

RADOMAN KORDIĆ

KOPIJAD IDENTITETA

SADRŽAJ

PUŽEVI, SKAKAVCI, LJUDI
DISTOPIJA IDENTIETA
OZNAČITELJSKI UREZ NA RABOŠU IDENTITETA
LUDILO DETERITORIJALIZACIJE IDENTITETA
IDENTITESKA MREŽA, ILI I PAPA JE KATOLIK
PROČIŠĆENJE IDENTITETA
SATIRSKA IGRA IDENTITETA
SIMPTOM IDENTITETSKOG JEZGRA?
FANTOM JEDINSTVENOG IDENTITETA
KUPAC CIPELA
VEO IDENTITETA
GENEALOŠKA PUSTINJA IDENTITETA
STRATEGIJE KOPILETA IDENTITETA
SRALOST IDENTITETA SA TLOM

PUŽEVI, SKAKAVCI, LJUDI

Čovek je nekako i u nečemu ukorenjen. To ne treba ni pominjati. Ukorenjen je i kad je iskorenjen. To već nije sasvim jasno. Ukorenjen je u tlu, u pripadanju – u pripadanju onome iz čega je iskorenjen – ukorenjen je u manjku, nemoći ljudskog mladunčeta, nemoći nagona života i pod uslovom da nagoni smrti rade za njih. Ukorenjen je u čistom živom. Ovo pripadanje, ovu pripadnost pripadnosti podrazumeva i pitanje: ko sam ja? Čovek ga postavlja i kad ga na postavlja. Postavlja ga identitet, koji se na nečemu mora zasnivati, i to na nečemu što je ljudskom biću izvorno, i što u njemu opstaje kao ono najunutrašnjije, što ga, kao unutrašnje, određuje, recimo, onako kako geografsko poreklo određuje vino. Sve ove premise su samorazumljive – banalne. No to što su ove premise identiteta samorazumljive, ne znači i da stvar identiteta nije složena. Još manje da je samorazumljiva. Ništa što se tiče identiteta nije jednostavno. Jedva da treba i pomenuti: stvar identiteta nije čista. I ne znamo tačno šta je to stvar identiteta, šta je ona za jedinku, šta je jedinka za nju. Možda znamo šta su to posebni identiteti – i da to znanje, neizbežno, podrazumeva poznavanje nekog identiteta kao takvog, onog identiteta koji omogućuje mnoštvenost identiteta, iz kojeg se čovek izdiže, identiteta koji čoveku prenosi njegova ukorenjenost u tlu. No, kad bi identifikacija identiteta bila moguća samo na osnovu identifikacije tla, rođeni u Atini (Atinjani) ne bi se u onome bitnom razlikovali od puževa i skakavaca, takođe, ukorenjenih u tlu, rođenih iz tla Atine. Ili, kako Antisten kaže, Atinjani ne bi imali prednost u odnosu na puževe i skakavce koji su rođeni u Atini. Jednako bi bili, jednako bi mogli da budu, autohtoni. Svako, međutim, zna da se puževi, skakavci i ljudi razlikuju, i pod uslovom da su rođeni iz istog tla, da pripadaju istom evolucionom lancu. Ipak, nisu na isti način autohtoni. Razlikuju se i njihovo pripadanje i nepripadanje istom tlu. No to su samorazumljive, banalne istine identiteta. Njihovu ispravnost, njihovu istinitost zdrav razum potvrđuje. Ljudi, sem simbolički, nikako ne mogu biti ni puževi ni skakavci. Ne mogu, na isti način kao puževi i skakavci, ni pripadati tlu koje dele. No, takođe zdravorazumski, može se reći da izvesnost ove, niti bilo koje, realnosti i nije izvesna. Realnost simboličkog nije manje realna od one realnosti koja je uvek tu, od realnosti tla, koje, to je očito, uvek jeste tu, jeste tlo. Ali uvek ga drugačije greje sunce i zalivaju druge kiše. Povrh toga, i puževi i skakavci i ljudi svoju

izvesnost nose u sebi, i, takoreći, nezavisno od izvesnosti realnosti u kojoj su ukorenjeni, ili iz koje su iskorenjeni, koju nastanjuju, koju prihvataju ili odbacuju. Nose u sebi i svoj identitet, ono što se identifikuje kao identitet. Odnos puževa, skakavaca i ljudi prema izvesnosti koju nose u sebi se razlikuje. Puževima i skakavcima ova izvesnost neupitno pripada. Ona im je svojstvena, ona je njihovo postojanje – ona je izvesnost identiteta životinja, koje su, Hajdeger tako misli, jednostavno žive, besmrtno živo. I ne mogu se ponašati kao čovek, koji, dakle, nije besmrtno živo, zato što se uposebljuje, nadilazi, što se pretvara, što se pretvara da se pretvara. Lakan veli da se životinje ne pretvaraju da se pretvaraju. Nisu za to sposobne. Nisu za to bili sposobni ni puževi i skakavci iz Atine. Atinjani jesu. Jesu li, onda, puževi i skakavci bili sposobni za neki oblik identiteta, za autohtonost?

Ni izvesnost, ni identitet puževa i skakavaca iz Atine ne zavise od Drugog. Prema Deridinom rezimeu Lakanovog razlikovanja životinja i čoveka, puževi i skakavci i ne stupaju u odnos s Drugim. To je moguće tvrditi samo ako Drugi nije Bog, to jeste ako puževi i skakavci nisu Božji stvorovi. I pošto ne stupaju u odnos s Drugim, ne stupaju ni u odnos s identitetom, nisu ni drugo od identiteta. No način na koji ova bića pripadaju tlu, na koji se, eventualno, od njega otuđuju, na koji postaju njegova kopilad, razlikuje se od načina na koji tlu pripada čovek, na koji je on kopile identiteta. Od čoveka se ova bića ne razlikuju po tome što i njihovom rasteњу pripada ukorenjenost u tlu zavičaja. Pripada mu i moguće uzdizanje iz tog tla, gubljenje sraslosti sa tлом. Pritom je i jedno i drugo uvek osobeno. Zavisi od spoljašnje realnosti i od ontološke predanosti promeni, ali i od osobenosti procesa identifikacije identiteta jedinke. Dakle, kad ovde govorim o pripadanju tlu, ja nemam u vidu ni apsolutnu identifikaciju bića sa tлом, ni platonovski univerzum lanca bića, ni mogućnost da je svako biće svrha samom sebi. Ništa od toga, za sada, i ne stavljam u pitanje, tim pre što se, pokadšto, s manje ili više razloga, tako, s razlogom, misli(lo). Gete, na primer, veli da je svaka životinja svrha samoj sebi. Isticao je to, uporno, dosledno, i ceo XVIII vek. Prema toj tezi i puževi i skakavci su svrha samim sebi – ali i nestajanju u sebi. Nije drugačije, ne bi trebalo da bude, ni sa čovekom, i ako dopustimo da je on suštinski društveno, racionalno biće, da je njegova izvesnost prenesena sa drugog, na koga on prenosi istu tu izvesnost. U tom slučaju, svrha identiteta je distopija identiteta. I to je osnovni paradoks identiteta. Ili, ako je svrha predstava koja određuje volju, kako to, prema Delezu, misli Kant, volja, udes identiteta je distopija

identiteta, gubljenje sraslosti s tlom (sa onim što identitet jeste), oslobađanje od te sraslosti. Tome u prilog govori i načelo individuacije, ukoliko je ona i individuacija identiteta. Stoga se gubljenje sraslosti s tlom, najpre – i uvek – pojavljuje kao ishodište porodičnog romana identiteta, to jeste kao ishodište porodičnog romana kopileta identiteta. Kao i u Frojdovom porodičnom romanu, u porodičnom romanu identiteta, kopileta identiteta, jedinka (junak porodičnog romana identiteta), njen identitet je sin nekog drugog identiteta, no što je onaj koji joj isporučuje ukorenjenost u zavičajnom tlu. U tom slučaju, valja utvrditi koji je to identitet koji jedinka nosi u sebi. To je problem svakog identiteta, i svakog posebnog identiteta. Ponekad se čini da taj problem nije moguće razrešiti. Čemu, onda, bilo kakva rasprava o identitetu, naročito, u vreme tako velike moći znanja, vere u njega, u njegovu sposobnost da proizvede identitet, prirodni proces nastajanja i uspostavljanja identiteta? Ali, šta ako se u nečemu, što može biti važno, suštinsko, puževi, skakavci i ljudi, ne razlikuju, ako to nešto još ne znamo, ako ga nismo svesni – nemamo ga u svesnom iskustvu – ako mreža znanja to nešto (recimo, to da identitet nije distopija identiteta) ne uzima u obzir (još ne uzima u obzir), iako se nalazi u njoj, ili ako znanju nije dostupna potpuna mreža odnosa puževa, skakavaca i ljudi u postojanju, u čistom živom. A to je razumno pretpostaviti. To moramo pretpostaviti.

Ne možemo sumnjati, veli Dekart, „da postoji ili da je nekad postojalo beskonačno mnogo stvari koje čovek nikad nije video ni razumeo“. Postoji i beskonačno mnogo stvari koje čovek nije bio u stanju ili uopšte nije u stanju da prepozna. I u tom slučaju morao bi imati u iskustvu – ono je otvoreno za svaku novinu – sve što postoji, nešto što nije ni video, ni razumeo, ni prepoznao, morao bi imati u iskustvu iskustvo nepoznavanja. Sigurno je da čovek o kome Dekart govori nije mogao biti svestan ni moguće mreže odnosa stvari koje nije video ni razumeo sa stvarima koje je video i razumeo. Nije je svestan ni današnji čovek, vernik znanja, koje mu otvara i zatvara svet, prirodni proces postojanja sveta. Zbog toga Dekartovu tvrdnju možemo izreći na sledeći način: ne možemo sumnjati u to da sve stvari koje čovek nikad nije ni video, ni razumeo, ni prepoznao, postoje u mreži postojanja i čovekovog identiteta. Štaviše, verovatno je da su mu dostupne, moguće je pretpostaviti, i na način na koji su mu dostupne banalnosti očiglednog, na koji su stvari shvaćene u toj banalnosti. Moguće je pretpostaviti da su dostupne samo umu, ukoliko, sva pitanja koja postavlja um, kako to tvrdi Kant, ne leže u iskustvu. Ponekad,

ako ne i uvek, banalnost, koja sve objašnjava, u kojoj nema čuđenja pred stvarima, skriva unutrašnju napetost evidencija. Ova napetost filosofiji nije nepoznata. Tako bi banalnost očiglednog mogla skrivati mogućnost da se identiteti puževa, skakavaca i ljudi ne razlikuju jedino zato što bi identitet mogao, i morao, biti opšti pojam, nego i zato što nije ni shvaćen kao identitet (recimo, u slučaju da je životinja samo životinja, da je identitet ne-identitet), zato što mrežu identiteta nije moguće ni konstruisati/rekonstruisati, ni dekonstruisati. Ona je nezavršiva. Plete se, prema grčkoj tragediji, i posle smrti jedinke, u njenim potomcima, u njenoj krivici koju oni nasleđuju. Moguće je, dakle, da puževi, skakavci i ljudi pripadaju zajedničkoj mreži odnosa u postojanju i odnosa postojanja i da je ta mreža u praksi, u konkretnom postojanju ovih stvorenja delotvorna, uprkos tome što, naizgled, nije jasno iscertana. Nije jasno ni njeno delovanje. Ni mreža identiteta, koja se stalno dopunjuje, ili započinje iz nekog drugog okca te mreže, ne može ni biti jasno iscertana. Razlog postojanja crva, na primer, nije moguće naći samo u tome što su oni samo crvi, pod uslovom da mogu biti samo crvi (jedino Bog može biti samo Bog i ništa drugo), još manje u njihovoj korisnosti za ljude (za druga živa bića), i ponajmanje u tome što univerzum bez njih ne bi bio potpun. Nevažno je pritom koliko oni mogu biti korisni ljudima, kao izvor proteina, ili kao mamci za ribolov, ili drugim bićima u lancu ishrane. Mrežu postojanja bića ne treba, nije ni moguće, shvatiti samo kao platonovski (neoplatonistički) lanac bića, tim pre što se odnosi u toj mreži ne uspostavljaju po nekom univerzalnom načelu, što su, u životu, izgleda, moguća i privremena univerzalna načela. Čovek se ponaša kao da su moguća. Ne mogu ti odnosi ni biti shvaćeni kao univerzum mreže bića, ako taj univerzume ne obuhvata sve univerzume svih mreža bivstvujućih, onih koja jesu i onih koja su bila. Razumljivo je onda što se ovi odnosi ne mogu uporediti ni s univerzumom platonovskog lanca bića. Mogu, eventualno, biti shvaćeni kao stanje koje pokazuje da je data mapa bića promenljiva i da se uvek iznova mora proveravati, upoređivati sa stanjem u realnosti, s gledištem na to stanje. Globalni pozicioni sistem bića (GPS bića), koji proizvodi aktuelno znanje – pretpostavimo da postoji i da je moguć – nije potpuno pouzdan. Uopšte nije pouzdan. U najboljem slučaju, odražavao bi presek nekog stanja bića. Kako bi tek mogao biti pouzdan GPS identiteta? A čovek se ponašao kao da GPS identiteta postoji, i da ga stalno ima pred očima. Doduše, čovek se tako ponaša u ekstremnim situacijama. U njima se pitanje neizbežno postavlja, i to kao pitanje opstanka. No ovaj GPS pretpostavlja i svaki govor o identitetu,

i ako biće i identitet nisu jedno, i ako jedno biće može imati više posebnih identiteta, i ako svi ti identiteti čine skup, kojemu pripada i prazan skup, prazan skup identiteta, za koji se, čak, može tvrditi da čini jezgro identiteta. To kaže pretpostavka da se ljudsko biće rađa kao *tabula rasa*. Ljudsko biće se, sledstveno toj pretpostavci, rađa kao prazan skup, kao prazan identitet, kao identitet bez identiteta. Dakako, u to je teško poverovati. I u tom slučaju, ljudsko biće bi imalo neki identitet, identitet ne-identiteta. Prazan skup identiteta je moguć samo ako identitet, skup identiteta, već postoji.

