независно мишљење и делање. Да би опстали у модерном друштву, такође, људи су морали да поприме флуидну и отворену форму тог

³ Тако на једном месту Ђ. Шушњић тврди: “промена разара идентитет; идентитет одбацује промену. Оно што на мени и у мени подлеже промени, то није моје ја; оно што на мени и у мени остаје исто, то сам ја!” (Шушњић 1995:206).

друштва. Људи су морали “научити да не чезну носталгично за чврстим, зарђалим односима стварне или измишљене прошлости, већ да уживају у кретању, да просперирају у обнови, да гледају унапред, у будући развој догађаја у њиховим условима живота и односима са другим људима” (Берман 1986:81). Како модерни човек живи, ради, учи, забавља се итд, у многим групама од којих свака има своје вредности, норме и обичаје, он не може бити везан за једну групу а да не лабави везе са другима. “Последица је јасна: он је у ствари неукорењен у било којој групи” (Шушњић 1995:218).

Модерна друштва су, по дефиницији, друштва константне и брзе промене, у чему се огледа и њихова принципијелна разлика у односу на “традиционална” друштва. Епоха модерне *in toto*, се и иначе дефинише као епоха сумње, релативизма и сталних преображаја. О томе сведочи и њено име, изведено из латинског термина *modus* који значи просто: начин. У онтологији, он значи начин постојања или збивања неког бића или стања. При том се најчешће под њим подразумева нестално својство супстанције, за разлику од атрибута као сталног својства. За Декарта (Descartes) модус је модификација атрибута супстанције (на пример, различити душевни процеси су модалитети свести), код Спинозе, модуси су променљива стања једне прасупстанције ... итд. (*Филозофски рјечник* 1984:214).

Тешко је, наравно, егзактно утврдити у ком се историјском тренутку, још увек трајућа епоха релативизма, субјективизма и скептицизма почела називати “модерном”, али јој нимало случајно није запао овај назив. Термин “модернизам” створен у католичкој теологији и филозофији, означавао је у почетку правац који је критиковао одређене догме црквеног учења. Ти католички “модернисти” су са релативистичких, еволуционистичких, па чак и агностицистичких сазнајних позиција, одрицали папи право на врховну власт, одбацивали црквене реликвије и обреде и оштро нападали крутост и хипостазираност црквених канона и моралних норми (*Филозофски рјечник* 1984:214). У исто време, модерност, како примећује М. Козомара, није пуко супротстављање новог традицији, него успостављање својеврсне “традиције новог”. Модерна времена, “гутају све на шта наиђу”, од свега чине елемент властите динамике, медијум своје репродукције. Модерни свет “живи од себе сама”, не одбацујући ништа на своје рубове. Његово начело јесте “беспоштедна критика свега постојећег”, начело револуције – перманентна револуција. У њему влада “присила богаћења”, присила прекорачења сваке границе, “апсолутна страст” која покреће сва животна испољавања у универзуму модерног грађанства (Козомара 1988:65-67).

Све у свему, свет модерне јесте свет непрестане дисоцијације сфера, један иреверзибилан процес множења интереса, смисла, значења, вредности и др.; плурализам дискурса у њему се подразумева, јер га је пре свега родила картезијанска сумња, упитност, а не некаква ”објава” или грандиозна “мета-приповест” (Лиотар/Lyotard 1988), коју постмодернисти по сваку цену у њему

желе да виде. Културни идеал модернизма који од нововековних друштвених и политичких револуција надахњује демократску праксу земаља на Западу јесте *аутономни појединац* који поступно остварује право на интиму и сопствену реализацију, удаљену од наметнутих друштвених улога карактеристичних за претходна тзв. “традиционална” друштва. Могућност друштвене промене у овим “традиционалним” или “предемократским” друштвима, везивала се једино за периоде дубоких друштвених криза које су настајала због сукоба са другим културама или због промена у њиховој “бази”, егзистенцијалној основи. Модерна, “персонализована” друштва су, насупрот томе, институционализовала слободу савести, сумњу, па се и промена вредности и веровања у њима не везује само за периоде друштвених и културних криза, већ једноставно представља сваком човеку доступан избор. Управо због тога, нису у модерни нека нова “затворена” и “тоталитарна” веровања заменила стара традиционално затворена веровања. Модерна је институционализовала плурализам или “политеизам” вредности, при којем више није било могуће дати решења које би одговарала на сва питања друштвеног живота.

Е. Гиденс (Giddens) тврди да се у традиционалним друштвима, прошлост поштовала а симболи вредновали зато што садрже и одржавају искуство генерација. “Традиција је средство за управљање временом и простором које се умеће у било коју посебну активност или искуство унутар континуитета прошлог, садашњег и будућег – који су секвенцијално структурисани понављајућим социјалним праксама” (Giddens 1990:37-8). Модерност, насупрот томе, није дефинисана једино искуством живљења са брзом, екстензивном и континуираном променом, већ представља високо рефлексивну форму живота у којој су “друштвене праксе стално пропитиване и реформисане у светлу надлазећих информација о самим тим праксама, мењајући на тај начин и њихов карактер” (Giddens 1990:37-8). Облици живота који су створени помоћу модерности, одвојили су нас од свих традиционалних типова друштвених уређења на дотад невиђени начин. Трансформације укључене у модерност су дубље од већине врста промена које су карактеристичне за претходне периоде, како по ширини (“спољни аспекти”) тако и по интензитету (“унутрашњи аспекти”). На плану ширине, оне су служиле за успостављање таквих облика међусобних друштвених веза које наткриљују глобус; на плану интензитета, оне су дошле да измене неке од најинтимнијих и најличнијих одлика наше свакодневне егзистенције (Giddens 1990:21).

