

Оригинални научни рад
Примљен: 31. јануара 2024.
Прихваћен: 14. фебруара 2024.
УДК 821.133.1.09-4 Малуф А.
10.46630/phm.16.2024.79

Анастасија Б. Горгиев Стојановић*

Универзитет у Нишу

Иновациони центар**

<https://orcid.org/0000-0001-6632-4786>

Михаило В. Стојановић

Универзитет у Нишу

Иновациони центар**

<https://orcid.org/0000-0003-3260-4514>

ПОТРАГА ЗА ХУМАНИЗМОМ: ИСТРАЖИВАЊЕ ИДЕНТИТЕТА И ПРИ- ПАДНОСТИ У СПИСИМА АМИНА МАЛУФА

Овај рад настоји да истражи концепт хуманизма у делима *Убилачки идентитети* и *Поремећеност света* аутора Амина Малуфа. У својим есејима, Малуф подробно прави разлику између појма идентитета и припадности, те сматра да је идентитет само један, да га доживљавамо као целину, за разлику од припадности којих можемо да поседујемо неколико: припадност раси, нацији, религији, итд. Аутор полази од претпоставке да је идентитет динамичан процес који се обликује и преображава током читавог живота, кроз вишеструке припадности појединца, и као такав, није инхерентан људској природи. У раду ћемо се користити теоријом процесног идентитета који је поставила Глинис Брејквел, као и теоријом о културном идентитету Стјуарта Хола, како бисмо пружили свеобухватно разумевање формирања идентитета као одговора на друштвене и политичке промене. Полазећи од историјског развоја хуманизма и принципа универзалности Ханса Јонаса, рад настоји да одговори на питање на који начин идентитети могу бити мање „убилачки“ и да ли хуманистичка перспектива може да искорени овакав начин увреженог мишљења. Циљ овог рада јесте да се кроз објашњење појмова идентитета, припадности и хуманизма покаже потенцијал хуманистичког приступа и да се прихвати аутентично и отворено разумевање себе и Другог.

Кључне речи: хуманизам, идентитет, припадност, универзалност, Амин Малуф

Увод

Историја ксенофобије у погледу историјског распона и присутности увелико конвергира универзалној историји човека, док би њене зачетке еволутивни

1 anastasija.gorgiev@gmail.com

** Овај истраживачки рад финансијски је подржало *Министарство науке, технолошкој развоја и иновација* Републике Србије (Уговор бр.451-03-47/2023-01/ 200371).

*** Рад је представљен на конференцији *Језик, књижевност, процес 2023.*, одржаној на Филозофском факултету Универзитета у Нишу.

психолози тражили чак и у пред-историји овог појма – у макро временском раздобљу животињских предака. Од шимпанзе и лава који убијају своје албино младунце (управо зато што у њима недовољно препознају себе и оно *јознајџо*) до социјалних патологија двадесетог века, увек се сусрећемо са јединственим обрасцем – оно другачије је оно што угрожава – или како то учестилије бива, оно што може да угрози. То *може*, недовољно артикулисана представа будућности игра улогу Роршаховог платна и омогућава пројекцију и објективизацију дубљих и (човековом свесном бићу) скривених порива, анксиозности и страхова.

Историјски развој и инхерентне промене социо-политичких структура су у неким моментима готово обећавале превладавање ове ксенофобичне матрице. Хегелијанска представа о току историје као процеса сукцесивног и кумулативног стицања све веће слободе је у више момената доживела свој крах. Једно је остало сигурно – друштвени проблеми се не могу посматрати изоловано од индивидуалне, психолошке и моралне структуре појединца. Објашњавање тренутног друштвено-политичког стања кроз велике теоријске оквире (који гледају на друштво као целину користећи разне теоријске моделе) често занемарује улогу појединца у свом објашњењу. Ово постаје нарочито видљиво када се, дијалектички говорећи, теза (овде је можемо разумети као суштински позитивна сила: једнакост, прихватање, људска права итд.) преокреће у своју супротност – антитезу. Посреди је процес корупције човека и његових идеја.

Ова тематика се у књижевној и широј теоријској литератури обрађивала на три начина. Први је напуштање претходно установљење нове матрице: прелазак из робовласничког у феудално друштво или капитализма у социјализам. Овај поступак је начелно најприсутнији у великим економским и политичким теоријама. Други начин је дубинско психолошка анализа људске потребе за корупцијом и аутодеструкцијом. Спектар репрезентативне литературе је овде шири и креће се од Фројдове (Sigmund Freud) антитезе *ида* и *сујер-еја* па све до Фјодорове (Fyodor Dostoevsky) анализе ирационалности и аутодеструктивне потребе у *Зайисима из њодземља*.

Трећи начин је онај за који ћемо ми бити нарочито заинтересовани. У питању је психолошко-морална анализа која пре има социјална него дубинско-аналитичка обележја; дакле, анализа личности онда када личност није апстрахована од политичких и друштвених збивања. Ова врста анализе је пре свега индикована за *анијажоване* писце и теоретичаре који не стреме универзалној и безвременој типологији психе, желећи да човека посматрају као (хајдегерски говорећи) већ унапред уроњеног у специфичну социјалну реалност.