Mogućno je pretpostaviti da će naučno i filozofsko mišljenje, koje je na osnovu nekoliko identitetskih naznaka napravilo GPS individualnog, kulturnog, nacionalnog identiteta, u nekom trenutku naići na mrežu veza ne samo posebnih identiteta ljudskog bića, nego i na mrežu veza identiteta različitih bića (puževa, skakavaca, ljudi), na prirodni proces koji skriva i te veze i te identitete – i identitet kao takav. Bez dvoumljenja se može tvrditi da te veze nisu bile raskrivane, na primer, zato što se, kao veze prirodnog procesa, ne pokazuju, ili zato što ih kao dekartovsko beskonačno mnoštvo stvari čovek ne vidi i ne razume, ili zato što je njegovo znanje bilo oskudno. Moguće je pretpostaviti i da se one nalaze u napravljenom GPS identiteta ljudskog (i svakog) bića, zato što se nalaze u prirodnom procesu identiteta. (Tvorac GPS identiteta to ne mora znati.) Sam taj proces se ne vidi. Ni GPS identiteta ga ne može raskriti. O postojanju prirodnog procesa identiteta možemo govoriti samo na osnovu pojavljivanja fenomena koji svedoče o postojanju identiteta i njegovih veza s postojanjem, egzistencijom, eventualno, i sa čisto živim. Konačno, u prirodi je identiteta, bića, da se pojavljuje, otkriva, i da pokazuje na nevidljive prirodne procese. No treba li odatle zaključiti da će se, na kraju, pokazati i ono što će mišljenje na svaki način dokučiti, ako misli razliku, a misli je – i misli iz razlike – da se mreža identiteta stalno širi, menja, ali i da ostaje ista, da ostaje ista mreža istog identiteta, s istim središtem, svojim i identiteta, da ostaje mreža, umrežavanje povezanih ili još nepovezanih, neraskrivenih elemenata identiteta. U stvari, znanje se zapliće u (nova) okca stare mreže identiteta, u okca mreže mnoštva veza identiteta, mnoštvenosti identiteta. Zapliće se u nova otkrića, u nova okca starog otkrića, u potrebu da kroz sve promene ostane kod sebe, da sačuva izvorno središte. I filozofija zna da se zaplete u mrežu pretpostavki, u mrežu koju sama uspostavlja ili po svojoj volji iz postojanja preuzima, i u koju hvata identitet. Dešava joj se i da se ne upušta u raspravu odnosa, veza između mreže modusa identiteta i mreže modusa

svoga mišljenja, svoga mišljenja identiteta. Kako bilo, ona ne uspeva da se oslobodi ograničavajućeg faktora, koji je svojstven njenom i svakom mišljenju koje ne misli iz sebe. I ne može da ga misli. Ovaj ograničavajući faktor, ne tako retko, ako ne i uvek, zarobljava njeno mišljenje identiteta, rekao bih, onako kako patološke interakcije porodice, njene navodne „normalnosti“, interakcije društva i njegovog shvatanja normalnosti, zarobljavaju, konstruišu identitet duševnog bolesnika, jedinke. Ovo zarobljavanje identiteta, stavljanje identiteta u pitanje, rečju, patologija mišljenja identiteta, ishodište je savremenog mišljenja identiteta, savremene dezidentifikacije (globalizacije) identiteta. No ne treba izgubiti iz vida da patologija identiteta uvek pokazuje na neki stari simptom stanja identiteta. Pokazuje i ne to da su taj simptom i odnos prema njemu individualizovani u simptomu ontološkog kopileta identiteta, i u slučaju kad je za mišljenje identiteta presudno ideološko, ili naučno stanovište, kad je presudan kompleks kopileta društvenog, kulturnog, nacionalnog identiteta. Jasno se to pokazuje u patologiji identiteta jedinke kojoj je presađeno srce, zato što ova osobena, individualan i individualizovana patologija, s jedne strane, upućuje na temeljno ontološko pitanje, i što, s druge strane, problematizuje naučno mišljenje, shvatanje ljudskog tela kao mehanizma, čiji se delovi mogu mehanički menjati. Žan-Lik Nansi, kome je presađeno srce, ovaj problem premešta u sferu koja određuje identitet i koja određuje identitet. On problem identiteta, i problematizaciju identiteta koju mu nameće novo srce, postavlja kao problem izvesnosti subjekta iskazivanja, naizgled, kao problem fenomenologije realnosti identiteta, u suštini, kao problem mesta na kojem se identitet pokazuje i imenuje, na kojem pokazuje da jeste nešto. „Ja sam, dakle, uskoro će biti deset godina, primio nečije srce. Presadili su mi ga.“ (Nansijeva knjiga *Uljez*, u kojoj se nalaze ove reči, objavljena je 2000. godine.) Sa tuđim srcem Nansiju je presađena i neka praznina. (Kaže da je fizički oseća.) Pretpostaviću, presađena mu je praznina identiteta. U svakom slučaju, može biti praznina identiteta. Ili je tu prazninu, prazninu identiteta, koja je oduvek postojala u Nansijevim grudima, otkrilo novo srce, mešanje prirodnih procesa?

Nansiju su presadili prirodni proces, dakako, prirodni proces koji pripada drugom, drugom telu, koji je i proces tog drugog tela, drugog, drugosti, koji nije neki nadlični prirodni proces. (U Nansijevom slučaju u pitanju je prirodni proces neke žene.) Istina, nešto ovako je moguće tvrditi, pod pretpostavkom da srce nije samo mehanička pumpa. A nije. Uvek ga novo telo može

odbaciti kao organ koji mu ne pripada, kao strano telo. Nauka je, ipak, uradila nešto što bi trebalo da spada u prirodni proces. No to ne znači i da je pronašla arhimedovsku tačku prirodnog procesa, bez obzira na to što ne oponaša prirodni proces. Nauka gradi ono i onako što se i kako se gradi u prirodnom procesu. Nauka umišlja da je graditelj. Nansi ne vidi da je nauka pronašla arhimedovsku tačku prirodnog procesa, ili njen poduhvat shvata, i odviše folklorno, kao oponašanje prirodnog procesa. Za njega ta nedoumica postaje nerešiv problem situacije subjekta iskazivanja. U pitanju je subjekt identiteta, onaj subjekt, koji je uvek stran subjektu iskaza, subjektu kod koga je srce i uljez i metaforičko središte identifikacije identiteta. To bi trebalo da bude i prirodni proces situacije subjekta iskazivanja. Nauka taj problem i ne postavlja. I ne može ga postaviti. Za nju ne postoji pitanje: „koje ja“, koje ja kaže: „Ja sam, dakle...“. Za Nansija je to staro pitanje. I jeste. Ono je pitanje ličnog jastva, ličnog atmana. Nansi ga postavlja kao pitanje identiteta, u času kad se postavlja pitanje identiteta. On ga, sa novim srcem, novom pumpom u sebi, i s fizičkom senzacijom praznine u grudima, u drugom/istom sebi, mora postaviti kao da ga on prvi postavlja, kao problem koji samo ja iz sebe postavlja. Problem je, zapravo, u tome što pitanje koje Nansi postavlja kao filozofsko pitanje, u suštini, i nije filozofsko pitanje, nije prvenstveno, nije samo filozofsko pitanje. Jeste pitanje identiteta, pitanje identiteta pre svakog posebnog identiteta, pitanje onoga što jeste, koje traži potvrdu da jeste. Reč je, uz to, o pitanju nauke i njenom znanju, njenoj predstavi identiteta – reč je o njenom zaboravu identiteta, realnosti, prirodnog procesa, koji menja, u koji se upliće, koji preuzima kao ono što nauci pripada, i koji lišava drugosti. Problem za Nansija s novim srcem nastaje onda kad problem identiteta postane problem imuniteta (dakle, u trenutku patologizacije identiteta), pod uslovom da je Nansi u pravu, i da će, zaista, kad padne jedan, pasti i drugi, to jeste ako „Stranost i odstranjenje postaju svagdašnji i svakidašnji“ i ako se to, odnos stranosti i odstranjenja, „očituje kroz stalno iznošenje na videlo Ja,“ kako to tvrdi Nansi, ako se očituje u pitanju identiteta, ako se pitanje identiteta ni pod kojim uslovima, ni u kakvim uslovima, ne može izbeći. A ne može se izbeći. Problem nastaje kad problem nauke postane metafizički problem, kad ona zaboravi identitet, kad problem identiteta izdvoji kao problem posebnog identiteta, koji se, eventualno, može veštački održavati kao što se održava i

presadeno srce, ili, kad se, kako se to nekada govorilo, pokida lanac bića, puževa, skakavaca, ljudi... Naravno, lanac bića nije moguće i ne treba poistovetiti s verigama identiteta. Različito se povezuju i od različitih elemenata.

Artur Lavdžoj kaže da su u XVIII veku listom „naučnici, filozofi, pesnici i esejisti, deisti i pravoverni sveštenici“ govorili o lancu bića. Svi su verovali u veliki lanac bića i svi su bili uhvaćeni u mrežu lanca bića, u mrežu koja na ekranu GPS lanca bića pokazuje da deluje kao ograničavajući faktor mišljenja čoveka, njegovog identiteta. Naime, ako je čovek u tom lancu povezan s životinjama, a nekima je i blizak, s njima, s identitetom tih životinja, i pod uslovom da su životinje jednostavno žive i ništa drugo (što ne može biti tačno), mora biti povezan i njegov identitet. U tom slučaju, uprkos tome što je Antistenova ironija, u nekom smislu, opravdana, Atinjani, barem kad je u pitanju problem autohtonosti, autohtonosti identiteta, ne bi imali prednost u odnosu na puževe i skakavce koji su rođeni u Atini. Možda je nikako nisu ni mogli imati. Zašto bi jedna drugost imala prednost u odnosu na drugu drugost? Zar ih, ako ništa drugo, ne povezuje to što su i jedna i druga drugost drugosti. Filosofija se, međutim, zadovoljavala, kad je reč o problemu identiteta, raspravom o posebnom identitetu, kulturnom, nacionalnom, socijalnom, individualnom. Zadovoljavala se onim što se nalazilo u GPS njene istorije i duha vremena, ili u njenom uverenju da misli ono što jeste. To joj je obezbeđivalo iluziju da prevladava ograničavajući faktor mišljenja, koje ne misli iz sebe. Razumljivo je onda što o problemu identiteta, filosofija, najčešće, govori iz perspektive duha vremena, i sa svoga stanovišta u tom duhu o tom duhu, sa stanovišta koje konstruiše zajedno sa svojim predmetom. Na tu nedostatnost filosofije, koliko god to izgledalo neobično, i suludo, ukazuje banalnost očiglednog, doksičko mišljenje, tako što ne skriva da zabunu ovakvih tvrdnji, zabunu u njima, i u onome što one tvrde (zabunu filosofije), izazivaju mit, i um, priča i pripovedanje, utopija koja utemeljuje i mit i um. Banalnost očiglednog ne prestaje da nas suočava s tom zabunom, sa onim čemu se filosofija čudi i što raskriva i misli kao čudo, kao ono što je jedino dostojno njenog mišljenja. Istina je, tu zabunu (zbrku veza u mreži postojanja) neprekidno izazivaju priče mita i uma o nepatvorenosti (pre, očevidnosti onoga što jeste, nego samog tog što jeste) i identitetu. Izaziva je potreba da se kaže, ispriča, i da tako, kao priča, postane delotvorna u stvarnosti. U suštini, izazivaju je doksički, ideološki narativi, u kojima je identitet, ipak, problematizovan i kad to formalno nije. Problematizovan je u pripovedanju, kao pripovedanje, u potrebi

za pripovedanjem, za apologom, kao što je ovaj o puževima, skakavcima i ljudima. Na taj način se identitet i potvrđuje. Problematizacija identiteta, i ona koja ga poriče, postaje i dokaz njegovog postojanja. Priče uma to dokazuju, i to kao mreže u kojima se ne uspostavlja odnos između *res* i *intellectus*, iako bi uspostavljanje te veze moralo biti njihov glavni cilj. On je cilj svake mreže uma. Ne uspostavlja se onaj odnos koji mreža (mreža življenja) utopijski pretpostavlja, reklo bi se zato što ona „nikad ne prestaje da gradi mostove između jednog upisivanja i nekog narednog upisivanja“ (Bruno Latur), između upisivanja, u posebnim i opštim uslovima, jedne realnosti (na primer, realnosti puževa) u identitet (ljudi) i upisivanja u realnost puževa druge realnosti (na primer, realnosti identiteta ljudi). Problem je u tome što se ovo upisivanje identiteta pretvara u distopiju identiteta, što raskriva distopiju identiteta u svakom njegovom konstitutivnom obliku, u suštini čoveka, u činjenici da čovek nikad nije, ne može biti, u skladu sa sobom, sa svojim identitetom, što je kopile identiteta. To bi mogao biti razlog i utopije i distopije njegovog identiteta. Budući da nije u skladu sa sobom, on mora težiti tom skladu i ne može ga dostići. Stoga je važno zapaziti da se s ove strane distopije identiteta (što bi upisivanje identiteta puževa u identitet ljudi moralo biti, pod uslovom da je identitet utopijska realnost, ili da je stvar evolucije), ne uspostavlja odnos upisivanja identiteta u postojanje i njegovog pojavljivanja u kulturi, da jedinstveni identitet ostaje prazan skup sve dok je moguć kao identitet, dok se identifikuje, ali i da je i moguć kao prazan skup.

DISTOPIJA IDENTIETA

Na postojanje jedinstvenog identiteta pokazuju posebni identiteti. Oni, posredno, i dokazuju njegovo postojanje. Naime, oni su mogući samo ako je moguć jedinstveni identitet. Lični identiteti su mogući ako je moguć nadlični identitet. To je jedan od razloga što posebne, lične identitete nije moguće precizno definisati. Ni filosofija ni nauka u tome, do sada, nisu uspele. Pritom ni jedna ni druga ne poriču njihovo postojanje. Važno je da se, ako već tako stoji stvar s problemom identiteta, jedinstveni identitet može misliti samo uz pomoć analogije sa posebnim identitetima. U tom slučaju, ga valja shvatiti kao neku vrstu kantovskog natčulnog. I ono se, veli Delez, kao priroda, može misliti „samo posredstvom analogije sa čulnom prirodom“. To, praktično,

znači da se ono nikad ne može ostvariti. I to je važno za razumevanje jedinstvenog identiteta. Ni on se nikad ne može ostvariti, reklo bi se, s istih razloga s kojih se ne može ostvariti kantovsko natčulno. Posebni identiteti, njihova mnoštvenost, potvrđuju da se jedinstveni identitet, identitet kao takav nikad ne ostvaruje kao takav. Mnoštvenost posebnih identiteta ne pokazuje samo na postojanje jedinstvenog identiteta, nego i na to da se on nikad ne ostvaruje kao čisti identitet, iako, po označiteljskoj logici, mora biti mišljen kao identitet po kojem je identitet svaki poseban identitet, po kojem je moguća mnoštvenost identiteta. Označiteljska logika, međutim, ne jamči njegovo ostvarenje. Ali, ona ga niti bilo šta drugo, i ne poriče, iako bi se moglo reći da je on iščezavajuće. Označiteljska logika ne poriče njegovo prisustvo u posebnim identitetima. Ne nudi ni dokaze da on nestaje, da nestaje u posebnim identitetima. Distopija jedinstvenog identiteta se ne može shvatiti kao njegovo nestajanje. Može se shvatiti kao njegovo neostvarivanje?