Уз то, може се рећи да је модерно друштво рођено у кризи, у распаду како традиционалних заједница тако и теолошко-телеолошке одређености човека и света. Криза и распад су зато можда две најважније вредности у модерни које се, додуше, психолошки вероватно не доживљавају као такве, али се ипак, на известан начин поштују и подразумевају. Кризе, наравно, могу да униште оне људе и привредне субјекте који у тржишној утакмици не могу да конкуришу својим производима, но, у исто време оне могу да отворе

и заиста отварају просторе за нове инвестиције и колективну мобилизацију. Кризе деструирају људе и њихове породице, предузећа, градове, остављајући притом нетакнутим постојеће структуре друштвеног живота и политичке моћи. Ово је додатни разлог за еминентно модернистичко плодно искоришћавање криза, опасности, катастрофа, свакојаких изазова. Перманентно потресање, непрекидно кретање, онтолошка и свака друга несигурност *de facto* чешће служе јачању него слабљењу модерног друштва. Стога “ако се каже да се наше друштво распада, тиме се каже да оно живи и да му је добро” (Берман 1986:81). Или: “Криза није метафора револуције, већ коначна метафора капитализма” (Newman 1989b:258).

Д. Харви (Harvey) говорећи о модерности, каже да она захтева не само “груби прекид са неким или са свим претходећим условима”, већ се ради о појави која је “окарактерисана бескрајним процесом раскида и фрагментација унутар саме себе” (Harvey 1989:12). Е. Лаклау (Laclau), пак, користи концепт “дислокације”. Дислоцирана структура је она чији је центар премештен а није замењен другим центром, већ “плурализмом центара моћи”. Модерна друштва немају центар, немају појединачни артикулирајући или организујући принцип, и не развијају се у складу са откривањем неког појединачног “узрока” или “закона”. Друштво није интегрисана и добро-омеђена целина, тоталитет који се продукује путем еволутивне промене унутар самог себе – оно је константно “де-центрирано” или дислоцирано снагама које се налазе изван њега. Касно-модерна друштва, карактеришу се “разликом”; она су испресецана дуж различитих друштвених подела и антагонизама који производе мноштво различитих “позиција субјекта” напр. идентитета – за појединце. Уколико се таква друштва уопште држе на окупу, то није због тога што су она интегрисана, већ стога што њихови различити елементи могу заједно да се артикулишу под одређеним околностима. Но, та артикулација је увек парцијална; структура идентитета остаје отворена, без чега не би било историје. Лаклау сматра да не би требало да будемо узнемирени због претходног, већ да дислокација има позитивне одлике. Она ремети стабилне идентитете прошлости, али и отвара могућности за нове артикулације – за обликовање нових идентитета, произвођење нових субјеката и оног што он назива “рекомпозиција структуре око партикуларних чворних тачака артикулације” (Laclau 1990:40).

Гласовити постмодерниста, Ж. Ф. Лиотар (Lyotard) је друштвену структуру постмодерног друштва “атомизирао” у еластичне мреже тзв. “језичких игара” које нису само дискурси већ и различите врсте друштвеног поступања. Појединци, препуштени сами себи, премда не и изоловани, налазе се на “чворовима комуникационих кола”, на местима кроз која пролазе разноврсне поруке. Отуд, говорити, по Лиотару, значи “борити се, у смислу играти”, а сами језички поступци припадају “општој агонистици” (Лиотар 1988:21). У епистемолошкој традицији у којој се креће Лиотар (она аналитичке

филозофије, савремене херменеутике и постструктурализма), парадигма језика заменила је парадигму сазнајног субјекта. Као основно теоријско полазиште узима се јавни, означавајући карактер језика, а не више субјект и његови унутрашњи садржаји свести обједињени умом. Сазнајни субјект разлаже се на систем структура, разлика и опозиција, а носилац значења није више он сам, већ заједница појединаца који усклађују своја тумачења и говорне праксе. Сумрак “великих прича” или “метаприповести” карактеристичан за постмодерно стање, по Лиотару, отвара само једну перспективу – неку врсту “меког” друштвеног ткива у коме се укрштају бројне “језичке игре” које подлежу сопственим правилима. Неускладљивост и аутономност језичких игара доводи до тога да је могуће устоличити једино локалне и контекстуалне принципе важења, док би евентуалан консензус био стално подложен сопственом поништењу у некој наредној интеракцији. Границе језичким играма не представљају ни институције које су само привремени резултат и циљ језичких стратегија спровођених у институцијама и ван њих (Лиотар 1988:33). Све у свему, друштвена веза је “језичка” и не чини је једна јединствена нит, већ извесно ткање у коме се укрштају бројне језичке игре са различитим правилима. “Друштвена прагматика” је – “чудовиште, обликовано преплитањем разних врста хетероморфних исказа (денотативних, прописивачких, перформативних, техничких, вредносних итд)” (Лиотар 1988:106). Управо стога, немогуће је одредити неке заједничке метапрописе за све њене језике. Насупрот Ј. Хабермасу, који претпоставља да се саговорници могу сложити у погледу метапрописа, као и то да је сврха дискурса – консензус, Лиотар истиче да је консензус пре једно од стања дискурса него што је његов крајњи циљ. Консензус је, за Лиотара, и не само за њега, постао застарела и сумњива вредност.