На овај начин долазимо до Малуфове (Amin Maalouf) анализе хуманизма. За Малуфа је човек пре свега дат и задат у културном окружењу које је директан потомак хуманизма и свих његових пропратних форми. Ово је тематика која је пристуна у великом делу његовог опуса (*Дезоријентисани*, *Поремећеност светла*, *Балдасарово љушешесвије*, *Вршови светлости*, *Крсташки райови у очима араја*), а ми се пре свега усмеравамо на теоријске импликације његовог важног есејистичког дела *Убилачки идентитети*.

Да бисмо се дотакли свих важних појмова Малуфове хуманистичке номен-

клатуре као и широког спектра имплицитних теоријских потпитања које ово дело и његов опус постављају, рад организујемо у три тематска поглавља. У првом делу истражујемо појмове и однос идентитета и припадности. Овде ћемо испитати генезу и онтологију идентитета. У другом делу се бавимо структуром убилачког идентитета. Овај појам представља извитоперену опасност која лежи у темељу нагона за идентитетом. У трећем делу се дотичемо хуманистичке визије Амина Малуфа. Овде ћемо додатно испитати филозофско-морално утемељење Малуфових ставова о идентитету.

Однос идентитета и припадности

Иако је питање структуре, функције и генезе идентитета компликовано, највећи број теоретичара се слаже у тврдњи да је његов примарни механизам у основи негативан; наиме, идентитет је скуп обележја који омогућавају да се особе међусобно разликују. Ја и не-ја стоје у међусобно условљеној вези.

Социјална психолошкиња Глинис Брејквел (Glynis Breakwell) предложила је теорију процесног идентитета (*Identity process theory*) која је заснована на тврдњи да људи теже да изграде и одрже идентитет током дужег временског периода (BREAKWELL 1986). Идентитет се посматра као динамичка структура настала под утицајем интеракције између когнитивних капацитета и друштвеног контекста и састоји се из две димензије: *садржаја* и *вредности* (BREAKWELL 1986; 1993; 2001). Садржај је она карактеристика која обележава појединца и чини га јединственим, као на пример припадност некој заједници, друштвено обележје, вредносни став, итд. Садржај је комбинација друштвеног и личног идентитета који се може мењати током живота. По степену значаја, садржаји су распоређени хијерархијски унутар структуре идентитета (BREAKWELL 1986). Брејквел сматра да је организација садржаја идентитета везана за *вредности* – позитивну или негативну вредност која се даје свакој компоненти на основу друштвених уверења и личних идеала. Идентитетски садржај и вредност регулишу се универзалним процесима који су вођени принципима, међутим уколико дође до непоклапања између процеса и принципа, индивидуа може осетити угрожавање свог идентитета (Breakwell 1986).

Слични увиди долазе и из теорије културног идентитета Стујарта Хала (Stuart Hall). Упркос чињеници да се „чињеница” личног идентитета интроспективно нотира као очигледна, јасна и себи разумљива, Хал подвлачи да је ово потенцијално варка. Уместо да се о идентитету мисли као „оствареном фактицитету” (онтолошки говорећи: утврђеној структури) који се манифестује кроз различите културне обрасце, треба имати у виду да је сам процес манифестације (што је у бити форма перформатива и аутентичне глуме у терминологији Џудит Батлер) конститутиван за структуру идентитета. Одавде произилази закључак да је идентитет увек недовршен и у изградњи.

Са овог становишта је о идентитету могуће просуђивати двојачко, те овде опет читавамо основну матрицу позитивног (тезе) и негативног (антитезе). У првом смислу културни и наслеђени обрасци чине једну врсту дељеног сопства. То је ствар заједничке културе (HALL 1990: 223) и према томе тачка конвергенције

свих индивидуа које деле колективни и друштвени историцитет. Уколико је лични идентитет макар у неким тачкама одређен и конституисан смисаоним реаговањем на одређени културни контекст – а управо је тај контекст оно што одређеном перформативу (став, стил, начин понашања, начин говора, укус итд.) даје семантичку одређеност – онда је тај универзални темељ заиста конститутивни елемент индивидуалног идентитета. Но, у исто време тај исти факат производи и супротно дејство. То је други начин за читање ове теорије. Пошто историцитет (било да говоримо о индивидуалном или колективном) не представља једну непрекинуту развојну линију већ готово безброј дивергентних нити, и зато што се ове нити међусобно приближавају и удаљавају – оно што Хал назива „игром” историје, културе и моћи, индивидуални идентитети у себи носе и значајне разлике. Идентитет је према томе начин на који се позиционирамо унутар наратива прошлости (HALL 1990: 225).