Prvu naznaku distopije jedinstvenosti bića i jedinstvenosti identiteta bića nalazimo kod Antistena, u njegovoj izjavi da Atinjani nemaju prednost u odnosu na puževe i skakavce koji su rođeni u Atini. Svi su rođeni u Atini, svi su srasli s istim tlom, i, što je predmet Antistenove pažnje, svi su jednako autohtoni. Istina, sraslost sa tлом se može i izgubiti. Sa njom se gubi i autohtonost. To ne znači i da se zauvek gubi ono što im je zajedničko, iako je moguće pretpostaviti da su sraslost sa tлом i to što im je zajedničko, pre no puževi rođeni u Atini, mogli izgubiti Atinjani. Važno je da je sraslost sa tлом uvek ugrožena. Antisten tu ideju, prema sačuvanom fragmentu, nije ni artikulirao, ni mislio. Reklo bi se da je mi, iz perspektive koju on nije mogao imati u vidu – iz hajdegerovske perspektive duboke ugroženosti sraslosti sa tлом današnjeg čoveka – slutimo u njegovoj tvrdnji, u složenosti procesa koje ona podrazumeva, i koji je povezuju sa procesima iz beskonačnog mnoštva procesa (među njima i sa procesom ugroženosti čovekove sraslosti sa tлом), koje on nije ni video ni razumeo, i u kojem je distopija identiteta morala biti naznačena. Moglo bi se reći da je Antisten nije ni bio svestan, da nije bio svestan složenosti stvari, procesa postojanja, koje je njegova tvrdnja obuhvatala, na koje je pokazivala, da njegova tvrdnja zna više no što je on znao da zna, zna ono što je on imao u iskustvu, i to uprkos tome što je racionalno uporedio puževe i skakavce s ljudima (s Atinjanima) i, u neku ruku, uspostavio lanac bića kao lanac lanaca bića, i kao lanac nepovezanih procesa u postojanju i

identitetskim okvirima bića. Jednu vrstu spoznaje distopije identiteta Antisten je, ipak, imao. (Bio je svestan nekog oblika kulturnog, socijalnog identiteta, onog identiteta kojim će se filozofija kasnije baviti, koji će za nju biti ključan, i koji istorija ideje identiteta pokazuje.) Za ovu raspravu je važno da je distopiju identiteta naznačio jedan filozof, i to iz modela, iz doktrine, koje je filozofija postavila, u okviru utopijske ideje identiteta, kao utopiju, kao viziju jednog budućeg stanja, realnosti, u kojoj su problemi identiteta rešeni, tako što je identitet apsolutizovan, ili tako što je poreknut, što je poreknuto ono što ne može biti poreknuto. Ova dva tipa rešenja identiteta filozofija se nikad nije odrekla. Pritom je i jedno i drugo rešenje zasnovano na grešci u mišljenju i, naizgled paradoksalno, na mogućnosti matematizacije uprkos toj grešci. Naime, ova greška mišljenja podrazumeva ono što je nepretpostavljivo. A to za Badijua mora biti ono što je matema. U protivnom nije ništa: nije ništa ni to nepretpostavljivo, ni matema. Oba rešenja određuje i ograničavajući faktor mišljenja. Oba se svode na isto, na nepretpostavljivo, na nemogućnost da se stvar, u ovom slučaju, jedinstveni identitet, misli dokraja, i da se mora misliti kao moguće jedinstvo, kao prazno mesto, koje posebni identitet popunjava kao jedinstveni identitet. Ne treba izgubiti iz vida da je Antisten, posredno, uporedio mreže identiteta puževa, skakavaca i ljudi, i da je preplitanje tih mreža našao u istim procesima postojanja, da je poznao razliku između mreža bića koja upoređuje, identifikuje kao isto i različito. Time je zadržao lanac bića, i razliku kao konstituens tog lanca, a da nije bio prinuđen da izađe iz prividnosti jedinstvenosti identiteta. Opna stvari je, međutim, ostala nedirnuta. Sa njom i pravo na fantazmatizaciju, na razliku. Različite osobine, razlike bivstvujućih raspoznaju se bez teškoća u svakom posebnom lancu bića, i u svakom bivstvujućem, na primer, u vrstama puževa, u lancima puževa. Razumljivo je, onda, što se čini da je u postojanju, u identitetu, prvenstveno delotvorna razlika, koja je, istovremeno, prikrivena i raskrivena, kao kod Antistena. Ali razlika je delotvorna i kao ponavljanje razlike, one razlike za koju Delez kaže da je bez pojma. To znači da postoji i razlika koja ima pojam, koja je pojam i da se ona nalazi s ove strane pretpostavljenog, u nepretpostavljivom. Mogla bi to biti i razlika koja se nalazi unutar samog bivstvujućeg, kao bivstvujuće. Za razliku unutar bivstvujućeg se ne može reći da je bez pojma, između ostalog i prvenstveno zato što je ona pitanje stvaranja, istina, ako je razlika, uistinu, kao što to tvrdi Delez, „čisto stvaralačko kretanje“. Mora onda biti i konstituens lanca bića, i promena u tom lancu. Problem

može predstavljati to što bismo ovo stvaralačko kretanje tada morali shvatiti kao posledicu činjenice da čovek nije u skladu sa sobom (ponajmanje, kad se dobro oseća u vlastitoj koži), kao posledicu pocepanosti čoveka i njegovog identiteta, da li i kao pokušaj krpljenja tog identiteta. Po psihoanalizi bi tako moglo biti. I ona je krpljenje identiteta, čišćenje identiteta od kopilanstva. Krpljenje identiteta je i egzistencija, i sam identitet.

Moglo bi se, i mora se reći da je Antistenovo (na manifestnoj ravni, ideologizovano, ironično) poređenje puževa, skakavaca i Atinjana (ljudi), posledica rada uma, ograničenja koja um sam sebi postavlja, koja mu postavljaju istorija, razum, i koja bi trebalo da prevlada racionalnost nesvesnog u tom poređenju. (Na nesvesno značenje njegove tvrdnje neskriveno pokazuje ironija.) Um bi, nezavisno od ovih uzajamnosti, trebalo da otkrije prirodu identiteta, ono što je za čoveka u čoveku skriveno i što mu je najunutrašnjije. Problem je u tome što ove uzajamnosti prikrivaju distopiju identiteta, ono što je uvek pretpostavljeno kad se o njemu govori. Da bi um bilo šta otkrio o jedinstvenom identitetu, trebalo bi najpre (to od njega zahtevaju stanje duha, duh vremena, intencionalnost koja mu je svojstvena, intencionalnost umske realnosti) da otkrije odnos između *res* i *intellectus*, stvarno stanje identiteta puževa i ljudi, stanje tog identiteta u duhu vremena, u Antistenovom slučaju, u duhu, politici, ideji polisa. Trebalo bi najpre da raskrije mogućnost i osnove identifikacije identiteta, odnosno, da dođe do identifikacije onoga što jeste, i kako to nešto jeste (kako jesu puževi i kako jesu Atinjani). I to bi, po mogućnosti, trebalo učiniti onako kako to čini psihoanaliza u svakidašnjici, ili onako kako je Lakan shvatio identifikaciju kao matematičku realnost. Antisten, naravno, to i tako nije mogao učiniti. Niko to od njega i ne očekuje. Učini je nešto slično. Shvatio je identitet puževa, skakavaca i ljudi kao odnos pripadanja prirodi, tlu, kao vezu i međusobnu uslovljenost bića. Ostala mu je skrivena identičnost identiteta u dubini bića. Psihoanaliza tvrdi da s dubljim prodiranjem u strukturu ličnosti, onog pojedinačnog, nailazimo na veću sličnost između ličnosti. Kraj ovog prodiranja, i ove identifikacije, mogao bi se naći u čistom živom. Lakan je pokušao da ga pronade matematički identitet. On u identifikaciji traži i naglašava „ono što u njoj odmah postaje identično, kao utemeljeno u pojmu istog i čak [u pojmu] istog u istom, sa svime što to izaziva teškoće“. (Ideja čistog živog nas suočava s beskrajnim nizom teškoća.) Lakan od identifikacije traži da odmah pokaže samo identično. Antisten time što raskriva da je ono što je čoveku najunutrašnjije, recimo, njegova sloboda (za grčki

polis ona je bila važna; morala je biti važna i za Antistena; ovako ili onako, on iskazuje misao, ideju polisa), proizvod mreža saznanja, pokazuje da to najunutrašnjije ni za saznanje ni za čoveka nije proizvod prirodnog stanja. Um to najunutrašnjije ne raskriva kao najunutrašnjije, sem, eventualno, kao najunutrašnjije upisivanja jedne realnosti (na primer, realnosti pripadanja) u postojanje i upisivanje druge realnosti (razlike pripadanja puževa i ljudi) u (isto) postojanje.

Antisten nije ni pomišljao na distopiju identiteta, još manje da distopiju, kopilanstvo identiteta raskrije kao identitet. On se, jednostavno – to bi trebalo da bude očigledno – podsmehnuo ideji o autohtonosti, nepatvorenosti Atinjana, upoređujući njihovu autohtonost s autohtonošću, nepatvorenosću puževa i skakavca rođenih u Atini, na istom tlu, iz istog tla. Zašto ne bi sve što je rođeno u Atini imalo pravo na autohtonost koju Atinjani svojataju? Autohtonost ne zavisi od uređenja polisa. Antisten se podsmehnuo i samoj autohtonosti, ideji uma, njegovoj sklonosti utopiji, koja, na kraju, raskriva da je neprevareni um prevaren, da je i um jedino moguć kao prevareni um, kao kopile umstva. U stvarnosti, izrično, Antisten se podsmehnuo govoru o Atinjanima i autohtonosti – i govoru Atinjana (o sebi), o svom identitetu koji izvode iz nesigurne razlike u shvatanju. On se tako podsmehnuo jednom značenju, razumevanju govora. To je važno imati u vidu, ako uzmemo u obzir to što on misli o govoru. Antisten kaže da je govor „izraz onoga što je neka stvar bila ili što jeste“. No ako govor, odista, jeste to, valja pitati: je li Antistenov govor o puževima, skakavcima i ljudima govor o identitetu ovih bića kakav identitet odista jeste? Doduše, moguće je reći da ovde i nemamo posla sa zbrkom u shvatanju govora. Moguće je tvrditi da Antisten prihvata istinitost govora, svoga govora i, u isti mah, ujedno, prihvata i drugost svoje tvrdnje, svoga kinizma o Atinjanima. Sigurno je bio svestan kiničnosti svoje tvrdnje. Sigurno je prihvatao i drugost kao takvu, dakako, ako je smisao ironije prihvatanje a ne odbijanje, ako je smisao ironije sadržan u prihvatanju drugosti, svake drugosti, ne samo drugosti onoga čemu se podsmehujemo. Čovek, to što mu je najunutrašnjije, što jeste, po čemu jeste, stiće vremenom, u različitim mrežama odnosa sa drugim i saznanja drugog: u porodici, društvu (menama porodice i društva), iz pouka i priča, recimo, iz pouka o vrlini (za Grke su te poruke bile važne). Sve ga to konstituiše. Antisten je to morao znati. Tvrdio je da se vrlina može naučiti u radu. No takvo sticanje vrline, ni za njega, nije bio jedini i najbolji način na koji se do vrline moglo doći. Sam on nije tako

došao do vrline. Ima je kao mudrac, koji je, kaže, sam sebi dovoljan, „jer sve ono što drugi imaju ima i on sâm“. Sve što drugi imaju, Antisten ima kao mudrac, bez svoje zasluge. Sve mu je to dato kao mudracu, sve je to pri njemu kao mudracu. Ima i ono što drugi mogu steći radom, ili brigom, staranjem o sebi. Naime, sve to on ima i kao Stari Mudrac, dakle, kao učitelj i psihopomp, koji Atinjane upućuje na ostvarivanje celovitosti. No čovek nešto, vrlinu, može steći radom jedino ako je već, na neki način, ima. Antisten veli da za vrlinu nije ništa drugo potrebno do Sokratova snaga. Nisam siguran da bi se s tim složio i Sokrat, ako ni zbog čega drugog ono zato što je sa Sokratovom snagom, čoveku potrebno i ono što rob ima i što ne zna da ima, što mu Sokrat, Sokratova snaga, raskriva kao njegovo znanje, kao znanje koje on (rob) oduvek ima, i koje mu pripada. Ovakve nedoumice predstavljaju problem, posebno, ako mudrac ima identitet koji nije proizvod ideološkog narativa otelovljenog u Starom Mudracu, ako je identitet proizvod prirodnog stanja – ako mudracu nije potrebna Sokratova snaga. Ukoliko tako stoji stvar s mudracom i identitetom, valja zaključiti da postoji identitet koje nije proizvod pukog postojećeg. Postoji jedinstveni identitet. Uprkos tome, mudrac, koji ima Sokratovu snagu, i koji ima sve što drugi imaju, proizvodi identitet kao ideološki narativ – i, zahvaljujući samorazumevanju, tome što nije jednostavno živ (time i besmrtn) i ništa drugo, ima identitet koji nemaju puževi, skakavci i ljudi, koji je sadržan u mrežama odnosa ovih bića. U pitanju je paradoks. Ili mudrac, kao mudrac, predujmljuje, razume dekartovsko beskrajno mnoštvo stvari? Pre svih, takav identitet – ako ga je iko imao – imao je Sokrat. On je za grčke mudrace (a i danas je tako) važio kao obrazac mudraca, kome nije bila potrebna snaga koju je imao da bi je imao, i čija je snaga, očito, bila potrebna čoveku da bi imao identitet, koji ne bi bio proizvod ideološkog narativa, priče o puževima, skakavcima i ljudima.