Разматрајући промене идентитета које су се десиле у “касној модерности”, С. Хол (Hall) одређује идентификацију као процес који се никада не употпуњује, јер се њиме не може достићи тоталитет, па сматра да појам идентитета не сугерише стабилно језгро “ја”. Идентитети у модерним временима, су фрагментизовани и разбијени, и нису никад појединачни већ мултипликовани, с обзиром на то да се конструишу преко различитих мешајућих или антагонистичких дискурса и пракси. Идентитет је константно дестабилизован, пратећи фрагментацију времена у епизоде које су одсечене како од прошлости тако и од будућности (Hall, 1996–97:2–8). Сматрајући да је тзв. фиксирана или “есенцијалистичка концепција идентитета” само једна од могућих схватања, Хол заправо разликује три различите концепције идентитета, тј. ону о (а) субјекту просветитељства, (б) социолошком субјекту и (ц) постмодерном субјекту.

Субјект и просветитељства је био базиран на концепцији о људској особи као потпуно центрираној, интегрисаној индивидуи, обдареној способношћу разума, свесности и акције, чији се центар састојао од унутрашњег

језгра које се први пут појављује онда кад се субјект роди и разоткрива се са њим, остајући континуирано или “идентично” са самим собом – све време постојања неког индивидуума. Суштински центар “јаства” у овом случају, био је персонални идентитет.

Појам *социолошког субјекта* одражавао је растућу комплексност модерног света, као и сазревање сазнања да унутрашње језгро субјекта није аутономно и самодовољно, већ формирано у релацији са “значајним другима” – који субјекту посредују вредности, значења и симболе културе у којој овај егзистира. Г. Х. Мид (Mead), Џ. Х. Кули (Coley) и “симболички интеракционисти”, представљају кључне фигуре у социологији који су елаборирали ову интерактивну концепцију идентитета и “јаства”. У складу са овим погледом, који је постао класична социолошка концепција о овом питању, идентитет је формиран у “интеракцији између јаства и друштва”. Субјект још увек поседује унутрашње језгро или суштину која је његово “право ја”, али је оно формирано и модификовано у континуираном дијалогу са културним световима и идентитетима “извана”.

Најзад, појам *постмодерног субјекта* сугерише да је субјект, претходно доживљен као онај који има интегрисан и стабилан идентитет, постао фрагментаран, састављен не од једног већ од неколико, често контрадикторних и неразрешивих идентитета. Идентитети који конституишу спољашње социјално окружење и осигуравају наше субјективно саглашавање са објективним потребама културе, располажући су услед структуралних и институционалних промена. Резултат је постмодерни субјект, схваћен као онај који нема фиксиран, суштински или сталан идентитет. Субјект сада преузима различите идентитете у различитим временима, идентитете који нису уједињени око кохерентног “јаства”. Унутар нас постоје контрадикторни идентитети који нас вуку у различитим правцима, тако да се наша идентификација непрестано премешта око њих. Уколико осећамо да поседујемо интегрисани идентитет од рођења до смрти, то је само зато што смо конструисали угодну причу или “нарацију о јаству” око нас. Потпуно интегрисан, комплетан, сигуран и кохерентан идентитет је фантазија. Уместо тога, како се систем значења и културног представљања умножава, тако се и ми конфронтирамо са збуњујућом, пролазном масом могућих идентитета са којима се привремено можемо идентификовати (Hall 1996:2-3).

Постмодернизам је тако још више нагласио модернистички проблем избора идентитета, афирмишући плурализам и хетерогеност, залагајући се и за специфичну “политику разлике” која би се одлучно супротставила “догматском универзализму”. Постмодернистички приступи проблему идентитета, дакако, оправдано настављају да наглашавају некомплетност, подвојеност и противуречности персоналне и колективне егзистенције, што ће рећи амбивалентност, хетерогеност, мултиплицитет, различитост и отвореност људских перспектива. О свим овим аспектима се међу модернистичким мислиоцима

није увек водило довољно рачуна. Међутим, екстремне варијанте постмодернизма одбацују у потпуности идентитет оног “ја” – у корист успостављања односа као таквих; другачије, “јаство” се напросто утапа у односима (“ја” постајем ја, само захваљујући игрању извесне партикуларне улоге у неком односу). Проблем који се овде појављује гласи – где стати у фрагментацији субјекта – будући да ваља избећи како нихилизам и ултрарелативизам, тако и фундаментализам. Јер, основна опасност у постмодернистичком заносу у “вежбама у дисконтинуитету” и идентитарном шаренилу, лежи управо у томе да се као крајњи резултат појави – шизофрена личност. А она ће се засигурно појавити, уколико се не успостави равнотежа између релативизације и универзализације (у смислу задовољавања извесне суштинске потребе људске природе за “укорењеношћу“ (Фром), али и за стабилном структуром свог доживљајног света).

Овде би се ваљало вратити на темељну противуречност од које смо пошли у нашем тексту. Наиме, ма колико да је нагрижен, појам идентитета подразумева *истовешност*, скуп и континуитет својстава којима се неко биће одређује и дефинише наспрам других бића, чиме обезбеђује и остварује своју *истост* у протоку времена. Људи дефинишу сами себе по оном што их чини другачијим од осталих, или – како каже С. Хантингтон (Huntington) – “људи свој идентитет одређују по ономе што нису” (Хантингтон 2000:73). Из истог разлога, оно што данас подразумевамо под нормалном личношћу, не може бити некаква подвојена личност која би стално била у некаквом процесу “настајања”, а без икаквог достигнутог резултата тог процеса – који заправо чини основу његове егзистенције и идентитета као одређеног субјекта.