Сличну теорију идентитета заступа и Амин Малуф у свом делу *Убилачки идентитети* (*Les Identités meurtrières*, 1998). Малуф даје једноставну дефиницију: идентитет је оно што особу чини да није идентична ни са једном другом особом (MALUF 2016: 16). Аутор подробно прави разлику између појма *идентитети* и *припадности*, те сматра да је идентитет само један, да га доживљавамо као целину, за разлику од припадности којих можемо да поседујемо неколико: припадност раси, нацији, религији, итд, док се неке припадности бирају касније током живота, према личном афинитету и избору (2016: 32). У делу *Поремећеност света* (*Le Dérèglement du monde*, 2009), Малуф детаљније разрађује појам идентитета, тако што анализира историјска и политичка збивања која су се издешавала након пада Берлинског зида, тј. након Другог светског рата. У овом делу, Малуф додатно наглашава да се изградња идентитета дешава спојем разних култура којима смо окружени, и додатно да ера глобализације поставља захтев за новом концепцијом идентитета. На трагу културне теорије идентитета Малуф поставља питање о томе како успоставити баланс између инклузивних (универзализујућих) и ексклузивних (партикуларизујућих) идентитетских маркера (MALUF 2009).

Малуф наглашава да су припадности саставни делови личности, односно „гени душе”; то је специфична комбинација елемената коју никада не можемо да затекнемо код две различите особе, а то је управо оно што чини богатство сваког бића, и што чини да је свако биће посебно и незаменљиво (2016: 17). Оно што одређује припадност једне особе датом групи је утицај другога; утицај ближњих – родитеља, сународника, пријатеља – који настоје да је присвоје, и утицај оних с друге стране који чине све да је искључе (2016: 31). Идентитет није дат од рођења, већ се обликује и преображава током читавог живота. Припадности, као саставни делови идентитета, имају одређену хијерархију која се може мењати с временом (2016: 20). Према ауторки Ашур (Christiane Achour), идентитет представља процес учења под различитим утицајима, укључујући и оне из окружења. Ако се идентитет састоји од вишеструких припадности, појединац га ипак доживљава као хомоген (ACHOUR 2006: 45). Ово се слаже са теоријом процесног идентитета а то је да људи могу по потреби да обнове, замене и уклоне неке елементе идентитета (BREAKWELL 2001).

Када говоримо о односу припадности и идентитета, Малуф упозорава да је опасно када једна припадност (нација, религија, сталез), постане толико до-

минантна у односу на остале припадности да је појединац убеђен да је то његов идентитет. На оним местима где је нека припадност највише угрожена, она се онда највише брани. Тако на пример, тамо где се људи осећају угрожени у својој вери, њихова религијска припадност сажима њихов целокупан идентитет (2016: 19). Уколико цео свој идентитет сведемо на једну припадност, Малуф сматра да то може довести само до осиромашења нашег карактера. Они који сматрају да на тај начин потврђују свој идентитет, управо је супротно, јер тај скуп „припадности” код појединца никада не може бити истоветан са другим скупом припадности неког другог појединца: „Са сваким људским бићем могу имати неке заједничке припадности, али ниједна особа на свету не дели са мном све моје припадности, па чак ни велику већину њих”(MALUF 2016: 26).

Чак и уколико два појединца деле исту припадност (рецимо религиозну), и та припадност се разликује од човека до човека, па тако Малуф наговештава да нигде на свету не постоје два иста муслимана, или два иста Француза. Сваки од њих своју припадност доживљава на другачији начин, и сваки од њих поседује и друге елементе идентитета који сачињавају његову личност. Оног тренутка када замислимо свој идентитет сачињен од многобројних припадности, тада градимо један другачији однос са другима: „Само они који прихвате своју разноликост служиће као посредник између различитих заједница, различитих култура и играће на неки начин улогу 'цемента' у оквиру друштва у коме живе”(MALUF 2016: 42).

Малуф верује у појединце који могу да поштују и прихвате туђе припадности (националне, религиозне, језичке, породичне) са циљем да њихова личност постане отворена, толерантна и хуманистичка (2016: 38). То исто сматра и Редуан (Najib Redouane) који наглашава да је једини начин измене идентитета онда када се личност окрене ка дијалогу, размени идеја и сусрету са људима (REDOUANE 2006: 38). Најзад, не треба испустити из вида да је Малуфова замисао да главна припадност која треба да надвлада друге припадности код појединца припадност *људској заједници*. Малуф напомиње да припадност *људској заједници* може постати главна припадност код појединца, али тако да она не уништи индивидуалне припадности (2016: 100). Међутим, реализација те идеје врло је често само апстрактна, и углавном буде управо супротно – код људи и заједница у великој већини случајева превладава тзв. *убилачки идентитет*.