Antisten, naizgled, kaže prostu stvar: rođeni u Atini (Atinjani) nemaju prednost nad puževima i skakavcima rođenim u Atini, takođe, Atinjanima... Zajedničko im je upravo to da su Atinjani. Jednako su i autohtoni. Jednako polažu pravo na tlo iz kojega su potekli. Po tome, po autohtonosti, kao Atinjani, razlikuju se od stranaca i pripadaju lancu bića kojemu pripadaju i Atinjani. Podela bića prema nekom svojstvu osnova je uspostavljanja linearnih nizova klasa bića: puževa, skakavaca, ljudi. Takvi nizovi, misli Aristotel, ne sprečavaju mešanje svojstava jedne klase sa svojstvima druge klase: svoj-

stava puževa i ljudi, na primer. Važno je za utvrđivanje stanja identiteta do-
 kućiti da li se u takvom mešanju gubi svojstvo autohtonosti, koje je, kod Anti-
 satena, zanemarimo li načas ironiju njegovog iskaza, osnova ulančenja bića,
 identiteta. Ili se autohtonost menja zavisno od posebnih, spoljašnjih identi-
 teta, recimo, zato što puževi i skakavci nisu građani polisa kao Atinjani. Kako
 se, onda, promena svojstva jednog bića projektuje u njegov identitet, šta biva
 s njegovim identitetom? Koliko se on može izokretati? Vodi li gubitak auto-
 htonosti biće koje ju je izgubilo u zonu sumraka prirode? U toj zoni se razlike
 ne raspoznaju. Ne raspoznaju se jasno. To ne znači i da, nekako, ne ustraja-
 vaju, da se ne slute, da izvesnost ne ustrajava u neizvesnosti. Pretpostavlja
 se da se u toj zoni razlike između identiteta puževa i ljudi ne raspoznaju, iako
 nije moguće prevideti, uzmimo banalan primer, razliku između organa pu-
 ževa i organa ljudi i sličnost funkcija organa puževa i ljudi. Istina, ako Anti-
 stena tumačimo iz aristotelovske perspektive, još je moguće tvrditi da se i-
 dentitet puževa, skakavaca i ljudi nalazi negde drugde, u nečemu drugom no
 što je znak autohtonost, i da ga čini nešto drugo, nešto što je jedno te isto.
 Mogućno je i da prosta stvar, koju Antisten kazuje, ako je uistinu kazuje i u
 meri u kojoj je kazuje, ne podrazumeva da identitet puževa, skakavaca i ljudi
 ne čini odnos puževa, skakavca i ljudi, da identitet jedinki ovih vrsta pred-
 stavlja odnos sa njima samima. Nisu sva bića (ako je ijedno) naprosto živa i
 ništa drugo. No ne treba, niti je to moguće, prevideti figurativnost Antistenov-
 vog iskaza, te moguću složenost proste stvari koju ovaj iskaz raskriva. Figu-
 rativni smisao iskaza pokazuje da prosta stvar koju on predočava uopšte nije
 prosta. Nijedna figura ne kazuje samo jednu stranu, jednu realnost proste
 stvari, a da ne pokazuje i na ono što joj je nedostupno, što je skriveno. Razum-
 ljivo je onda što, s jedne strane, Antistenova ironija raskriva da Atinjani ne-
 maju identitet po kojem bi se razlikovali od domaćih puževa, po kojem bi se
 njihov identitet razlikovao od identiteta puževa Atinjana. Atinjani su jed-
 nako, na isti način, autohtoni kao puževi i skakavci rođeni u Atini, i, u neku
 ruku, autohtono egzistiraju kao ti puževi i skakavci. S druge strane, prema
 figurativnom smislu Antistenovog iskaza, autohtonost ne garantuje mesto ro-
 đenja, tlo. Garantuje je, eventualno, neka izdvojena okolnost postojanja. Au-
 tohtonost, u tom smislu, i ne postoji, sem kao okolnost. Ona je priča o okolno-
 sti. Ne može biti ni sredstvo ulančavanja vrsta, svojstvo po kojem bi se jedinke
 iste vrste mogle razlikovati. Autohtonost ne postoji ni kao autohtonost je-

dinke, ni kao autohtonost vrste. To pokazuje (ali i stavlja u pitanje) geografsko poreklo vina, autohtonost vina. (Time ću se baviti u poslednjem poglavlju ove knjige.) Ovu istinu identiteta, njenu realnost i istinitost, raskriva sfera figuracije govora. (Da li je i omogućuje? Da li je figuracija imanentna govoru? Da li govor uvek kazuje još nešto, drugo no što kaže?) Istinu identiteta kod Antsitena raskriva drugi smisao ironije, govor o identitetu u zoni sumraka prirode. Problem je u tome što se, tako se čini, sam identitet bića, čoveka, nalazi u zoni sumraka prirode i što se, da li već stoga, o identitetu uvek govori u zoni sumraka prirode, u zoni sumraka postojanja, zapravo, u zoni kopilanstva identiteta.

Traženje izlaza iz zone sumraka prirode i nestalnosti središta značenja u sferi figuracije ne samo što omogućuje, nego i zahteva, nameće realnost ideologizacije, imaginarizacije autohtonosti kao njenu jedinu realnost, i kao realnost identiteta. Ideologizacija (preuznačenje figurativnog značenja i prividni izlaz iz zone sumraka prirode), uprkos tome što faktički vodi jednoznačnosti i što, naoko paradoksalno, tako odgovornost lišava odgovornosti, jamči prednost i prava rođenih Atinjana u odnosu na doseljenike – i to kao nešto samorazumljivo. U Evropi koja se suočava s problemom autohtonosti (iako toga nije, ili ne želi da bude svesna; ne može ni da bude svesna u okviru sistema (evropskih) vrednosti u kojima istorijske Evrope i nema), ideologizacija, evropeizacija (integracija došljaka u evropsko društvo /u evropska društva/, u fantazmatsku tvorevinu multikulturalizma), uprkos proklamovanoj jednakosti, obezbeđuje prednost i prava Evropljana (nekih Evropljana; nikad ne svih, recimo, ne onih s istoka Evrope) u odnosu na imigrante. Njihovo stanje u Evropi otkriva realnost realnosti autohtonosti Evropljana, puževa i skakavaca rođenih u Evropi. Pokazuje li da su, i u toj situaciji, sve stvari, recimo sve, negdašnje i sadašnje evropske vrednosti, međusobno povezane? Tako bi, prema Nikoli Kuzanskom, trebalo da bude. Ili su neke stvari povezane preko odsustva veza između njih? Autohtonost Evropljana, koja, već i zato što uglavnom znači autohtonost Evropljana iz Zapadne Evrope, ili, čak, samo autohtonost Nemaca, Nemačke Evrope, ne može biti drugo do ideologema zone sumraka Evrope, i ne razlikuje se suštinski od autohtonosti evropskih puževa i skakavaca iz Zapadne Evrope. Mreže veza su formalno istovetne, kako god da se pletu. Sva autohtona evropska bića sastaju se, stapaju se, trebalo bi da se stapaju, u jednoj tački, u tački evropejstva, njegove suštine. U toj tački bi

trebalo da nestanu i imigranti kad prihvate evropske vrednosti, drukčije rečeno, kad usvoje, steknu evropski identitet. To se ne dešava. Problem nastaje zbog toga što suština evropejstva ne može postojati (nije je moguće odrediti), ako ne postoji strukturno jezgro evropejstva, ako ono nije drugo do fantazam o evropskim vrednostima. Ono što postoji je sistem kolonijalnih vrednosti Zapadne Evrope. Problem nastaje i ako sve stvari, ja ću reći, kao i Nikola Kuzanski, sva bića, konvergiraju jednoj tački. Time problem konvergencije postaje složeniji i, u isti mah, problem konvergencije malih i velikih razlika kultura, grupa, i specifično problem bića i identiteta bića, problem jedinke i mnoštva (etnijske, nacionalne, čovečanstva), najzad, problem suštine identiteta, u meri u kojoj zaista sva bića konvergiraju istoj tački, na primer, nadličnom jastvu, čije mesto i ne znaju. Moraju li tu tačku znati? Mogu li je znati? Doduše, možemo pitati: je li ona, kad je reč o bićima, čisto živo, čista imanencija živog, ili je uvek, i kao tačka čisto živog, tačka posebnih bića? A to mora biti. Šta bi bilo čisto živog ako nije čisto živo svakog posebnog bića? Osim toga, ako je ta tačka čisto živo, možemo i moramo pitati: zar onda čisto živo nije i čisti identitet, kojega je svaka jedinka kopile, kojega je i svaka identifikacija identiteta proizvod kompleksa kopileta, i zar, u tom slučaju, identitet, koji je kao čisti identitet i neka vrsta apsoluta, nije, u biti, različitost, uvek drugo u istom, uvek drugi identitet u jedinstvenom identitetu?

Ideologizacija autohtonosti određuje i garantuje vrstu odnosa koji čine identitet, i manipuliše ne samo mogućnošću nezavisnosti, jedinstvenosti identiteta jedinke, bića, konkretnog bića i konkretne realnosti bića, nego i ontološkim statusom identiteta jedinke, onim što ona jeste, te onim što jeste biće, što uopšte jeste. Po Lajbnicu ono što stvarno nije *jedno* biće, takođe nije ni biće. Iz te perspektive bi trebalo priznati i da je jedno biće – recimo, biće koje je ideološka tvorevina – ono što jeste, iako pouzdano ne znamo šta to jeste jedno biće? Valjalo bi priznati i da ne znamo šta jeste, iako znamo da jedno biće jeste, da jeste jedno biće, zahvaljujući tome što je biće. Ako tako stoji stvar s bićem, s puževima, skakavcima i ljudima, moram pitati: da li je Antisten u pravu u bilo kojem od slučajeva koje sam pomenuo pri dekonstrukciji njegovog iskaza? Svi ti slučajevi su izvedeni iz značenja njegovog iskaza, ali i s gledišta koje njegov iskaz neposredno ne pretpostavlja, no koji se u njemu nalaze. Pitanje je zbunjujuće, priznajem to. Kako bi i moglo biti drugačije? Zar bi trebalo da bude drukčije, s obzirom na to da je postavljeno iz perspektive koju u Evropi – suprotno onome čemu se Antisten izruguje – određuje,

problematizuje (politički i, prvenstveno, identitetski) status migranata, ideologema društva, distopija te ideologeme? Kako god bilo, pitanje koje sam postavio nije neopravdano, iako se može reći da je postavljeno u kontekstu koji mu izvorno ne pripada. Napatvoreni atinski puževi i skakavci, nisu Atinjani, mada su rođeni iz iste zemlje iz koje su rođeni i Atinjani, te nezavisno od toga što sa njima dele geografsko poreklo i barem jedno bitno svojstvo: autohtonost tla. Koliko god to bilo neobično, naoko, i suludo, ni Atinjanin, koji je po opšte prihvaćenim merilima Atinjanin (rođen u Atini, od oca i majke Atinjana), identičan sa sobom, već i zato što postoji, ne može se odreći srodnosti sa puževima i skakavcima koji mu jedu baštu, i koje on, eventualno, jede; ne može se odreći zone sumraka prirode u kojem se nalaze njegovi odnosi s puževima. Prema tome – ni kad su, sledstveno grčkom mitu o autohtonosti (ili Antistenovom viđenju autohtonosti, Antistenovoj parodiji autohtonosti, ili autohtonosti kao prostoj stvari), rođeni iz (iste) zemlje, što će reći, ni kad su napatvoreni na isti način kao puževi i skakavci – ljudi nemaju i ne mogu imati identitet koji imaju puževi i skakavci, ukoliko ne postoji identitet bića kao takvog, identitet onostranog bića i realnost te onostranosti, u kojoj i razlika identiteta mora biti nešto sasvim drugo od razlike identiteta koje jednom biću obezbeđuje tlo. Ne mogu, ni kao ljudi, imati isti identitet. Ne mogu imati isti identitet ni ako nemaju neku osobenost, na primer, osobenost polisa, Atinjana, makar ona bila samo pretpostavljena. Istina, besmisleno je očekivati da ljudi nužno znaju šta je to identitet. Dovoljno je pogledati načine na koje se identifikuju, odrednice prema kojima identifikuje svoje identitete. Za jedne je to jezik, za druge religija (kao kod Srba, Hrvata i muslimana; Srbin čim pređe u katolicizam, zaboravi da je Srbin i postaje Hrvat, dakako, revnostan Hrvat), za treće pripadnost grupi... No ljudi ne znaju da, nekako, usred lišenosti identiteta, koja im se neprekidno predočava kao manjak onoga što jesu, znaju svoj identitet. Ta lišenost im predočava da postoji biće kojega ona nije mera. (Dakako, to biće je Bog. Tako tvrdi teologija. Ali, šta ako je lišenost i mera Boga? Stvaraoca iz Knjige postanja, koji procenjuje, vrednuje svoje delo jeste mera. Ako je ovaj Stvaralac video da je dobro nešto što je stvorio, mogao je videti i da nije baš dobro sve što je stvorio. Bog nije mogao da ne bude i biće. Sledstvenoj navedenoj Lajbnicovoj tvrdnji, u osnovi, nije drugačije ni sa puževima, skakavcima i ljudima.)

Identitet je moguće shvatiti kao proizvod egzistencijalnih odrednica, okolnosti i, istovremeno, kao rezultat stalnosti jezgra postojanja, drugim rečima, identitet je mesto stalnog raskola u ličnosti. Reklo bi se da tako i mora biti shvaćen. On se i ispoljava kao neprekidni zev. Nesvesno ga tako shvata, istina, u onome što biće jeste u konkretnom životu. To shvatanje nije lišeno ontološkog osnova, paradoksalno, zato što je identitet ne-cao, i što ne prestaje da se integriše u sebi. Ova lišenost je važna za ono što bića jesu i što nisu, što ne znaju da jesu. Važna je za ideološki narativ identiteta. Ona je dokaz da bića ne mogu biti a da nemaju identitet u svetu, i da taj identitet ne bude identitet onostranosti identiteta. Onostranost identiteta je, kako god da je shvaćena (kao ontološka ili transcendentalna činjenica), pretpostavka onoga što bića postaju, što jesu i što jesu u svetu, ujedno i pretpostavka mogućnosti kulturnog i socijalnog identiteta, onog identiteta što, budući da je, u nekom vidu, uvek tu, i zbog čega jeste identitet, numerički identitet (identitet koji zbog toga što jeste kazuje da jeste to što jeste), kvalitativni identitet (identitet stupnja sličnosti koju jedno biće ima s drugim bićem), posebni identitet (identitet odlike na osnovu koje se jedno biće svrstava među druga, ista bića). Zahvaljujući ovakvom stanju identiteta, ljudi mogu znati, i znaju da ih s puževima i skakavcima ujedinjuje ne samo njihova sraslost s tlom, distopija identiteta, nego i poreklo živog, čista imanentnost živog kao ovostranost transcendentalne realnosti identiteta – zahvaljujući tome mogu znati da su nešto i da su nešto drugo. Doduše, u vreme eksperata, moći znanja, moglo bi se reći, jedinog stvarno živog mita u savremenom svetu, mita o znanju, ono malo što čovek zna čini da je jedan iskaz o identitetu istinit kad je istinito i ono čiji se identitet naznačuje. Pritom svako zna da identitet tla, jezika, zajednice, religijske pripadnosti ne moraju uvek biti presudan uslov ni postojanosti ni nepostojanosti identiteta.