Насупрот постмодернистичком инсистирању на контрадикторним идентитетима који нас вуку у различитим правцима, извесно је да се сви идентитети конституишу у “односу са другима” и да су резултат тог односа.⁴ Свака комуникација одвија се у оквиру сложеног и узајамног процеса који подразумева потврђивање *себе* и признавање *другог*, као и признавање себе од *стране* других. Ради се о феномену који је овде већ поменут као пример конструкције “социолошког субјекта”, а који је још почетком XX века Ч. Кули одредио као “учинак гледања” током којег појединац доживљава себе у искуству другог. Извесно реципрочно огледање, и њему комплементаран процес памћења ранијег деловања “другог” у односу на себе – представљају нужне услове настанка субјективног идентитета. Дакле, тек на основу континуитета “деловања другог”, успоставља се свест о себи као о бићу чија је суштинска одлика *трајање у времену*, односно идентитет.

Из ове релационе природе идентитета, не може аутоматски да буде изведен некакав нестални постмодерни субјект који би “слободно” преузимао различите идентитете у различитим временима, идентитете који нису уједи-

⁴ У том смислу Б. Стојковић истиче “да је однос према другоме конститутивни елемент идентитета и да се тек у односу на другога/друге може доћи до свести о себи“ (Стојковић 1993:23).

њени око неког кохерентног “јаства”. Још мање то мора да представља некакав “природни” или “законити” след развоја човековог идентитета/”јаства” који прати новостворене постмодерне услове живота. Јер, цена може бити превисока – а она је растурање човековог “јаства” у испрекидане низове потпуно контингентних стања свести.

У сјајном есеју о човековом идентитету који нам је подарио наш аутор – Ђ. Шушњић (Шушњић 1995), могуће је наслутити који су стварни домети гореописане постмодерне “фрагментације субјекта”. Иако и сам Шушњић више пута у свом тексту указује на опасности које су се у савремености надвиле над постојаношћу људског (па и свог сопственог) идентитета кроз време,⁵ он ни у једном тренутку не доводи у питање чврсти карактер сопственог “јаства” који му омогућује извесну сталност свести (и стабилност самосвести) у променама од којих је саткан живот у савременом добу. Другачије речено, иако је савремено друштво својим непрестаним променама готово непријатељски настројено према постојаном идентитету људи, људи и даље желе да са другима имају сређене односе и узајамна очекивања, као што и “свако жели да буде утемељен и сређен у себи”. “Идентитет у том смислу и јесте осећање и знање да се нисмо коренито мењали, да смо очували наше ја, и да нам то признају и други, јер само у заједници са другима, понекад и против њих, али никад без њих, стичемо свој идентитет” (Шушњић 1995:224).

Са претходним исказом би се вероватно сложила и већина постмодерниста, али оно што Шушњић не заборавља да истакне (а што, чини се, недостаје постмодерној концепцији идентитета) јесте то да питање идентитета има смисла само ако човека поимамо као *самосталног извора акције*, као бића које себе активно одређује у односу на околину. Пуни идентитет може се појавити само када појединац доживљава себе као ствараоца своје судбине и када преузима одговорност за све што чини, мисли и осећа. “Уколико човека разумевамо као *производ* спољашњих прилика и неприлика, ми не можемо рачунати са идентитетом, него са разним врстама идентификације” (Шушњић 1995:218). А управо овакву визију човека призивају они постмодернисти који истичу да се човеково “јаство” јавља само за време играња неке партикуларне улоге у неком односу. Човек са идентитетом би, напротив, требало да осећа своје “ја” – и ван свих социјалних односа у које ступа и улога које игра.

Свака расправа о идентитету мора водити рачуна о томе да је онај ко има идентитет, постао свестан разлике између *субјекта* и *објекта* – разлике која се, иначе, губи у свакодневном искуству. Човек који је постао свестан

⁵ “Од малих ногу до зрелих година чини ми се да сам се више пута мењао, тако да нисам сигуран да је било шта на мени и у мени, изузев мога имена, остало неизмењено и стално, по чему би могао да се препознам у разним приликама и неприликама, у различитим временима и невременима свога живота” (Шушњић 1995:206).

свога ја, на све друго гледа као на нешто изван себе и независно од себе самог, док је пре тога у свему видео пројекцију свога ја. Човек са идентитетом је повукао јасне границе између себе и свих других, и не може и не жели да буде ико други до он сам. “Само мале бебе нису свесне разлике између субјекта и објекта и несвесно се поистовећују са целим светом. Свет је препун велике деце која нису свесна свога идентитета” (Шушњић 1995:210). Након ових речи, могли бисмо се већ запитати: не спадају ли (радикални) постмодернисти у велику децу несвесну свог сопственог идентитета? Одмах би се могло поставити и следеће питање: зашто желе да и ми постанемо такви?

Како било, без обзира на колебљиве унутрашње и спољашње услове, Шушњић запажа код себе (и код других људи) неке сталне и непромењиве особине и ставове који га чине личношћу а не играчком унутрашњих или спољашњих прилика и неприлика. Он помиње “једну нит која се не прекида од колевке до гроба” као и *језгро наше личности* које се не мења, већ нам даје осећање да смо то ми а не неко други. Тако задржавамо своје ја, одређену слику о себи која не дозвољава да свако мишљење о нама има за нас подједнаку вредност. То што нека мишљења о себи одбацујемо, по истом аутору, управо доказује да о себи мислимо на *одређен* начин. “Кад год смо доживели неку увреду коју смо тешко поднели, у ствари смо сваки пута одбили покушај да се наша постојана предоцба о нама самима на неки начин угрози или наруши – бранили смо свој идентитет” (Шушњић 1995:209).