Структура убилачког идентитета

Убилачки идентитет је сложен идентитетски проблем који је Малуф детаљно обрадио у више етапа. Како бисмо дошли до дефиниције тог проблема, и како бисмо увидели како долази до генезе убилачког идентитета, најпре треба разјаснити разлику између одређених појмова. Наиме, Малуф креће од тога да постоји јаз између *оноја шћо јесмо*, *оноја шћо мислимо да јесмо* и *оноја шћо ћосћајемо* (2016: 110). Када користи овај први појам (*оно шћо јесмо*), Малуф сматра да то представља нашу биолошку природу и да приликом нашег рођења идентитет практично не постоји, већ се стиче током животног века. Као што је већ било показано – његова визија се у многим тачкама поклапа са културним и посткласичним дефиницијама идентитета. Малуф наглашава да смо ми „бића исткана од нити свих боја”; то значи

да у себи већ садржимо историјско (вертикално) наслеђе наших предака што нам даје разне могућности и потенцијале да изградимо наш карактер. Са друге стране, *оно што представља наш идентитет који се изграђује под утицајем културе, окружења, породице, нације, религије и других фактора. Оно што мислимо да јесмо* представља поистовећивање са једном од наших припадности. Малуф истиче да се целокупан наш идентитет састоји из више припадности, и да оног момента када поистовестимо идентитет са једном припадносту (рецимо религијом или нацијом), ми мислимо да је то најважнији аспект нашег идентитета. На тај начин ми нисмо отворени за различитост и за дијалог са другима, па у таквим ситуацијама идентитет може постати опасан и довести до њене изопачености: „Када се идентитет сведе на једну припадност, он наводи људе на пристрасно, секташко, нетолерантно, заповедничко, а понекад и самоубилачко понашање, и претвара их сувише често у убице, или у присталице убица” (MALUF 2016: 36).

Малуф је зато веома опрезан у приступу идентитету који се нарочито развија око једне врсте припадности. Психолози Белми (Peter Belmi) и Бараган (Rodolfo Barragan) сматрају да неуротична опсесија једним аспектом идентитета може довести до *психичког губитка који води насиљу* (BELMI, BARRAGAN i dr. 2015). Било који аспект идентитета, односно било која припадност, може бити склона насиљу уколико је угрожена. Ако је рецимо нечији верски или национални идентитет угрожен, верска или национална осећања могу да обухвате све остале припадности нечијег идентитета. Малуфова идеја јесте да покаже како сваки човек може бити обузет убилачким идентитетом уколико је његова припадност угрожена. Он тако даје свој пример када је био заточен са својом трудном женом током рата, и како је сваког тренутка био суочен са чињеницом да ће се прикључити рату уколико је то једина опција да заштити своју породицу. Малуф на основу овог искуства, али и искуства својих сународника закључује да је угроженост идентитета и жеља за припадањем оно што тера људе на насиље, и да насиље није природно урођено код људи (MALUF 2016: 36). Рецимо, многе идеје које су некада биле прихватљиве, као што је природна превласт мушкарца над женама или хијерархија између раса, данас су скоро искорењене. Он напомиње да свако биће мора „истински да се прилагоди освајањима која су људска бића остварила над својим правима како би искоренила из ума идеју да је насиље инхерентно људској природи” (MALUF 2016: 46).

Како не би дошло до убилачког идентитета, Малуф позива на деконструкцију идентитета, односно на искорењивање оних форми идентитета које већ имају назнаку да могу постати девијантне. Према његовом мишљењу, једна од опаснијих форми идентитета је национализам, јер она може довести до фанатизма (MALUF 2016). Ериксен (Thomas Eriksen) и Белми сматрају да се током историје национализам често приказивао као потенцијална претња, али и као облик непотребне пристрасности (ERIKSEN 2010; BELMI 2015). Ипак, Ибрахим (IBRAHIM 2018: 9) сматра да треба бити опрезан са позивом на деконструкцију националног идентитета под паролом отворености према различитостима, мултикултурализму и слободи. Он наговештава да је ублажавање националног идентитета у Либану и Сирији довело до пораста опасних под-идентитета, што је резултирало слабљењем државе и њене способности да заштити све своје грађане. Опасност национализма, али и

других форми идентитета који у себи могу садржати клицу фанатизма састоји се у томе што се припадност поистовећује са целокупним идентитетским бићем. Анри Пена-Руиз (Henri Peña-Ruiz) каже да „фанатик не држи дистанцу између свог бића и својих веровања” (2015), што значи да је нека здрава дистанца између припадности и идентитета непходна како не би дошло до фанатизма.

Ипак, када говори о убилачком идентитету, Малуф сматра да је такву врсту идентитетске изопачености могуће надићи. Овде се опет враћамо припадности људској заједници као главној припадности и хуманистичкој поруци толеранције према другом и другачијем. Наиме, у *Поремећености свећа* Малуф изражава свој скептицизам према одређеним савременим идејама. Он сматра да поновни повратак традицији не може да спречи колапс моралних вредности у 21. веку. Уместо тога, он сматра да образовање и култура имају главну улогу у одгајању нових генерација. Малуф промовише цивилизацију која је заснована на универзалним вредностима, цивилизацију у којој се поштује диверзитет култура. Малуф сматра да морамо да задржимо и подстичемо различите културне изразе, али да у исто време не дозволимо да њихове међусобне разлике поткопају заједнички вредносни темељ. То је могуће само ако се, готово ничеански или анти-ничеански, створе нова мерила и правила за солидарност. Прототип за овај поступак Малуф проналази у парадоксалној хармонији радикално различитих уметности света (MALUF 2009: 181).