OZNAČITELJSKI UREZ NA RABOŠU IDENTITETA

Je li identitet jednog bivstvjućeg ono što je ono u svetu i što je svet, identitet sveta, identitet njegovog ograničenog sveta, etnije, nacije? Tako bi se moglo reći. Tako se obično misli. Ali, i kad se načelno govori o identitetu,

govori se o identitetu jednog bivstvjućeg. Istovremeno, kad se govori o identitetu jedne jedinice, govori se i o identitetu jedne zajednice – o gledištu s kojega je on mišljen. Jasno je da, kad govorimo o identitetu jednog društvenog činioca, jednog bivstvjućeg, uvek govorimo iz perspektive teorije koja je već postavljena u njegovoj stvarnosti. Ali ta teorija je i ishodište moguće greške u razumevanju identiteta. Ključna greška svake teorije i svakog mišljenja identiteta sastoji se u tome što pokušaj pronalaženja i utvrđivanja stvarnog stanja identiteta predstavlja kao pronalaženje i utvrđivanje apsolutne realnosti identiteta, i to iz pretpostavljene mogućnosti čistih razgraničenja različitih identiteta i različitih mišljenja identiteta, te iz uverenja da je moguća de-subjektivacija teorije. Problem je u tome što to uverenje ne može da ne pretpostavlja i relativizam mišljenja, kojega bi ove teorije htele da se oslobode. Stvar je prosta, ne možemo govoriti o identitetu jednog bivstvjućeg a da ne govorimo iz okvira jedne teorije, jedne nauke, jednog iskustva sveta – rečju, iz manjka. U teoriji govori manjak. Svaki govor o identitetu podrazumeva konstruktivistički relativizam. Dakako, taj relativizam ne mora biti ni opažen ni mišljen. U zaklonu vere u nauku on se i ne primećuje, možda i zato što nije uvek jasno njegovo ishodište, uprkos tome što realnost realnosti koja se misli može biti lako raspoznatljiva. Jasno je, i vidljivo, da je svet uvek kretanje, da se menja. Nije toliko jasno i vidljivo da se manje menja no što nam se čini, što verujemo. Dakle, identitet (ono što on uistinu jeste, što jeste bivstvjuće sa svojom istorijom i onim što će biti) postojaniji je no što smo spremni da vidimo i priznamo. Identitet se nikad potpuno ne menja. Od neandertalaca nas razlikuje tehnologija, sistem kulture. Jedino je to izvesno. Koliko smo još neandertalci za kompjuterom ne znamo, ne možemo, ne želimo da znamo. Sigurno je da potpuna promenljivost identiteta nije moguća, ako je bivstvjuće jedno bivstvjuće. No, istina je, da nije tako lako uočljiva ni postojanost jednog bivstvjućeg, iako kod bića, kod neandertalaca i *homo sapiensa*, na primer, postoje iste forme. One su očigledne i kad se, naizgled, ne nalaze tamo gde bi trebalo da se nalaze, na svom mestu. Ne treba ni reći da te evidencije pokazuju na različitost bića (puževa, skakavac, ljudi), i da je ta različitost proizvod nevidljive različitosti identiteta. Nedostajanje, to je važno, onoga što je očigledno nameće i raskriva označitelj, jednako za neandertalce (pod uslovom da njihovo slikarstvo u pećinama možemo razumeti kao slikarstvo, a moramo) i za nas. Označitelj čini i da nedostajanje funkcioniše kao evidencija, iako bi trebalo očekivati da su stvari koje nedostaju svojstva bića, da je u njima, u

njihovom nedostajanju sadržano ono što je tim bićima najunutrašnjije i što se ne pokazuje na površini. Može li se samo na osnovu toga zaključiti da te evidencije čuvaju i skrivaju suštinu njihovog identiteta? Ili, možda, kao proizvod automatizma ponavljanja, čine osnove razlikovanja? Je li uopšte moguće na osnovu njih utvrditi šta je to identitet, i šta je identitet jednog bivstvujućeg? Evidencije su važne za postojanje i za mišljenje postojanja – i za svaku doksičku i umnu zabludu.

Evidencije mogu biti dokaz (tako se, često, i razumevaju) da se identitet i ne tiče znakova, da su označiteljske nedoumice identiteta i konstruktivistički relativizam teorije označiteljske nedoumice i konstruktivistički relativizam mišljenja, sveta, uprkos tome što su, suštinski, nedoumice i relativizam stvarnosti s kojom jezik nikad ne izlazi sasvim na kraj. One se u jeziku pojavljuju kao njegov manjak, one jesu nedoumice i manjak jezika. Označiteljske nedoumice i konstruktivistički relativizam su pretpostavljeni u onome u čemu se identitet ispoljava, u iskazu o identitetu, u onome što teži da se nametne kao logika identiteta. U Antistenovom iskazu: Atinjani nemaju prednost nad domaćim puževima i skakavcima označiteljska nedoumica, nedoumice označitelja Atina, ne stavljaju u pitanje identitet kao ono što se tiče same stvari, što je njena priroda. Videli smo i da taj iskaz identiteta, iskaz o identitetu, može biti istinit, uprkos tome što na različite načine pokazuje na autohtonost bića, na isto, što identitet jednog bivstvujućeg pokazuje na drukčije od sebe kao na uslov svoje jedinstvenosti. Puževi, skakavci i ljudi različite su forme postojanja, različite forme bića u svetu (u atinskom društvu) – različite su i forme identiteta. To bi trebalo da bude očito. To bi trebalo svako da zna. I nekako (makar kao Sokratov rob) svako to zna. Svejedno je što ne zna kako zna, što se, recimo, problem autohtonosti, uglavnom zbog nedostatnosti mišljenja, različito misli. Niko neće, bez obzira na moguće simboličke jednačine, na to što se značenje uspostavlja u simboličkom, poistovetiti puža i čoveka, niko neće ni misliti da su oni na isti način rođeni iz zemlje. No šta ako puževima, skakavcima, i ljudima, koji su rođeni iz iste zemlje, poreklo, tlo, kako bi trebalo razumeti prema grčkom mitu i grčkoj filosofiji, jamče isti, poseban identitet, ili barem nešto što je u njihovom identitetu identično, recimo, forma živog? Je li, onda, u tim formama različitog postojanja, identiteta, reč o formama istog, o formama istog u razlici? Očito nije. I opet se očevidnost pojavljuje kao sumnjiv dokaz! Opet nejasnoća uma, ili neprozirnost zone sumraka prirode, zašto ne, i zone sumraka mišljenja, stavljaju u pitanje pouzdanost

očevidnosti! Razlog tome je prost. Ako svet treba shvatiti kao kretanje, i identitet, makar onaj koji određuju društvo, kultura, moramo shvatiti kao kretanje. Dakle, identitet ne možemo shvatiti kao celo, ni samo kao identitet jednog bivstvujućeg. Ne možemo ga misliti ni kao potpuno poseban identitet, ako neki oblik celine identiteta nije pretpostavljen i mišljen u njegovoj posebnosti. Ne stoji drugačije stvar ni sa teorijama identiteta. Zbog toga, bez obzira na vidljive razlike među njima, nije moguće uspostaviti stroge granice, recimo, između psihoanalize identiteta i fenomenologije identiteta. U oba slučaja, i u svakom drugom slučaju, možemo tvrditi da je identitet necelovit, nepovezan sa samim sobom, i da svaka teorija nastoji da nadomesti tu nepovezanost, tu ontološku ne-celost. Svaka teorija popunjava prazninu u identitetu i tako otkriva dramu identiteta, zev u identitetu, dramu sveta koji nije povezan sa sobom, dramu punu buke i besa. Označiteljske nedoumice mogu biti, i jesu, važan sastojak intrige te drame. To ih i čini posebno zanimljivim i važnim za razumevanje identiteta.

Najpre valja videti šta je to označiteljska nedoumica, kako se i zašto ona pojavljuje, kako deluje, šta podrazumeva: nesporazum u jezičkoj stvarnosti, ili, s nesporazumom u jeziku (imenovanju), nesporazum u stvarnosti onoga što izriče, u stvarnosti objekta, sveta, subjekta. Identitet jednog bivstvujućeg, već i zato što upućuje na stvarnost koja je tu, uvek je i identitet drugog bivstvujućeg, i drugi identitet. Upućuje i na sve što je jednom postojalo – na raskol u tome što je postojalo i što postoji, na raskol u sebi samom. Svaka predstava identiteta kao takvog izvodi se iz predstave identiteta bivstvujućeg u svetu i nalazi se u predstavi identiteta jednog bivstvujućeg. Sve što se tiče identiteta uvećava buku i bes njegove kopiladi. Prirodu buke i besa kopiladi identiteta i ishodište te buke i besa, nedostajanje jedinstvenosti identiteta u njegovoj jedinstvenosti, pokušaću da pokažem u kratkoj analizi nastajanja jednog posebnog identiteta, identiteta lakanovca. To nastajanje ću rekonstruisati iz sledećeg odlomka Lakanovog Seminara Identifikacija:

„To o čemu je reč na rabošu, u urezanoj crti na njemu, jeste nešto što ne možemo a da ne vidimo da se tu pojavljuje nešto novo u odnosu na ono što se može nazvati imanentnost bilo kojeg suštinskog čina. Šta će to biće, koje je, možemo zamisliti, još lišeno ovog oblika repera, činiti, posle dosta kratkog i intuicijom ograničenog vremena, kako se, naprosto, ne bi osećalo obavezno prema prisutnosti koja se uvek lako obnavlja u kojoj mu ništa neće dopustiti da razabere ono što u realnosti postoji kao razlika. Uopšte nije dovoljno reći –

sasvim je to očigledno – da je ova razlika u doživljaju subjekta ista, kao što uopšte nije dovoljno reći: 'Ali, ipak, taj neko nije ja'. Laplanš nije različit naprosto zato što ima kosu onakvu a ja ovakvu, što su njegove oči posebnog oblika, što njegov osmeh nije potpuno isti kao moj.

Vi ćete reći: 'Laplanš je Laplanš a Lakan je Lakan.' U tome upravo i jeste ceo problem, pošto se upravo u analizi postavlja pitanje nije li Laplanš Lakanova misao i nije li Lakan biće Laplanša i obratno. U realnosti to pitanje nije dovoljno razrešeno. Označitelj odlučuje, on u realnost uvodi razliku kao takvu, i to upravo u meri u kojoj se ono što je u pitanju kvalitativno ne razlikuje.“ (Odlomak je uzet iz stenograma Lakanovog seminara Identifikacija.)

Iz ovog odlomka moguće je razabrati najavu, pojavu označitelja, označitelja Lakan (ključnog označitelja za lakanizam), i delovanje tog označitelja na stvaranje posebnog identiteta lakanovca, onog ko, da tako kažem, otelovljuje, dovršava Lakanovu misao. Označitelj Lakan određuje, to je najmanje što se može reći, mišljenje mnogih, ako ne i svih, lakanovaca, njihovu identitetsku situaciju, i njihov već uspostavljeni identitet. Posredno, ovaj označitelj usmerava i mišljenje Frojdove psihoanalize, najdugovečnijeg teorijskog mišljenja našeg vremena (traje neprekidno više od jednog veka), i ishodišta – što ne može niti slučajno – mnogobrojnih revizija psihoanalize, i revizija psihološkog identiteta ličnosti. Umesto novog označitelja psihoanalize, označitelj Lakan kao taj novi označitelj u slučaju koji mene zanima, najpre se ispoljavaju nedoumice (nedoumice označitelja) o tome šta je Frojd uistinu rekao, šta je mislio kad je rekao to što je rekao, šta nije mislio u tome što je rekao i što je sadržano u njegovom iskazu. I sam označitelj se ispoljava kao nedoumica. Zbog toga deluje i kad ne deluje, zbog toga njegovo delovanje nikad i nipošto nije jednoznačno. To stanje označitelja se odražava u identitetu bivstvujućeg, sigurno u njegovom posebnom identitetu. Prema odlomku iz Lakanovog seminara koji me ovde zanima, stanje označitelja Lakan se odražava u identitetu revnosnog učenika, lakanovca, Žana Laplanša, i to zato što identitet učenika (Laplanša) zavisi od označitelja Lakan, koji predstavlja subjekt za tog učenika. Zavisi i od označiteljske nedoumice, koja označitelju Lakan mora biti svojstvena, ako ni zbog čega drugog ono zato što, kako to Lakan kaže, označitelj postoji izvan svakog značenja – i što označitelj Lakan nastaje u nekoj vrsti javne autoanalize.

Iz velike grupe slušalaca (mnogi od njih će postati analitičari) njegovog seminara, Laka u jednom trenutku izdvaja, imenuje Žana Laplanša. To svakako ne čini slučajno. No i ako je u pitanju incident, važno je imati na umu to da mnogi, ako ne i svi, slušaoci Lakanovog Seminara učestvuju u rađanju novog označitelja psihoanalize, označitelja Lakan. I, kako se čini, svi, u početku, verno, vernički, iako, sigurno, s različitih razloga očekuju pojavu tog označitelja. Da li s isto tolikom sigurnošću možemo reći da ga svi vernički očekuju i zato što, tako kaže Lakan, označitelj može nedostajati na svom mestu, što je slušaocima njegovog Seminara označitelj nedostajao na svom mestu, i to označitelj koji presudno određuje poseban identitet slušalaca Lakanovog Seminara, budućih analitičara – to ne treba izgubiti iz vida. Moglo bi se reći da zbog toga svi oni postaju Lakanova misao, ono što je Lakan hteo da postanu – i što može biti različito shvaćeno. Nedoumice označitelja Lakan, činjenica da označitelj Lakan može nedostajati na svom mestu, iskušavaju vernost slušalaca njegovog Seminara i kopilanski identitet koji ta vernost podrazumeva. Laplanš je i za to dobar primer. Već to što ga, na neki način, izdvaja iz grupe stalnih posetilaca svoga Seminara i svojih analizanada, i što ga pominje u okviru seanse /Lakanov Seminar se može smatrati nekom vrstom javne autoanalize/ pokazuje na gradnju scenarija označitelja Lakan, na nedoumice koje ta gradnja odražava i čuva u samom označitelju kao njegovu neodređenost. Istina, izdvajanje Laplanša, može biti, i jeste, simptom iskušenja kroz koje prolaze nedoumice označitelja Lakan, posredno, i nedoumice svakog novog označitelja, i nedoumice označiteljske logike. Za dramu scenarija nastajanja označitelja Lakan važno je imati na umu da Žan Laplanš nije bio samo revnosni posetilac Lakanovog seminara, nago i da je bio kod njega na analizi. A to znači da je on, naizgled, suprotno onome što psihoanaliza tvrdi i što uspeva (ona oslobađa ličnost), u neku ruku, i Lakanova tvorevina. Otuda i paradoks Laplanšovog lakanizma. On je na Lakanov Seminar doveo grupu studenata filosofije, koji će, neki od njih, nešto kasnije, zajedno sa njim, kao veliki vernici lakanizma, radikalno drugačijeg mišljenja, kao tvorevine označitelja Lakan, biti i prvi renegati otkrivenog/stvorenog identiteta, prvi pobunjenici protiv Lakana, ne nužno, ne sasvim, i protiv njegovog mišljenja, protiv označitelja Lakan, protiv sebe kao Lakanovih tvorevina. Otisak ovog označitelja u njihovom identitetu se nije mogao tako lako obrisati. Tragove brisanja, sigurno je, nije bilo moguće obrisati.