Из разумљивих разлога, овде не можемо ни поменути а камоли испитивати који све психолошки и физиолошки механизми делују (и зашто) приликом конституисања човековог “ја”, односно идентитета. Оно што желимо да подвучемо овом приликом јесте то да човеково *јасство* представља вредност по себи, и да би претерано било (зарад олакших обећања постмодернистичких радикала) одрећи се овог квалитета који, иначе, поседују само људи. Ради се о квалитету који је натерао књижевника Л. Н. Толстоја да запише мисао која би могла да стоји на улазним вратима сваке књиге из науке о човеку: “Најважнији је догађај у животу једног човека тренутак у којем постаје свестан свога “ја”. Последице тога догађаја могу бити најблагодотворније или најстрашније” (Шушњић 1995:208). Екстремни постмодернистички приступи, очито, сматрају да осећање свога “ја”, није *ipso facto* благотворно, а по свему судећи, на удару њихове критике је и људско *памћење* које управо омогућује континуитет свести и постојаност нашег идентитета у времену. Наравно, све се то дешава уз (постструктуралистички) декрет о “смрти човека” – који, иронично, прати досад невиђени захтев за његовом аутономијом.

Ако је тежња постмодерне залагање за то да (макар и привремено) заборавимо на своје “ја”, ваљало би се подсетити да је улога људског памћења за омогућавање и развој не само човекове самосвести/идентитета, већ и читаве људске културе, једноставно – немерљива. У својим нашироко позна-

тим експериментима о употреби алата код примата, психолог В. Келер (Köhler 1927) је, на пример, јасно показао да се човек од својих животињских предака не разликује толико по својој интелигенцији, колико по употреби симбола, односно – памћењу које ову претходну управо омогућује. У поменутих огледима, шимпанза и орангутан су свако јутро поново учили оно што су преживели и уједно заборавили претходног дана! У људској врсти, субјективно искуство у употреби алата је континуирано и трајно, док је код мајмуна употреба алата дисконтинуирани психолошки процес, како субјективно тако и објективно (Вајт 1970:54). Захваљујући моћи памћења, човек се одвојио од антропоидних мајмуна, омогућио континуитет сопственог и колективног искуства и створио свеколику културу. Није стога чудно, што су многи мислиоци у људском памћењу видели једно од *основних људских обележја* и посебну драгоценост.⁶

Да резимирамо претходно – суштински теоријски дефицит постмодернистичке концепције идентитета огледа се у неспорној чињеници да се идентитети конституишу само “у односу са другима”, што такође значи и – “наспрам других”. А ово подразумева памћење самог себе и “других”, као и извесни континуитет свести, “језгро човекове личности” које се не мења (остаје исто, тј. идентично само себи) током времена и које је свесно своје разлике у односу на све друго. Како тврди Б. Стојковић, “дијалектичка природа идентитета се огледа у чињеници да он *идентификује* и *разликује*, јер једна индивидуа (...) јесте идентична у односу на друге појединце (...) само уколико је различита од других појединаца (...)” (Стојковић 1993:25). Ако су сви идентитети изграђени у “односу према другом”, онда се мора признати да појединци (као и друштвене групе), дефинишу сами себе по ономе што их чини другачијим од осталих, или – како каже Хантингтон – “ми знамо ко смо само када знамо ко нисмо и, често, када знамо против кога смо” (Хантингтон 2000:28). А управо ова разлика између “јаства” и “не-јаства”, “јаства” и “других”, “унутрашњег” и “спољашњег”, памћења свога “ја” и полусвесног играња улога у односима, континуитета искуства човека и без-умног нагонског тумарања животиња – у постмодерној концепцији идентитета није довољно уочена и призната, већ је (намерно) замагљена.

⁶ Тако је, на пример, филозоф О. Вајнингер (Weininger), величину човечјег генија упоређивао са способношћу његовог памћења, видећи у њему чак и етички императив да се – ништа не сме заборавити! “Памћење доживљаје чини безвременим, оно је – већ по свом појму – савлађивање времена. Човек може да се сећа прошлога само зато што га памћење ослобађа утицаја времена, те је овде у духу уздигло изнад времена догађаје који су иначе свуда у природи функције времена” (Weininger 1986:195) Али, човеку не треба памћење да би био – геније, њему је оно потребно да би уопште био – човек. Јер, као што је један други и много познатији филозоф – А. Шопенхауер (Schopenhauer) приметио – у свом сазнању и лудак и животиња ограничени су на оно што је непосредно присутно, односно, њима је прекинута “нит у памћењу” (Шопенхауер 1981:277).