Одмах након овога Малуф као да увиђа суштинску неадекватност истих тих идеја. Оне више подсећају на говор политичара него озбиљног књижевника – универзалне вредности, међусобно поштовање, диверзитет, солидарност. То су флоскуле. Но, још дубљи слој проблема се налази у томе што су исте те флоскуле корумпирале суштински добре идеје: упркос чињеници да „залагање за универзалне вредности” наизлечиво пати од семантичке празнине – то је ипак позив који је потребан као оријентир. Малуф целокупну ствар окреће наопачке. Уместо да тражи прихватање другог као другачијег јер „тако треба”, он тражи упознавање другог у највишем степену до танчина. За њега није ствар у томе да се толеришемо (јер то је уосталом крајње извитоперење хуманизма) већ да се упознамо, здружимо и на крају заволимо: „Ако нам је стало да сачувамо грађански мир у својим земљама, у својим градовима, у својим четвртима, као и на читавој планети, ако желимо да се људска разноликост радије изражава једном хармоничном коегзистенцијом него тензијама које генеришу насиље, не можемо више себи дозволити да друге упознајемо само приближно, површно, овлашно. Потребно је да их упознајемо са суптилношћу, поближе, рекао бих чак и у њиховој интими. Што можемо чинити само кроз њихову културу. И најпре кроз њихову књижевност. Интима једног народа, то је његова књижевност” (MALUF 2009: 181).

На истом месту видимо још једну контекстуализацију идеалитета у реалитет. Наиме, јасно је да нико не може да заволи свакога, али је исто тако јасно да свако може да заволи некога. Цивилизацијско ескалирање оваквог напора би створило једно „културно ткање које би прекрило целу планету, ублажавајући мржње, окрепљујући идентитете, јачајући веру” (MALUF 2009: 181). Двадесет први век ће за њега, или бити спасен културом, или ће потонути. Лекције морају да се извуку

са готово свих страна: комунизма, капитализма, атеизма и превише религије. С обзиром да је лекција у бити једна корективна творевина која има смисла искључиво у односу на оно или још прецизније, оног кога коригује – лекција јесте и мора да буде сасвим индивидуална. Целокупно Малуфово стваралаштво је обојено мултикултуралном и мигрантском позадином: Либанац из Бејрута који је игром судбине рођен у мелкитској хришћанској породици а који је свој позни живот провео у Паризу. На том трагу наилазимо на идеју да можда управо мигранти (као доминантни варијабилни чиниоци цивилизацијске хетерогености) могу да направе везу између различитих култура и различитих цивилизација. Најзад, Малуф се пита да ли се данас помаља један нови хуманизам који неће бити талац ниједне традиције?

Хуманистичка визија Амина Малуфа

До сада смо установили неколико важних момената Малуфове теорије. У погледу онтологије идентитета, то је идеја да је идентитет сачињен од нижих онтолошких конституентата – припадности. Они су по себи процесни и подложни развоју, напредовању и опадању, а њихово кумулативно сабирање ствара обресе или силуету личног идентитета. Друга ствар се тиче тога да је идентитет највећим делом перформативне природе; то значи да *освољавање* идентитета у датим персоналним и друштвеним околностима није само његова манифестација (аналогно платонистичкој дијалектици *форме и сенке, стварности и њивиде*), већ уједно део конститутивног онтолошког процеса. Дакле, сасвим антимафизички у традиционалном смислу – истина идентитета није налик неком скривеном сопству које се деградира у својој манифестацији. Манифестација јесте конститутивни процес. Трећа ствар се тиче наглашавања једне посебне припадности чије наглашавање не би требало да произведе изокретање и тиме убилачки идентитет. Овај манир мишљења, потрага за суштински неискварљивим елементом људског бића можемо да пратимо макар од Канта. Његов одговор се налазио у појму *добре воље*. То је, према Канту, онда када се изолује од акта делања, једина ствар коју није могуће изобличити у нешто негативно.

Потрага се од тог времена натурализовала и добрим делом је отишла у сферу друштвено политичких односа. Са овим у вези стоји и Малуфово наглашавање припадности људској заједници, односно, универзалној људској припадности (MALUF 2016: 112). Већ смо нагласили један разлог за ово. То је била потреба да се пронађе стабилна социјално-морална основа која је а) довољно широка да може да обухвати све чланове цивилизацијског скупа и б) довољно инклузивна да може да подржи раст и развој међусобно различитих културних, социјалних, религиозних и расних припадности. Прототип (или ако хоћемо: архетип) ове универзалне основе Малуф је изградио на готово парадоксално хармонизујућем појму уметности.