Problem identiteta u Lakanovom Seminaru o identifikaciji nije izrično pomenut. Naravno, nije pomenut ni u odlomku iz kojeg pokušavam da protumačim delovanje označiteljskih nedoumica. To ne znači da ono što identitet jeste, problem identiteta nije i osnova smisla svake identifikacije, u ovom primeru, prvenstveno, kao nesvesno, (nesvesni) scenario označiteljske nedoumice o stvari koju određuje, uspostavlja, ali i kao scenario nedoumice samog označitelja. Dakle, problem identiteta je pretpostavljen i u ovom Lakanovom Seminaru. Nije ga, s više razloga, bilo moguće izbeći. Problem identifikacije, kako god da je u psihoanalizi mišljen, nužno podrazumeva neko, uglavnom neraskriveno, znanje identiteta. Podrazumeva problem raskrivanja i mišljenja identiteta, onoga što se ne imenuje, njegovog pojavljivanja i nestajanja u tami stvarnosti sveta, u psihoanalitičkom otkrivenju. Problem identiteta je pretpostavljen i u problemu onoga jesam, subjekta. Psihoanaliza ga nije mogla zaobići. Nije ga zaobišla ni u svojoj strukturalističkoj fazi. (Kod Lakana je subjekt ekscentriran. Treba li odatle zaključiti da je ekscentriran i identitet, da se ni on, kao ni subjekt, ne nalazi tamo gde Ja misli da se nalazi, gde ono što predstavlja identitet misli da se nalazi? Kako god bilo, identitet uvek, nekako, jeste.) Važno je otkriti kako je problem identiteta pretpostavljen. Razumevanje inscenacije označiteljskih nedoumica bi to trebalo da raskrije. Naime, ova inscenacija pokazuje da je problem identiteta, istovremeno, i problem uspostavljanja scenarija označitelja, nastajanja označitelja kao nastajanja označiteljskog para, ispoljavanja označiteljske nedoumice o onome što jeste, što se pojavljuje u svetu, što se urezuje u raboš bića, bivstvujućeg, njegovog identiteta, što se prepoznaje u urezu, crti, otisku označitelja na tom rabošu, kao nečemu novom „u odnosu na imanentnost bilo kojeg suštinskog čina“. Lakan, izgleda, razgraničava dva različita (negdašnje i novo) teorijska ishodišta mišljenja identiteta. U stvari, ni to ne čini izrično. To je razlog više (sam Lakan ga ne bi propustio) što tu ideju valja dovesti do kraja. Oba ishodišta funkcionišu, s jedne strane, kao simptom identiteta, s druge strane, kao efekat označiteljske nedoumice, onog procesa u kojem se ispoljava, uspostavlja identitet. Pritom je novo teorijsko ishodište, ishodište Lakanove psihoanalize (njegovog povratka Frojdu, izvoru /psihoanalitičkog/ mišljenja). Ono je ovde predstavljeno kao urez u raboš bivstvujućeg (Laplanša; Lakanovog analizanda, ali i analizanda i analitičara javne psihoanalize, paradoksalno, i javne Lakanove autoanalize) i kao nešto novo u odnosu na negdašnje teorijsko ishodište u čijem se opsegu nalazi pojam imanentnosti. (U pitanju je filozofsko mišljenje,

koje Lakan uvek problematizuje. Problematizuje ga i psihoanaliza. Moglo bi se reći da ga problematizuje psihoanaliza identiteta, istina, posredno. Identitet ona pretpostavlja (rekao bih, kao kantovski pojam), više nego što ga uspostavlja. Psihoanaliza raskriva šta identitet postaje u procesu identifikacija. I tada, mahom, otkriva drugost identiteta.)

Biće koje se pojavljuje (ali i teorijsko ishodište koje objavljuje to pojavljivanje bića, identiteta, Laplanšovog identiteta), i koje posreduje neki označitelj, mi možemo samo zamisliti, veli Lakan, i to kao biće koje je lišeno repera u svetu. I takvo, ono može biti pojmljeno samo u svetu. Ne bi trebalo da bude drugačije ni sa identitetom koji posreduje označitelj Lakan, sa identitetom lakanovaca. No to ne može biti sasvim tačno, između ostalog i zato što bi značilo da Lakan prihvata imanentnu suštinu kao osnovnu dimenziju svoga mišljenja, da on, usvaja filosofiju, koju psihoanaliza, njegova teorijska psihoanaliza, Lakanova antifilosofija, stavlja u pitanje. (Reperi u svetu, i onoga što možemo samo zamisliti, uvek postoje: kao urez u raboš sveta, u povesni trenutak sveta, u raboš bivstvujućeg u svetu, u stvarnost prisutnosti bivstvujućeg u sebi kao prisutnosti u svetu. Laplanš je bio kod Lakana na analizi, pored ostalog, dopustiću sebi da nagađam, zbog problema prisutnosti u sebi, u svetu, zbog krize identiteta – i krize identiteta u teoriji imanentnosti suštine – zato što su ga simptomi postojanja–nepostojanja u sebi, u svetu uputili Lakanu.) Ipak, zbog uloge, stanja označitelja u analizi i teoriji, jednako i zbog stanja teorije (Lakanove psihoanalize), ne vidi se da biće pripada svetu, prisutnosti, koja se, veli Lakan, „uvek lako obnavlja u kojoj mu [biću, R. K.] ništa neće dopustiti da razabere ono što u realnosti postoji kao razlika. Uopšte nije dovoljno reći – sasvim je to očigledno – da je ova razlika u doživljaju subjekta ista, kao što uopšte nije dovoljno reći: 'Ali, ipak, taj neko nije ja.'“ Ništa se, u zoni sumraka bića, jasno ne vidi. Na tu nedovoljnost, na ne-celost prisutnosti (na neprisutnost prisutnosti) pripadanja, očevdnosti, pokazuje, ako nije i njihov uzrok, i nedovršenost statusa označitelja, nepostojanost značenja na koje on upućuje. Nedovršenost statusa označitelja, trebalo bi zaključiti, pokazuje i na stalnu nesigurnost označiteljnosti označitelja. U svakom slučaju, označiteljske nedoumice narušavaju očevdnost očevdnosti, imanentnost suštine, i kad se čine da su one jedino moguće. Tako i potvrđuju kopilanstvo gradnje identiteta u svetu – i psihoanalitičko otkriće kopilanstva identiteta. Ni u toj situaciji se ne može reći da je razlika između onoga što jeste i onoga što se pojavljuje ka ono što jeste, očigledna, i odviše očigledna, da se ona u realnosti

raspoznaje, niti „da je ova razlika u doživljaju subjekta ista, kao što uopšte nije dovoljno reći: 'Ali, ipak, taj neko nije ja'.“ Identitet se, sem kao izneveravanje, ne pokazuje u spoljašnjosti, ni u Ja, s kojim ga psihologija izjednačuje. Sa Ja ga izjednačuje i filozofija kad ga misli kao sopstvo jedinke, ili kao samu jedinku. Pojavljuje se kao Ja i kad se misli kao mnoštvo. Kako god da s tim stoji stvar, razliku između onoga što jeste (identitet) i onoga što se pokazuje (kao identitet) mora da utvrdi i pokaže nešto iznutra, sam identitet, potvrda onoga jesam (po svemu sudeći nemoguća onako kako je to Dekart rekao).

Lakan se nikad nije potpuno udaljio od Dekartove zavodljive tvrdnje: „Mislim, dakle, jesam“, bez obzira na to što je uvek bio spreman da tu tvrdnju potpuno preokrene. To je i činio. Zahtevala je to od njega psihoanaliza subjekta. Razliku uspostavlja označitelj identiteta, koji u odlomku iz Lakanovog Seminara, kojim se ovde bavim, još nije konstituisan. Ceo Seminar o identifikaciji je jedna faza konstituisanja označitelja Lakan. I to nije slučajno. Nije tome razlog ni fragmentarnost, psihotička struktura Lakanovog mišljenja, ni to što se problem identifikacije nalazi u središtu ovog Seminara. Novi označitelj, u ovom slučaju označitelj Lakan, ne nastaje kao veliki prasak, a prestaje da, kao novi označitelj, deluje onda kad bude konstruisan. Razlika između njegovog nastajanja i njegovog postojanja odražava se u odrednicama identiteta, to jeste u identitetu koji funkcioniše kao onaj označitelj koji predstavlja subjekt za drugog označitelja. Zbog toga, ali ne samo zbog toga, Lakan veli: „Laplanš nije naprosto različit zato što ima kosu onakvu a ja ovakvu, što su njegove oči posebnog oblika, što njegov osmeh nije potpuno isti kao moj.“ Laplanš je različit, sada je jasno, zbog nečega drugog, zbog označitelja (označitelja Lakan) koji ga uspostavlja, koji mu raskriva njegov identitet, i u njemu razliku između imanentnosti i biti, između biti Lakanova misao i nepristajanja na pripadanje lakanizmu, u stvarnosti, nepristajanja na pripadanje lakanovskim zelotima, njihovom mističkom bratstvu. Različitim ga čini ono što je postao, što je od njega napravio označitelj Lakan kao subjekt, i što, prema osnovnom cilju psihoanalize, on treba da postane, što strukturiraju analiza kod Lakana i njegov Seminar, različitim ga čini identitet, koji se, kao vid subjektivacije, otkriva u analizi, u kopilanskoj stvarnosti onoga što bi identitet trebalo da bude, što i jeste.

Tragovi označitelja Lakan, neki oblik odanosti lakanizmu, prepoznaju se i u onim radovima pobunjenika protiv Lakana (Laplanš je među njima, među prvima koji su pokušali da se slobode moći označitelja Lakan), koji su

nastali nakon njihovog raskida s lakanizmom, posle pobune protiv atmosfere mističkog bratstva, koja je obavijala lakanovce, njihovu institucionalizovanu povezanost, i njihovu odanost Lakanu kao ideji i nepogrešivom vođi bratstva, protiv ustanovljenja mističkog mentaliteta bratstva. (S obzirom na to da identifikacija znači prepoznavanje nekoga ili nečega – identiteta – i poistovećivanje sa nekim ili nečim – se nekim identitetom – teško da je u pitanju puki slučaj to što su se i Lakan i lakanovci interesovali za misticizam.) U mističkom bratstvu, u mističnosti svake zajednice, svake grupe, umesto identiteta jedinke formira se identitet mnoštva, fiktivni identitet, kao jedinstveni identitet. Svaki od tih identiteta (a svi, u nekom vidu, opstaju i u takvim zajednicama) zavisi od označitelja. Identitet lakanovaca zavisi od delovanja označitelja Lakan. Izvesno je da lakanovci pokazuju označiteljsku nedoumicu i u teorijskom mišljenju, uprkos tome što lakanizam, eventualno, i kao mentalitet, može biti, i jeste sintetizovan u obliku premisa mišljenja teorijske psihoanalize. Osnovnu premisu lakanizma formulisao je sam Lakan: „Na vama je, ako hoćete, da budete lakanovci. Ja sam frojdovac.“ Prema toj premisi teorije lakanizma, teorijske psihoanalize, kojoj je Lakan poučavao svoje učenike, i koju im je nametnuo, formulisana je drama buke i besa identiteta Laplanša, naime, identiteta koji uspostavlja označitelj Lakan. Lakanova premissa, između ostalog kaže: Na vama je da budete supstituti, kopilad identiteta, štaviše, da budete bez identiteta, da mislite, i ostanete u praznini, koju ne možete prepoznati kao prazninu. Zbog toga, obavezan sam da to učinim, moram pitati: jesam li i ja efekat označitelja Lakan? Je li ova rasprava o identitetu efekat nedoumice označitelja Lakan? Je li ona neka vrsta nesvesnog scenarija označiteljske nedoumice i, mogu li reći, misticizma označitelja (označitelja Lakan), mističkog sjedinjenja u označitelju? Dramu buke i besa identiteta najavljuje njegova očevidnost. Ona, misli Lakan, nije dovoljna, nije dovoljno sigurna za utvrđivanje razlike između njega i Laplanša, dvoje bivstvujućih, dva identiteta. Tu dramu najavljuju protivstavljenost kontinuiteta i, moguće, promene identiteta. Ovu protivstavljenost podrazumevaju svaka identifikacija, svaka individuacija, svaki razvoj.