То што постмодерни концепт субјекта пати од извесних теоријских недоследности, наравно, не значи да је дискурс о (модерном) човеку завршен једном за свагда, и да му се нема шта придодати (или одузети), иако *слабљење субјекта* није исто што и његово *укидање* или *распарчавање*. Постојани идентитет људи је свакако нешто што је нападнуто са више страна у савременом, пост-протестантском, хедонистичком, “кредитном” и каквом још све не *капитализму* – који пре свега рачуна на човека-потрошача, или човека “рецептивне оријентације” – како га назива Е. Фром. У тој оријентацији, циљ је “да се прима, да се 'напаја', да се стално има нешто ново, да човек живи тако рећи, стално отворених уста” (Фром 1983:143). То је основни разлог зашто индивидуални предузетник из Смитовог (Smith) *Богатства народа* и Марксовог *Капитала*, више није стожерна фигура у расправама у савременој друштвеној науци, а то више није ни интеракцијски социолошки модел индивидуе са својим реципроцитетом између оног “унутра” и “споља”. Како се савремено друштво мењало и напредовало у својој функционалној диференцијацији – онемогућавајући тиме било какву културну “дедукцију” норми за индивидуално понашање – тако су се и његови припадници лишавали осећања везаности за место и формирали нешто флуиднији и слабији карактер, склон равнодушности према ономе што се збива око њих.

У том контексту, постмодернистичко “децентрирање” *просветишћелског* и *социолошког* субјекта са фиксираним и стабилним идентитетом – у правцу отвореног, незавршеног, и фрагментираног идентитета *постмодерног* субјекта, не значи ништа друго до признање да се и идентификација субјекта и његов идентитет морају схватити као процеси који, услед сталног прилагођавања и модификације, никад не престају, достижући увек нове “нивое” који су бременити разликама и отвореним могућностима за наставак истих процеса. Другим речима, и овде се ваља клонити било какве апсолутизације, повезујући идентитет пре свега са свакодневном активношћу која укључује како практичну тако и дискурзивну делатност. То, међутим, не значи да треба одбацити појам идентитета *per se*, већ да треба имати на уму не само његову постојаност у времену него и његову релациону и релативну природу, која се да разјаснити само у конкретном историјском, цивилизацијском и културном контексту. Да би се то постигло, потребан је напор ка ослобађању од свих фиксација и граница, које се увек изнова намећу свеколиком људском *развоју* и *еманципацији* – што су, међутим, речи које у постмодернистичком вокабулару, једноставно – не постоје.

Али, то нису једини појмови који недостају постмодернистичком речнику. Недостаје му и *сигурност* у променама, *стабилност* у његовом дистанцирању од фиксација – што може изазивати дезоријентацију и несналажење у мноштву новопроизведених вредносних дискурса и доживљајних светова. Како више нема било какву тачку ослоњања (чак ни своје “ја”), постмодерни човек ризикује да пропадне у бездан вредносног и моралног

релативизма.⁷ Културни релативизам *per definitionem* повлачи крајњу релативизацију вредносних критеријума и негира било који чврст сазнајно-вредносни ослонац. Сама по себи, претпоставка да су сва становишта (и сва стања свести) подједнако вредна и допуштена, може да значи и да су сва становишта подједнако – безвредна, у чему се огледа основни парадокс постмодернистичке тезе о “избегавању фиксација” и последичном умножавању идентитета и дискурса. Човек без упоришта у неким општеприхваћеним друштвеним вредностима и критеријумима, једноставно, не може да живи – понајмање у радикално дисоцираном, сложеном и променљивом (пост)-модерном свету. У људском друштву мора да постоји неки ред, тј. нека заједничка правила понашања, макар и као обичај, одакле и потиче грчка реч *номос* (обичај, закон), а уколико се ради о промени, извесна поступност да би се ова могли разумети и прихватити.

Сличан захтев испоставља се и пред свако друштво, укључујући и савремено грађанско друштво – које, како се зна, не допушта некакав свеопшти вредносни релативизам и анархизам, тј. да свако може да ради шта год хоће. Нарочито у кризним периодима, попут некаквог полу-верника (који се присећа бога само или углавном кад наиђу неприлике), грађанско друштво итекако постаје свесно свог “базичног вредносног консенсуса” оличеног у својој “јавној политичкој култури” (Ролс/Rawls 1998), али и у *базичном шийју личности* који мора да интериоризује како неке битне вредносне критеријуме тако и типове понашања – који се не смеју доводити у питање, иако се њима могу додавати и неки алтернативни облици. Тешко да би иједно емпиријско друштво дозволило некакво перманентно конструисање идентитета својих припадника посвећених непатвореном “трагању за самим собом” – попут неког експеримента са халуциногеним дрогама коме би све друго било подређено. Друштва *per se*, и по дефиницији и по поукама историје, држе до сопственог самоодржања и до опстанка оног типа личности који су већ отелотворила, као и до његовог преношења наредним генерацијама. Потрага за сопственим идентитетом је само једна од вредности које постоје у модерном друштву, са којима ова прва може доћи у сукоб, па чак и бити побеђена од њих. Како оних који заиста “трагају за самим собом” у сваком конкретном друштву има мали број (остали се конформирају), утопистички је очекивати да ће се људски субјекти добровољно “децентрирати” и постати равнодушни према самима себи, што би, дакако, подразумевало и темељну промену онога што данас подразумевамо под “људском природом”.

⁷ У свом осврту на проблем постмодерног идентитета, З. Бауман истиче да је у њему примарно питање како избећи фиксираност за нешто (везивање за један позив, један стил, etc). С тим у вези, стратегија постмодерног живота није изграђивање идентитета, већ “избегавање фиксације” (Bauman 1996:18, 24). Максима модерности је било стваралаштво, постмодернистички мото је – “рециклажа”, а критеријум моралности се замењује критеријумом “укуса” (Bauman 1996:33).