Но, овде долазимо и до другог разлога за ту одлуку, а он се тиче експлицитне филозофске позадине овог проблема. У питању је његов одговор на потрагу за „новим хуманизмом”. Хуманизам је више од реченичног појма; то је појава и друштвени процес који има своју предисторију, раст и врхунац. Све ове нити и развојне линије давале су свој допринос артикулацији основних ставова. Прота-

горин атеизам (80Б4 ДК) је великим делом одговоран за Сократов етички обрт и враћање филозофске спекулације са космологије на човека. Аристотелово одвајање од Платонових трансцендентних идеја дозволило је конституцију прве велике етичке теорије „по мери човека”. Тако је *ūaigeja* постала *studia humanitatis*. Петрарка (Francesco Petrarca) је можда и први започео процес уклањања божанског у овирима систематских студија. Након тога су дошли Леонардо Бруни (Leonardo Bruni), Еразмо Ротердамски (Erasmus Roterodamus), Марсилио Фичино (Marsilio Ficino), Ђовани Пико дела Мирандола (Giovanni Pico della Mirandola) и други.

Током времена се појам све више кристализовао. Паралелно напретку и општем прихватању, хуманизам је све мање и мање представљао реакцију, а све више ново филозофско тло које је било потребно освојити. Његова пуна снага је достигнута са просветитељством када је први пут било могуће позитивно идентификовати хуманистичку крилатицу. Наиме, то је идеја да је људски ум најбоље оруђе за разумевање човека и света. Чињеница процвата хуманизма као доминантног филозофског покрета је највећим делом била поткрепљена његовом компатибилношћу са научном револуцијом – те је спољашњи успех теорије у једној мери „маскирао” филозофске проблеме које ова теорија носи са собом. Управо је овај моменат битан за демистификацију, тумачење и конципирање Малуфовог хуманизма.

У делу *Траќијаш о људској љиропри* из 1739. године, Дејвид Хјум (David Hume) је формулисао проблем који ће се традиционално називати *јазом између јесте и треба* (*is ought* проблем).² Ова формулација је у једном смислу надоградња на каснији аргумент о *најнуралистичкој прешици*³ код Едварда Мура (George Edward Moore). Централна теза овог аргумента, на већ установљеној хуманистичкој линији има за циљ да покаже како *ought* реченице (реченице са „треба да“, тј. моралне тврдње) нису логички сводиве на *is* реченице (тј. чињеничке тврдње). Идеју о оваквој тези Хјум је изградио на темељу разликовања декларативних или описних и нормативних реченица. С обзиром да је њихова разлика категоријалног типа, никакво акумулирање дескриптивних тврдњи не може да произведе закључак нормативне врсте. У формално-логичком смислу важи и обрнута ствар: уколико желимо да добијемо морални или нормативан закључак – тј. реченицу која у себи садржи „треба“ или „не треба“ – једна од премиса мора да буде нормативна. Чињеница не може да подупиरे вредност.

Овакво конципирање проблема закључивања, колико год безазлено деловало, заправо је поделило целокупан људски универзум на две међусобно несводиве равни: раван чињеница и раван вредности. Чињенице не могу да упућују на вредности као што ни вредности не могу да упућују на чињенице. Дакле: схватање света какав јесте не указује на то какав свет треба да буде. Ова суштински морална питања „како треба да живимо?”, „шта треба да радимо?”, „какав свет треба да градимо?” остају без методологије на основу које би требало да их боље разумемо

2 „У сваком моралном систему са којим сам се до сада сусрео, увек сам примећивао да аутор неко време поступа на уобичајен начин расуђивања, и утврђује биће Бога, или врши запажања у вези са људским стварима; а онда се изненадим када откријем да уместо уобичајених копулација предлога, јесте и није, не срећем ниједан предлог који није повезан са требало или не би требало. Ова промена је неприметна, али је међутим од велике важности” (HUME 1960, Књига 3, поглавље 1).

3 Види: Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903, поглавље 13.

и у крајњој инстанци – решимо. *Is-ought* проблем је током векова обликовао интелектуални миље западног човека и показао немоћ да на основу просветитељских надања у бесконачан технолошки прогрес уједно изгради кохерентну моралну теорију. Паралелно са овим се јавила и горућа тежња да се јаз превлада. Вредности и чињенице, на крају крајева, морају да се сместе у један исти универзум заједно са људским деловањем.⁴

Теоријска позиција коју заступа Малуф је у филозофски изграђенијем смислу могла да се нађе код немачког филозофа и теолога Ханса Јонаса (Hans Jonas). Он је објавио два капитална дела: *Принцип одговорности* (1992) и *Феномен животиња* (2001). Да ли можемо да говоримо о директном утицају Јонаса на Малуфа? Ово питање остаје отворено. Но, ово не пориче дубоку подударност њихових позиција, као и чињеницу да оба аутора разлажу суштински исто гледиште, један са филозофске а други са књижевне тачке. У контексту овакве поставке Јонаса можемо да користимо за додатно разумевање Малуфа.

Тек у контексту овог проблема Малуфова позиција постаје јасна. Он се сусреће са ширим теоријским проблемом. С обзиром да наставља хуманистичку традицију, Малуф покушава да морално-политички дискурс утемељи у чињеницама људске егзистенције. Но, ту се сусреће са интра-филозофским проблемом утемељења зато што чињенице, ма на ком онтолошком ступњу, не могу да буду основа за вредносне судове.