Površina pokazuje da ispod nje, negde, postoji dubina, da je površina punoće bića. I dubina i punoća pokušavaju da se pojave na površini. Reklo bi se, traže da budu priznate. Površina pokazuje da spoljašnja razlika i nije razlika, da ona ne pokazuje na suštinu identiteta, da je zbog toga ona, površina, i značajna za suštinu. Naime, spoljašnji identitet, koji ova razlika pokazuje, i

nije identitet onako kako ga shvata psihologija. Laplanš nije različit od Lakana zbog različite boje kose ili očiju, nego zato što ga određuje nešto drugo, i to nešto što se tiče i Lakana – nastajanje i delovanje označitelja Lakan, u odnosu na koji je Laplanš označitelj dva (S_2) iz para označitelj jedan – označitelj dva (S_1 – S_2). Laplanš je onaj označitelj koji zna šta zna, šta znači, zašto označitelj jedan jeste označitelj jedan, zašto je Lakan označitelj Lakan, iako još ne zna identitet koji se formira u mističkom bratstvu lakanovaca, koji bi trebalo da bude, koji jeste i njegov identitet. Ne zna Laplanš i da se, kao označitelj dva, uprkos potrebi za pripadanjem, činjenici da čini par s označiteljem jedan (S_1), opire nestajanju u mističkom doživljaju označitelja Lakan. Ni Lakan, 1961. godine (tada drži Seminar Identifikacija), to ne zna. I u jednom i u drugom slučaju identitet je u nastajanju. Oformljuje se, što znači da Lakan još nije postao označitelj Lakan, da Laplanš još nije postao Laplanš, onaj označitelj koji zna šta zna označitelj Lakan. Označitelj Lakan i ne mora biti konstituisan da bi Laplanš mogao postati označitelj dva. Konstituisaće se tokom seansi na Seminaru, s vremenom u kojem verni posetioci njegovog Seminara postaju vernici, ne označitelja Lakan, nego ideala, idola Lakan, tokom kojeg će postati puki efekti označitelja Lakan, lakanovci koji se bore za pravo na verodostojno, na jedino ispravno tumačenje i razumevanje Lakana, za Lakanovo nasleđe, za ulogu sina, koja, međutim, može biti pogubna. Pokazuje to jedna anegdota iz Lakanove prakse. Beleži je Žan Aluš: „Vaš seminar neposredno ranjava sinove prosvećenosti što smo svi mi“. Lakanov odgovor ovom analizandu je jasan i surov: „Sigurno, žalosno je saznati kako zaista stoji stvar s psihoanalizom“. Žalosno je saznati da će psihoanaliza, rana koju ona zadaje, biti diploma sinova prosvećenosti, svih sinova. U toj situaciji se lakanovci – neki od njih, sinovi prosvećenosti sigurno – bore za pravo na identitet lakanovca, za pravo na nemogući identitet. U suštini, bore se za pravo Antistenovog puža na autohtonost kao autohtonost Atinjana. (Lakanovci su rođeni iz Lakanove /svoje/ javne autoanalize, drukčije rečeno, autohtoni su proizvod lakanovske analize kao što su Antistenovi puževi, proizvod atinskog tla, autohtoni Atinjani.) Tokom nastajanja označitelja Lakan budi se, pokreće se drama identiteta i drama borbe za pravo na verodostojno tumačenje i razumevanje Lakana i za pravo na drugačije mišljenje, na mišljenje protiv Lakana.

Nedoumice označitelja (označitelja Lakan) ne prestaju s ulančavanjem. Označitelj se i pojavljuje u paru (S_1 – S_2). Tako je moguć. Razlog tome je prost:

označitelj ne može sebe da označi. Da bi sebe označio morao bi da se razlikuje od sebe samog, veli Lakan. Novi označitelj, dakle, ima problem Boga. On, kao ni, po Plotinu, Jedno, nije ništa u odnosu na sebe. Razumljivo je onda što je nejasan i identitet koji označiteljska nedoumica uspostavlja, ako nije u pitanju identitet koji nastaje iz proste identifikacije s drugim, ako svaki delimični, posebni identitet nije, na neki način, i potpuni identitet. A to, naprosto, nije moguće, ukoliko novi označitelj nije sve u svemu, i ništa u ničemu, kao Bog po Dionisiju Aeropagiti. Sada bi, već, trebalo da bude jasno: nijedno psihosocijalno određenje identiteta ne može biti ni potpuno ni pouzdano. To ne znači da označiteljske nedoumice određivanja identiteta i u tom slučaju ne mogu poslužiti kao operativni model za utvrđivanje stanja identiteta. Pozitivnoj nauci takvi modeli su neophodni. Ona, na sličan način, formalizuje i modele koje sama stvara. Problem je u tome što ti modeli pokazuju da se ne moramo složiti s tvrdnjama pozitivne nauke, na primer, s tvrdnjom Gordona Olporta da identitet čini sedam suštinskih elemenata: telesno osećanje, osećanje identiteta Ja u vremenu, društvene procene lične vrednosti, posedovanja, sopstva, moći rasuđivanja i intencionalnosti bića. Dakako, nijedan identitet nije moguć bez ovih, ovakvih elemenata, i nijedan ih nema u punoj meri, i u svakoj životnoj situaciji. Identitet se i ne oslanja na princip punoće. Uvek se pokazuje njegovo odstupanje od sebe samog, od moguće norme identičnosti identiteta. I to se odstupanje pokazuje ili kao ontološki manjak, ili kao patologija identiteta. Pretpostavimo da norma identiteta postoji, da Olportova definicija identiteta predstavlja tu normu. U tom slučaju, moramo zaključiti da označiteljska nedoumica uopšte ne uspostavlja identitet, ukoliko, istovremeno, ne uspostavlja i razliku koja je tom identitetu svojstvena, ukoliko ne uspostavlja i manjak u njemu, recimo, nedostajanje nekog od Olportovih suštinskih elemenata identiteta. Tako bi moralo biti, pod uslovom da, uistinu, ne postoje u prirodi, kako tvrdi Lajbnic, dva potpuno identična bića, dva bića kod kojih nije moguće naći neku unutrašnju razliku. To mora važiti i za spoljašnju razliku. I nju je uvek moguće naći. Reklo bi se da je to svojstveno načelu razlikovanja. Je li Lakan imao to u vidu (budući da je znao da potpuna identifikacija nije moguća, da jezgro identiteta, razlike, ustrajava u svakoj promeni – zato su promene i moguće i nužne – da je jezgro identiteta moguće), kad, u odlomku Seminara Identifikacija kojim se ovde bavim, kaže: „Vi ćete reći: 'Laplanš je Laplanš a Lakan je Lakan.'“ To je očigledno. No ništa ne može opravdati ovaj odgovor očevidnosti na označiteljske nedoumice. „U tome upravo i jeste ceo

problem“, veli Lakan, „pošto se upravo u analizi postavlja pitanje nije li Laplanš Lakanova misao i nije li Lakan biće Laplanša, i obratno.“ Postavlja se pitanje: nije li Laplanš efekat označitelja Lakan, i nije li označitelj Lakan onaj označitelj po kojem je označitelj i označitelj Laplanš, označitelj dva, i svaki drugi označitelj, koji se pojavljuje u Lakanovoj javnoj autoanalizi, koji ona, ako i ne stvara, na neki način, omogućuje? Tada se mora postaviti i pitanje: nije li identitet iluzija, i to uprkos označiteljskom determinizmu, uprkos tome što identitet nekako jeste? Lakan, naravno, zna da u psihoanalizi pitanje identifikacije nije rešeno (nije rešeno ni pitanje odnosa identiteta s drugim), da označitelj preseca čvor nastajanja označitelja, ako ne sasvim proizvoljno, ono u velikoj meri nezavisno od onoga kako stvar stoji sa samom stvari, s realnim. Označitelj u stvarnost unosi razliku kao takvu. Unosi onu razliku koja već postoji. Lakan dodaje da označitelj unosi ovu razliku u meri u kojoj ono o čemu je reč nije kvalitativno različito. Drugim rečima, moć simboličkog, kao moć simboličkog u vremenu, kod označitelja je ograničena, iako označitelj, kao i bivstvujuće, čim jeste, jeste u simboličkom – jeste simboličko. Povrh toga, izgleda da moć simboličkog ograničava nešto što se, makar delimično, nalazi izvan samog simboličkog, što nije ni sve u svemu ni ništa u ničemu: vreme, društvo, sistem kulture, itd. Za razumevanje identiteta u svetu to je posebno važno. To je važno za bilo kakvo razumevanje identiteta.

LUDILO DETERITORIJALIZACIJE IDENTITETA

Označiteljska nedoumica se ispoljava u strukturaciji posebnih identiteta kao nedoumica, nedovršenost unutrašnje teritorijalizacije bića, identiteta. Nedoumica teritorijalizacije identiteta pojavljuje se u svakom obliku teritorijalizacije, i u fizičkom zaposedanju tla kao, nekoj vrsti, nalaženja sebe, ponovnog rađanja. Pretpostavljena je ta teritorijalizacija i u deteritorijalizaciji i reteritorijalizaciji bivstvujućeg, njegovog identiteta. Označiteljska nedoumica je, bez obzira na to o kojem je označitelju reč, i bez obzira na status referentnosti označitelja, i nedoumica teritorijalizacije identiteta, uznačenja i prepoznavanja (metafore) tla iz kojega smo rođeni, ili zemlje, kuće u kojoj ćemo se fantazmatski roditi. U teritorijalnosti identiteta, zato što je čine zaposedanje zemlje i priča o posedovanju zemlje, teritorijalizuje se ne-celost identiteta. (To, dakako, shematski važi za sve verzije priča teritorijalizacije,

za priču o zauzimanju zemlje, onom zauzimanju o kojem govori Karl Šmit, za mitsku priču vesterna o osvajanju, zaposedanju „slobodne zemlje“, za svaku identifikaciju sa zemljom. Kod našeg naroda su, prema natpisima na nadgrobnim spomenicima, identitet tla i identitet njenog formalnog vlasnika izjednačeni: „Ovdije leži... na svojoj zemlji plemenitoj... tko bi to potrl da je proklet otcem i sinom i svetim duhom.“ Ovde, pod ovim označiteljem, leži sam identitet, ono što se može biti. Tko bi to potrl... Nadgrobni spomenici /označitelji/ na kojima se nalaze ovakvi natpisi, navodno, su bili međaši poseda. Tako tvrde prvi tumači označiteljske nedoumice koja je ispisna na njima, koju oni otelovljuju. Ja bih rekao da su ti spomenici/označitelji bili označiteljski međaši identifikacije identiteta. Uostalom, i kao međaši poseda, oni su bili, prvenstveno, označiteljski međaši identiteta, granice između kojih je bivstvujuće moglo biti bivstvujuće. Nije, stoga, slučajno ovakva, gotovo apsolutna, identifikacija s tлом u Bosni – čak i ako je proistekla iz istorijskih uslova, kako misli Andrić – bila, takođe po Andriću, „glavna pokretačka opruga“ islamizacije, koja je, paradoksalno, menjajući, izdajući jedan poseban identitet (onaj koji uspostavlja religija), trebalo da očuva jedinstveni, apsolutni identitet. U svim ovim i ovakvim slučajevima je u pitanju iskonska priča o osvajanju /osvojenog/ tla na koje bivstvujuće, prema formuli u toj priči, pada temenom, kojemu ono pripada, koje je rođenjem osvojilo i potvrdilo kao svoje, i koje mu pripada rođenjem.)

Označiteljske nedoumice identiteta se ispoljavaju u teritorijalnosti identiteta, istovremeno, kao jezičke nedoumice i kao nedoumice stvarnosti tla. Zbrka referentnosti jezika, značenja stvarnog i simboličkog osvajanja tla, i samog identiteta, uvećava tu nedoumicu. Uvećava je i zbrka između ontološke i deontološke stvarnosti tih nedoumica. Teritorijalizacija, teritorijalizacija identiteta, ne bi ni bila moguća kad ne bi bila teritorijalizacija bića i njegovog odnosa prema tlu (teritorijalizacija zemlje, nomosa /mere/ zemlje; nomosa tla identiteta, nomosa identiteta), kojemu ono pripada, koje osvaja (i koje ga prihvata), kad ne bi bila teritorijalizacije istog i razlike, ontološke utemeljenosti bivstvujućeg u sebi (u svojoj posebnosti) i u drugom (za koga jeste bivstvujuće), u različitom od njega samog. Razumljivo je, stoga, što su princip teritorijalizacije (i princip merenja tla, utemeljenja identiteta u tlu) i napetost u tom principu, uvek podrazumevani u ontološkom mišljenju identiteta, i mišljenju uopšte, u deontologiji teritorije kao deontologiji bivstvujućeg, zato što se identitet kao takav ne može misliti. Misli se etnički, nacionalni, društveni,

kulturni identitet... i to kao objektivni, često, i kao jedini identitet. Pritom nije jasno kako bi i zašto bi, na primer, nacionalni identitet bio objektivniji od identiteta koji proizvodi identifikacija sa nekim, nečim, ili posebna situacija, recimo, kupovina cipela. Svaki identitet se, kako god da se misli, misli i kao teritorijalni identitet. Bivstvujeće je uvek odnekud, negde, u nečemu, makar to bila imaginarna kula od slonovače. Mišljenje identiteta to zna da zaboravi. Zna da zaboravi i ono što ga iskušava kao mišljenje. Zaboravlja li, tako, i samu prirodu identiteta? Moglo bi se reći da se koncepcija prirodne teritorijalnosti identiteta po tome ne razlikuje od bilo koje druge koncepcije identiteta: plemenske, nove koncepcije identiteta, modernog projekta identiteta. Identitet se, s nekih razloga, uvek zaboravlja, potiskuje. To ne znači da umesto kopiladi identiteta postajemo nužno i isključivo kopilad koncepcije identiteta. Svaki takav obrt podrazumeva nepromenljivo jezgro identiteta. (U različitim koncepcijama to jezgro je različito shvaćeno. Ozloglašena plemenska koncepcija identiteta je, tvrdi se, zatvorena za sve promene, za svako drugo. U suštini, ona nije zatvorenija od koncepcije univerzalnog identiteta. Jeste drugačije zatvorena. Ima drugačiji odnos prema vremenu. Drugačije razumeva vreme.) Svaki identitet koji podrazumeva jezgro – a svaki ga podrazumeva – zapravo, podrazumeva virtuelni, utopijski, ideološki identitet. U novoj koncepciji identiteta, u projektu univerzalnog identiteta, to je posebno vidljivo. Vidljivo je i zašto je to tako.