Другачије, идентитет може бити облик самосталности и разлике у односу према другима, али само уз доследност. “То значи и код дубоких промена остати постојан, тј. истоветан са собом. Речју, идентитет није одговор на питање ко си, него да ли си остао исти упркос другачијим нормативним структурама очекивања” (Куљић 2005:91).

У вези с претходним, нарочито је опасно помодно одбацавање наслеђа хуманизма и рационалности које провејава из постмодернистичке критике модерне и њених идентитета. Наиме, место које је човек и његов разум заузео у модерни као центар свих ствари, требало би да је и даље основно мерило за вредновање људских поступака и друштвене праксе. Модерно доба је произвело нови облик *хуманистичког рационализма*, у чијем центру је стајала нова концепција индивидуалног субјекта. Р. Вилијамс (Williams) је приметио да је модерна историја индивидуалног субјекта ујединила у себи два различита значења: прво, субјект је “неделив” – ентитет који је интегрисан унутар себе и не може надаље да се дели; друго, он је и ентитет који је “појединачан, различит, уникатан” (Williams 1976:133-5). Многи значајни покрети у западној култури допринели су појави ове нове концепције: реформација и протестантизам – који су ослободили индивидуалну савест од религијских институција средњовековне цркве и изложили је директно божјем оку, ренесансни хуманизам – који је поставио човека у центар универзума, научне револуције – које су подариле човеку способност да истражује и разрешава мистерије природе, и просветитељство – које се фокусирао на слику рационалног човека, ослобођеног од догми и нетолеранције, пре кога је читава људска историја била изван разумевања и контроле.

Другачије, довести у питање читаву модерност и њено наслеђе хуманистичког рационализма, значило би у критици отићи предалеко. Оспоравање модернизма је једна, а покушај “превазилажења” модерности сасвим друга ствар. Прећи на становиште ирационалности, “неразумности”, које би се веома лако могло довести у везу са неким настојањима постмодерне, значи одбацити неке еминентно умске, а човечанству још увек потребне категорије и њихова разликовања, као на пример, она између истине и лажи, суштине и привида, доброг и лошег – којим поступком постмодерни прети потпуни пад у ирационалност и стварну шизофренију са свим могућим морбидним садржајима које с њом повезујемо. С тим у вези, постмодернистичко настављање (постструктуралистичке) приче о “смрти субјекта”, уколико се о тој смрти заиста може аргументовано говорити, није појава којој би се требало радовати. Како истиче Волин, објава о “укидању индивидуе” уз истовремени “крај историје” – није разлог за славље, већ перспектива којој се треба супротставити по сваку цену: помодни разговори о “укидању хуманистичког наследа” изазивају сумњу да су у дослуху са силама “долазећег варваризма” (Wolin 1986:200).

Све у свему, савремена цивилизација коју многи називају *постмодерном*, поставила је човека пред нове проблеме и дилеме за које не постоје унапред спремни одговори. Нека од постмодерних настојања имају неспорно позитивни вредносни предзнак у односу на ограничености пређашњих концепција идентитета. У њих пре свега спадају инсистирање на даљем ослобађању човека од (пред)одређености једним местом и постојећим вредностима, као и акценат на сталној надоградњи већ формираног идентитета. Али, у исто време, како истиче наша ауторка З. Голубовић, стална променљивост и изазови новог и још непојмљеног, перманентно дестабиловање већ постојећег идентитета и порицање прихваћених вредности и циљева које призива постмодерна – производи пометњу и несигурност. “У сукобу између потребе за сигурношћу и извесном стабилношћу и бекства од фиксације, постмодерни човек упада у амбис вредносне и моралне релативизације, која му поткопава тачку ослоњања и изазива незнање и неспособност сналажења у плуралитету вредносно ослобођених опција” (Голубовић 1999).

Из специфичног замора одређене врсте (просветитељског) субјекта, дакле, не проистиче аутоматски и крај сваког субјекта и његове критичке свести. На крају, могли бисмо се, заједно са Ф. Креспијем (Crespi), запитати: “Тко заправо описује имперсонални процес што се потврђује, ако то није свијест субјекта? Тко говори о крају субјекта, ако то није субјект сам?” (Crespi 1986, 377) Зато је у праву и Ф. Џејмсон (Jameson) кад истиче да није умро субјект као такав, већ грађанска монада коју је филозофија узаптила у затвору свести и сублимисала у апстракцију кантовског “Ја” (Jameson 1988:49). Уколико, пак, постмодерна и надаље инсистира на “забораву” или “смрти субјекта”, она једноставно учвршћује већ започету редукцију човека на функционишућег актера у постојећем (постмодерном) друштву, чија критика, у том случају, постаје не само непожељна већ и принципијелно немогућа.

Литература

1. Bauman, Z., (1996) “From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity”, in: Hall S. & Paul du Gay (eds.), 1996–97, *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
2. Bauman, Z. (1990) “Modernity and ambivalence in Featherstone”, M. (ed.) *Global Culture*. London: Sage.
3. Berman, A. R. (1986) “Модерна уметност и десублимација”, *МУС (Марксизам у свјету)*, Београд, бр. 4-5/1986.
4. Berman, M. (1986): “Све што је чврсто и устаљено претвара се у дим: Марх, модернизам и модернизација”, *МУС*, Београд, бр. 4-5/1986.
5. Божиловић, Н. (2007) *Култура и идентитети на Балкану*, Ниш: Филозофски факултет–Центар за социолошка истраживања.
6. Castells, M. (2002) *Моћ идентитета*. Загреб: Голден маркетинг.
7. Crespi, F. (1986) “Модерна: Етика неизвесног времена”, *МУС*, Београд, бр. 4-5.