Овде се појављују два питања. Прво, на који начин Малуф жели и намерава да превлада *is-ought* јаз, и друго, како са тим у вези стоји онтолошки привилегована припадност људској заједници. С обзиром да наступа као књижевник а не као апстрактни мислилац, ствар је боље разјаснити из Јонасовог угла. Уосталом, ове две теорије показују највећи степен сличности, с тим што је Јонасово извођење аргументативно експлицитније. Но, претходно треба указати на једну ствар. Малуфова припадност људској заједници има своју егзистенцијалну интерпретацију. Припадати нечему значи бити нешто; када једна геометријска фигура припада класи троуглова, то не значи да је она само доведена у спољашњу везу са овим, већ да између њих постоји однос идентитета. Припадати значи бити; па тако: припадност људској заједници значи бити човеком. Посреди је можда недовољно стриктна употреба термина, али то треба разумети у контексту књижевног стваралаштва. У обичном језику бисмо рекли да уметничка дела, или инфраструктура или кућни љубимци такође припадају људској заједници. У онтологији идентитета коју Малуф нуди ствар стоји другачије.

Јонас је ову тезу развио на најразговорнији начин. Потрага за превладавањем јаза између чињеница и вредности мора да буде изведена тиме што ће се пронаћи „нешто” што је уједно и чињеница и вредност. То би онда створило мост преко кога је могуће утемељити теорију. Као што видимо овде постоји удаљавање од иницијалне Хјумове тезе. Уместо да проблем разматра на нивоу језика, као однос

⁴ Низ аутора као и начина превладавања је до данас поприлично дугачак. Од битнијих треба издвојити Алистера Мекинтајера (Alasdair MacIntyre), Џона Серла (John Searle) и Хилари Путнама (Hilary Putnam). Сви ови аутори јаз покушавају да реше тражећи заједничко тле између вредности и чињеница. За првог је то језик, за другог начин и структура свести (посебно: обећања) а за трећег логичка форма исказа.

декларативних и нормативних реченица, Јонас жели да ствар пребаци на ниже, односно, фундирајуће онтолошке слојеве. Управо стога и постоји потрага за тим „нечим”. Одговор је човек.

Јонас сасвим јасно и децидно каже оно што код Малуфа постоји као априори прихваћена претпоставка. *Бити човеком* – то је уједно и чињеница и вредност. У делу *Феномен животиња* Јонас је већ показао како живот, и то онда када се разматра у оквирима филозофије биологије, са собом носи одреднице нормативности. Но, у појму човека се ово износи на виши ниво. *Човек је садирућа тачка чињеница и вредности*. У човеку је могуће пронаћи начин за превладавање *is-ought* јаза. Ствар је чак и интуитивно јасна када се каже „будимо људи“. То није указивање на биолошки реалитет па чак ни позив на превладавање анималног. „Будимо људи“ је у једном смислу позив на превладавање човека. Човек је биће које превазилази самог себе, и баш је тај динамички аспект самотрансценденције оно што омогућава утемељење морала.

Закључна разматрања

У раду смо се дотакли немалог броја тема које су окретале око проблема идентитета. Овде су се, поред самог Малуфа, као нарочито важни показали Стјуарт Хол и Глинис Брејквел. У пресеку ових теорија идентитет се пре свега показао као процесна категорија; као својеврсна интеракција између когнитивних капацитета са једне и друштвеног контекста са друге стране. Он се такође показао као нешто што се опире статичкој нотацији, и да је доста плодније промишљати процесно него есенцијално.

Надовезујући се на ово, истакли смо Малуфов концепт припадности и идентитета, који стоји у најужој вези са његовом анализом убилачког идентитета. Према овом гледишту, убилачки идентитет представља моралну, психолошку и културну девијацију где се идентитет своди на једну једину доминантну припадност, попут националности или религије. Таква уска дефиниција, која је неосетљива на читав спектар припадности које сваки појединац носи са собом, може довести до насиља, нетолеранције и фанатизма.

Да бисмо ову идеју захватили у ширем теоријском смислу (макар у оној мери у којој је потребно да бисмо боље разумели Малуфово гледиште), читаву ствар смо разложили у перспективи филозофије морала. Наиме, аутор је, као хуманиста, настојао да морално-политички дискурс утемељи на чињеницама људске егзистенције. Ово је отворило простор да теорију изложимо кроз призму такозваног *is ought* проблема. У питању је филозофска тврдња о немогућности дедукције моралних тврдњи на основу чињеничких судова. Малуф се у овом погледу показао јако близак позицији немачког филозофа и теолога Ханса Јонаса који тврди да је човек посебан управо по томе што уједно представља чињеницу (да јесте) и вредност (да треба).

Малуфова теоријска достигнућа унутар ширег књижевног рада је могуће обележити двама речима: контекстуализација и реализација. Његов таленат се мање показао у проналажењу радикално нових концепција а више у томе да је оне

већ познате успео да промишља са становишта реалног и историјског човека. Баш је зато видљив дубоко компромисан став који готово свуда и увек бежи од једно-страних екстрема; они су свакако погоднији за апстрактну теорију која се мало где дотиче човековог искуства.

Ако је идентитет оно што се гради и стиче – да ли је човек рођен као *tabula rasa*? И да и не; компромис на који Малуф пристаје је да човека сагледава из различитих углова и да се труди да сваком укаже заслужено поштовање. С обзиром да је идентитетски процес делом реакција и позиционирање у односу на општи историјски наратив, као и реинтерпретација тог наратива у духу индивидуалног историцитета, човек је одређен својим местом, временом, сталежом и политиком. Али пошто је реакција великим делом неусловљена у погледу квалитета и специфичности – она је, ма колико нужна – ипак једним делом слобода. Најрадикалнији став који из овога произилази је његова антимакијавелистичка идеја о томе да насилије није урођено, и још важније: да није нужно.

Цитирана литература

- ACHOUR, C. Christiane. „Identité, mémoire et appartenance: Un essai d'Amin Maalouf”. *Neohelicon*, 33, 1 (2006) : 41–49.
< <https://akjournals.com/view/journals/11059/33/1/article-p41.xml> > 15. 9. 2022.
- BELMI, Peter; BARRAGAN, Rodolfo; NEALE, Margaret, A.; COHEN, Geoffrey, L. „Threats to Social Identity Can Trigger Social Deviance”. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 41, 4 (2015): 467–484.
- BREAKWELL, Glynis. „Social representational constraints upon identity”. In: K. Deaux & G. Philogene (eds). *Representations of the Social*, Blackwell: Oxford, 2001.
- BREAKWELL, Glynis. „Social representations and social identity”. *Papers on Social Representations*, 2, 3 (1993): 198–217.
- BREAKWELL, Glynis. *Coping with Threatened Identities*. Methuen: London and New York, 1986.
- ERIKSEN, Thomas. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press, 2010.
- HALL, Stuart. „Cultural Identity and Diaspora”. In J. Rutherford (Ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*, (1990): 222–237. London: Lawrence & Wishart.
- HUME, David. *A Treatise on Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- IBRAHIM, Hanan. „The question of Arab identity in Amin Maalouf’s *Les Desorientés*”. *Journal of Postcolonial Writing*, 54, 6 (2018): 835–847.
- JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- JONAS, Hans. *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch. Paris: Cerf, 1992.
- MOORE, Edward. *Principia Ethica*. Cambridge University Press, 1903.
- PENA-RUIZ, Henri. „Le fanatique ne tient aucune distance entre son être et ses croyances”. *L’humanité*. <<https://www.humanite.fr/en-debat/henri-pena-ruiz/henri-pena-ruiz-le-fanatique-ne-tient-aucune-distance-entre-son-etre-et-ses>>. 12. 9. 2022.
- REDOUANE, Najib (2006) : „Mémoire et identité renaissante dans *Origines* d’Amin Maalouf”.

Neohelicon, 33, 1 (2006) : 29–39. <<https://akjournals.com/view/journals/11059/33/1/article-p29.xml>>. 11. 9. 2022.

Извори

MAALOUF, Amin. *Les Identités meurtrières*. Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 1998.

MALUF, Amin. *Ubilački identiteti. Nasilje i potreba za pripadanjem*. Prevela Vesna Cakeljić. Beograd: Laguna, 2016.

MAALOUF, Amin. *Le Dérèglement du monde*. Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 2009.

MALUF, Amin. *Poremećenost sveta*. Prevela Vesna Cakeljić. Beograd: Laguna, 2009.

Anastasija Gorgiev Stojanović

Mihailo Stojanović

THE SEARCH FOR HUMANISM: EXPLORING IDENTITY AND BELONGING IN AMIN MAALOUF'S WORKS

Summary

This paper aims to investigate the concept of humanism in the works of Amin Maalouf, particularly in „In the Name of Identity” and „Disordered World”. In his essays, Maalouf meticulously distinguishes between the notions of identity and belonging, asserting that identity is singular and experienced as a whole, in contrast to the concept of belonging, which can encompass several aspects such as race, nation, religion, and more. The author begins with the assumption that identity is a dynamic process that shapes and transforms throughout one’s life, through multiple belongings, and is not inherent to human nature. In this study, we will draw upon the Identity process theory proposed by Glynis Breakwell, as well as Stuart Hall’s theory of cultural identity, to provide a comprehensive understanding of the formation of identity as a response to societal and political changes. Building on the historical development of humanism and Hans Jonas’ principles of universality, this paper seeks to address how identities can be less “destructive” and whether a humanistic perspective can eradicate such a deeply ingrained way of thinking. The goal of this paper is to demonstrate the potential of a humanistic approach through the explanation of the concepts of identity, belonging, and humanism, promoting an authentic and open understanding of oneself and the Other.

Keywords: humanism, identity, belonging, universality, Amin Maalouf