8. Crespi, F. (1989) "Одсуство фундаменталности и друштвеног планирања", *Дело*, Београд, бр. 1-2-3, ("Постмодерна аура 1").
9. *Филозофјски рјечник* (1984). Загреб: Накладни завод Матице Хрватске.
10. Фром, Е. (1980) *Здраво друштво*. Београд: Рад.
11. Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge, England: Polity Press.
12. Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
13. Голубовић, З. (1999) *Ја и други: антрополошка исцраживања индивидуалног и колективног идентитета*, Београд: Република, доступно на: <http://www.yuorpe.com/zines/republika/arhiva/99/jaidrugi/6.html>.
14. Hall, S. & P. du Gay (eds.) (1996–97) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
15. Hall, S. (1996) "The question of cultural identity", in Hall, Held, Hubert and Thompson (eds.), *Modernity: An introduction to modern societies*. Blackwell.
16. Хантингтон, С. (2000) *Сукоб цивилизација и преобликовање свјетског поретка*. Подгорица–Бања Лука: ЦИД–Романов.
17. Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
18. Infantino, L. (1986) "Марх против модерне", *МУС*, Београд, бр. 4-5.
19. Jameson, F. (1986) "Политика теорије: идеолошка становишта у спору око постмодернизма", *МУС*, Београд, бр. 4-5.
20. Jameson, F. (1988) "Постмодернизам или културна логика касног капитализма", у: *ПМНЕИЗ (Постмодерна, нова епоха или заблуда – зборник)*. Загреб: Напријед.
21. Козомара, М. (1988) "Криза општих места: модерна и постмодерна". Загреб: *ПМНЕИЗ*, Напријед.
22. Куљић Т. (2005) "Идентитет - домаћај и слабости једног помодног појма". *Културни и етнички идентитети у процеси глобализације и регионализације Балкана*. Ниш: Филозофски факултет, Институт за социологију, Свен.
23. Laclau, E (1990) *New Reflections on the Revolution of our Time*. London: Verso.
24. Лиотар, Ж. Ф. (1988) *Постмодерно стање*. Нови Сад: Братство–Јединство.
25. Маркс, К., Енгелс, Ф., (1973) *Манифест комунистичке партије*. Београд: БИГЗ.
26. Mehenan, G., (1995) *Pluralism*. Buckingham: Open University Press.
27. Newman, C. (1989) "Чин фикције у доба инфлације, постмодерна аура" (1), ("Постмодерна аура 1").
28. Newman, C. (1989b): "Чин фикције у доба инфлације" (2), *Дело*, Београд ("Постмодерна аура 2").
29. Palmer, E. R. (1989) "Постмодерност и херменеутика", *Дело*, Београд, бр. 1-3 ("Постмодерна аура 1").
30. Ролс, Џ. (1998) *Политички либерализам*. Београд: "Филип Вишњић".
31. Шопенхауер, А. (1981) *Свет као воља и представа*, И/1. Београд: Грагос.
32. Стојковић, Б. (1993) *Европски културни идентитети*. Ниш–Београд: Просвета–Завод за проучавање културног развоја.
33. Стојковић, Б. (2002) *Идентитети и комуникација*. Београд: Факултет политичких наука и Чигоја штампа.
34. Шушњић, Ђ. (1995) *Цвјетови и шла*. Београд: Чигоја штампа.

35. Вајт, Ј. (1970) *Наука о култури. Студија о човеку и цивилизацији*. Београд: Култура.
36. Weininger, O. (1986) *Пол и карактер*. Београд: Књижевне новине.
37. Williams, R. (1976) *Keywords*. London, Fontana.
38. Wolin, R. (1986) “Модернизам против Постмодернизма”. *МУС*, Београд, бр. 4-5/1986.

Branislav Stevanović

(Post)modernism and Identity

Summary

Certain “loss” or “crisis of identity” into the contemporary socio-cultural turbulences becomes problematic in particular within *postmodern discourse*. It is about drawing the consequences of some social and cultural changes that produced tendency toward relocation or de-centering of (modern) subject, what - together with dislocation of individuals from their social and cultural milieu also – constitute actual “crisis of identity”. Postmodernist approaches to the problem of identity properly continue to emphasize the contradictions and heterogeneity of personal and collective existence – what inside modern thinkers were often neglected. Nevertheless, some of them completely discard identity of “self” by magnifying the role of its relationships in which very “self” disappear. That faces us with problem of nihilism and moral relativism that lurks postmodern “soft subjects” which can be transformed into the schizophrenic persons at the end. However, it is sure that all personal identities constitute themselves “in relation to others”, what presuppose a relatively stable structure of person as well. “The core of man’s person” (Šušnjić) is unchangeable (it stays the same or identical to itself) during the time and keeps on mind its difference in relation to anything else. Therefore, the specific “fatigue” of certain kind of (Enlightenment or Modern) subject – that emphasize postmodernists – does not imply the end of any subject as well as of its critical consciousness. Who talks about “the end of subject” except the subject itself? (Crespi) Accordingly, as far as postmodernism continue to insist on “oblivion” or on “death of subject”, it affix already established reduction of man on functional agent in (post)modern society, which critics, in that case, become impossible by principle.

Key Words: Identity, Crisis of Identity, Modernity, Postmodernism, Postmodern Subject, Cultural Relativism, Humanistic Rationalism, Civil (Modern) Society