Ključni problem nove koncepcije identiteta i, naročito, projekta univerzalnog, globalističkog identiteta, sastoji se u tome što se u njima ne misle ni jedinstveni identitet, ni teritorijalnost identiteta, uprkos tome što je teritorijalna identifikacija identiteta uvek pretpostavljena (pretpostavljena je u svakoj novoj koncepciji identiteta), što i posebni identitet predujmljuje teritorijalnost i preko nje svoju zaboravljenu, zaturenu jedinstvenost. Identitet Arapa Francuza, Arapa koji su Francuzi i Francuza koji su Arapi – i koji nisu ni Arapi ni Francuzi – proizvod je projekta univerzalnog, nadličnog identiteta koji nije, niti može biti, teritorijalizovan, nije srastao s tлом, s jedinstvenim, ličnim identitetom. Uprkos tome, ovaj identitet je teritorijalizovan; oslanja se na teritorijalnost kao takvu. Projekt univerzalnog identiteta pretpostavlja ideju neosvojene zemlje, nemoguće teritorijalizacije identiteta. Ta bi ideja mogla da jamči mogućnost neteritorijalizovanog identiteta, što znači, identiteta bez identiteta, identiteta koji to nije. Identitet bez identiteta, i to kao proizvod jednog oblika projekta, na primer, hrvatskog projekta univerzalnog

identiteta, imali su Srbi u Hrvatskoj krajem XIX veka. Očividno je to iz jednog stava hrvatskog historičara Vjekoslava Klaića. Njegovo mišljenje nije u samljeno. Vasilije Đ. Krestić kaže da ono sublimira politiku prema Srbima u Hrvatskoj. Sigurno sublimira politiku prema identitetu Srba i Hrvata. Klaić veli „da je pravo nacionalno ime za narod od Istre do Balkana ime Hrvati, a plemensko Srbi, t. j. Srbi su *species* hrvatskog *genusa*.“ Klaić, u skladu sa hrvatskim projektom hrvatskog kao univerzalnog identiteta, zaključuje: „Svaki Srbin je Hrvat, ali Hrvat nije Srbin“. Dakle, krajnji zaključak je: nije dan Srbin nije Srbin, ili nijedan Srbin nije Srbin ako nije Hrvat, ako ne pripada hrvatskom *genusu*, tačnije, ako njegov identitet nije mišljen s hrvatskog stanovišta. To je obrazac po kojem se u Hrvatskoj i danas misli nacionalni identitet i po kojem svaki Srbin koji ne pripada hrvatskom *genusu* stavlja u pitanje (univerzalni) hrvatski identitet. Da ovde imamo posla s verzijom projekta univerzalnog identiteta, potvrđuje i drugospoko mišljenje. Za njega, takođe, kao da pretpostavlja hrvatsko stanovište, nijedan Srbin nije Srbin ako nije proizvod (evropskog ili, čak, hrvatskog) projekta univerzalnog identiteta.

Problem svake koncepcije univerzalnog identiteta je u tome što ne može izaći na kraj s pripadnošću, što ne može rešiti problem pripadanja prostom zamenom, recimo, pripadanja Srba srpskoj kulturi, teritoriji predaka s pripadanjem političkim Hrvatima, hrvatskoj kulturi, zemlji koju, i sledstveno projektu hrvatskog univerzalnog identiteta, uvek iznova treba osvajati i posvajati. Još manje, nova koncepcija identiteta, koncepcija univerzalnog projekta (ovaj projekt bi trebalo da omogući izbegavanje liberalne igre tolerisanja Drugog) mogu izaći na kraj s problemom posedovanja zemlje, pripadanja tlu. Izbegavanje liberalne igre tolerisanja Drugog, međutim, ne može razgraničiti stvarnu i virtuelnu pripadnost, stvarnu i virtuelnu teritorijalizaciju, niti utvrditi koja je od te dve vrste pripadnosti, od te dve vrste teritorijalnosti, stvarna, a koja je stvarna i virtuelna, pogotovu, ako obe mogu biti virtuelne, ako su obe deteritorijalizovane. Tunišanin Francuz je i virtuelni Tunišanin iz virtuelnog Tunisa i virtuelni Francuz u virtuelnoj Francuskoj, na virtuelnoj zemlji, u okviru virtuelnog univerzalnog projekta, što Evropska unija jeste, i što treba da postanu sve zemlje koje joj pripadaju. Arapin Francuz nije ni jedno ni drugo, ni Arapin ni Francuz, niti to može biti na virtuelnoj teritoriji, u virtuelnom mišljenju. No to nije, ne mora biti problem. Neki oblik nepripadanja je svojstven prirodi ljudskog bića, njegovom identitetu. I pripadanje i nepri-

padanje su uslov jedinstvenog identiteta. U prirodi je identiteta manjak, ontološki manjak, manjak identiteta, ne-celost. Pravi problem s Arapinom Francuzom je u tome što nije treće (Srbin u Hrvatskoj to jeste: no to i jeste problem), i što se mora identifikovati s onim što je mogao biti ili s onim što nije, ili što samo politički jeste. Pošto ne može biti ni stvarni Francuz ni stvarni Arapin – ne može biti ni stvarno bivstvujuće. To mora biti problem. Arapin Francuz nije stvaran, ne može biti stvaran. On je projekt, liberalistički projekt, liberalistički *homunculus*. Kako onda može imati stvarni identitet? Kako može imati složeni identitet, koji zamišlja politički korektni humanizam? To što teoretičari identiteta, neoprezno, zovu složeni identitet, zapravo je nesa-stavljeni, nestrukturisasi identitet, šizofreno pocepani identitet, dvostruki, višestruki identitet. (Umesto o složenom identitetu trebalo bi govoriti o nedovršenom identitetu, o identitetu koji ne može da prihvati svoju nedovršivost, koji i ne postaje identitet.)

Nova koncepcija identiteta maskira prazan, nedovršen, nemogući identitet, prazno mesto identiteta, istinu identiteta da on jeste nešto, negde, da potiče odnekud, iz nekog jezgra, i da to jezgro u njemu, u svim promenama identiteta, opstojava. To odnekud, to jezgro – kao nenaseljena teritorija, kao genealoška pustinja identiteta – i jeste problem. „Znati ko sam ja jeste oblik znanja o tome gde se nalazim“ (Čarls Tejlor), odakle potičem, jeste znanje, okvir u kojemu sam kao bivstvujuće u stanju da znam, da odredim šta treba da činim, šta da prihvatim, šta je moj identitet, ukratko, šta jesam. Teritorijalizacija je, dakle, oblik traženja i nalaženja, uspostavljanja horizonta na kojem bivstvujuće prepoznaje sebe, na kojem se može pojaviti to što ono jeste. Teritorijalizacija otkriva mogućnost orijentacije, samootkrivanja bivstvujućeg u arheologiji identiteta, među protivurečnim vrednostima. Teritorijalizacija je i otkriće moralnog prostora identiteta, onog prostora na kojem se pojavljuju pitanja elementa i pravila ustrajavanja, dogradnje identiteta. Ako tako stoje stvari s teritorijalizacijom identiteta, nova koncepcija identiteta, recimo, onakva kakvu predlaže Amin Maluf, ne može biti drugo do racionalizacija, obična maskarada ludila unutrašnje deteritorijalizacije identiteta (i u okviru nje pitanja „šta je dobro, a šta loše, šta je vredno činjenja, a šta nije“ /Čarls Tejlor/, na kraju, ili najpre, pitanja duše, svega što se u njoj oduvek nalazi, čemu je predata, što se misli kao duša, te pitanja jezgra identiteta). Nova koncepcija identiteta je pokušaj skrivanja imaginarijacije identiteta. Svaka je, u izvesnoj meri, to bila. Ova današnja nije samo proizvod genealoške

pustinje identiteta, nego i ludila multikulturalnosti. koja, u suštini, prikriva i imaginizaciju i genealošku pustinju identiteta. Ona je, to nije teško uočiti, oblik koncepcije nadziranja međusobne mržnje bivstvajućih u njenom okviru, različitih identiteta u složenom identitetu, koji ona stvara ili podržava. Na osnovu toga je multikulturalnost moguće shvatiti kao svojevrsni zatvor, kao panoptikon u kojem su ljudi, paradoksalno, pušteni na slobodu, koja nije drugo do vid zatvara, koja je drugačiji zatvor. Pušteni su na slobodu, koju garantuje koegzistencija kultura, politička korektnost kao zaštitni zid te koegzistencije. Multikulturalnost ne znači koegzistenciju različitih viđenja, različitih kultura. Naprotiv, različita viđenja iste stvari stalni su izvor sukoba, postojani razlog uvećavanja nepoznavanja i neprekidnog delovanja principa malih razlika, koji nije problem samo nacionalnog identiteta. On postaje i egzistencijalni princip. U multikulturalnosti su, ma koliko to izgledalo neobično, nelogično, uslovi života bivstvajućih slični uslovima života zatvorenika puštenih na uslovnu slobodu. Ti uslovi, prema Fukou, zbog policijske prismo- tre, osuđuju ove ljude na ponovne prestupe. U multikulturalnosti, zbog „legalno regulisanog uzajamnog nepoznavanja ili mržnje“ u šta se, misli Žižek, multikulturalizam pretvara), osuđuju ih na povratak arhaičnim modelima kulture. Tipičan učinak legalno regulisanog nepoznavanja i mržnje, pomenuo sam to, jeste hrvatsko stanovište po kojem nijedan Srbin u Hrvatskoj nije mogao biti Srbin. Ljude složenih identiteta (a ta složenost ne isključuje, niti može da isključi, legalno regulisanu uzajamnost nepoznavanja i mržnje identiteta) multikulturalnost osuđuje na prestupe. U njoj, u reteritorijalizaciji koja joj je svojstvena, složeni identitet čini šizofreno mnoštvo nespojivih posebnih identiteta, šizofreno cepanje jezgra identiteta, jedinstvenog identiteta. Ljude složenih identiteta na uslovnu slobodu osuđuje multikulturalnost kao metod regulisanja uzajamnog nepoznavanja, što će reći, kao širom otvoreni zatvor, koji, dakako, zadovoljava sve uslove prava čoveka, kako ih je standardizovala Evropska unija. Izlaz iz tog ćorsokaka je moguć. Tako se tvrdi u neoliberalizmu. Slično misle i savremeni levičari. Žižek, predstavnik te leveice, kaže da je to „pozitivni univerzalni projekt za sve učesnike“, za sve pripadnike multikulturalne zajednice. Ne treba ni reći da se ovaj Žižekov pozitivni projekt, u osnovi, ne razlikuje od ideje nove koncepcije identiteta, od bilo kojeg drugog liberalističkog projekta. Žižek, uprkos svojoj, kako on misli, radikalnoj kritici neoliberalizma, veruje u liberalistički univerzalni projekt, ostaje u tom projektu. U svakom slučaju, njegov projekt ne ukazuje na izlaz iz ludila slobode

individue u multikulturalizmu i ludila legalnog prava društva da tu slobodu određuje. Razumljivo je onda što se u okviru ovakvog pozitivnog univerzalnog projekta ne rešava problem identiteta. Razlog je luda ideja regulisanja uzajamnog nepoznavanja i mržnje identitetâ. (Unutrašnja napetost tog regulisanja bi trebalo da se svari u *melting potu*, u trbuhu Amerike. Uspeh tog procesa garantuje američka politika predvođenja sveta. Kad ono nestane *melting pot* će se rasprsnuti.) Pozitivni univerzalni projekt ne rešava problem stvarno složenog identiteta, još manje smese identiteta, koji se ne mogu stopiti zbog unutrašnje deteritorijalizacije identiteta. (Marsel Goše upravo to kaže kad tvrdi da se Poljaci lako integrišu u francusko društvo – lako se asimiluju, pretapaju, lako postaju drugo – ali ne i Somalci. Identitet Poljaka može iščeznuti u identitetu Francuza /iako ne iščezava i iščezavanje; to nikako ne treba zaboraviti/, ali ne i identitet Somalaca. Drugo ne iščezava. U stanju je da deluje i kao opsceno nad-ja.)

Nova koncepcija identiteta je zasnovana na pretpostavci da identitet obuhvata i prazne skupove (moguće identitete), da uvek sadrži prazne skupove, da se na njima identitet može izgraditi. I može, ali kao patološki identitet. Ova koncepcija je zasnovana na nemoći kulture da odgovori na pitanja identiteta bez identiteta, na nepriznavanju razlika kultura, i ustrajavanja te razlike u složenom identitetu. Nijedna od kultura koje strukturišu bivstvujuće „složenog identiteta“ (pretpostavimo da je ono nekako moguće) ne može da ponudi zadovoljavajuće odgovore na egzistencijalna pitanja koja življenje postavlja bivstvujućem, koja egzistenciji postavlja „složeni identitet“, recimo, identitet čiju strukturnu osnovu čine dva različita jezgra, odnosno pređašnji i pređašnje budući identitet novog identiteta. Nijedna ne može da rasplete istovremeno pripadanje složenog identiteta vremenu vernosti negdašnjem identitetu i vernosti identitetu koji usvaja. Ni jezgra ni skupovi identiteta, na primer, Arapa i Francuza, nikad se potpuno ne spajaju, ne postaju drugo do identitetska smesa, koliko god da nas Amin Maluf uverava da su se kod njega ta dva identiteta spojila, da je on jednako Arapin i Francuz. On je dvoje u jednom, razlika sebe samog, on je patološka tvorevina jedinstvenog identiteta koji bi morao biti njegov. Prema jednom Badijuovom obrtu, vreme Malufove vernosti arapskom identitetu u odnosu na njegov francuski identitet je pređašnje buduće vreme (*futur anterieur*) Malufovog francuskog identiteta. Maluf definiše sebe tako što definiše, izmišlja mesto s kojega govori. Na tom

mestu može da porekne važnost, čak i postojanje, genealoške pustinje identiteta. Na kraju, posle svakog obrta, svih reteritorijalizacija valja, prema Malufu, zaključiti da je on Arapin i Francuz, i da takav zaključak nema nikakve veze s njegovom mesijanskom porukom svetu. Ko će u to poverovati? A ako zaista i jeste tako, jednako se mora reći da Maluf nije ni jedno ni drugo, uprkos tome što identitet nije dat jednom za svagda i što bi, u nekom konceptu identiteta kao što je njegov, mogao biti i Arapin i Francuz. Zašto bi nas ubeđivao da je dvoje u jednom, ili jedno u dvoma. Po Frojdu se nikad ono što je jednom postojalo ne gubi bez ostatka. A Maluf je nekad bio samo Arapin. Mislio je da je bio samo Arapin. Šta je, onda, mogao postati ako se, kako sam kaže, identitet ne raspoređuje, ako ima jedan jedini identitet? Nikada, evo, ne samo prema Frojdu, nego ni po Malufu, dvostruka pripadnost ne postaje nedeljiva, jedinstvena pripadnost. Ali nema ni identiteta koji ne sumnja u sebe, u svoju jedinstvenost. Ne postoji celo identiteta. Jedino u šta Amin Maluf (i svi pseudohumanisti, zaverenici ideje ljudskih prava, svi oni, koji umesto rešenja problema dvostrukog identiteta, identiteta uopšte, nude racionalizaciju, maskaradu problema identiteta) može uveriti i sebe i one kojima se obraća, a obraća se (mesijanski, i ako to, navodno, ne želi) savremenom svetu (s zaludnom verom da ga je moguće preobraziti, humanizovati, da je moguće stvoriti novog čoveka; ni Hrist u tome nije uspeo), jeste neizbežnost distopije identiteta, ne samo zbog unutrašnje i spoljašnje deterritorijalizacije i reteritorijalizacije, ni samo zato što živimo u vremenu distopije identiteta, ideologije novog koncepta identiteta, nego zato, pre svega zato, što živimo u vremenu liberalizma kao svetske ideologije, i u liberalnom društvu u kojem se identitet ne može ni misliti kao ono što jeste, što bi trebalo da jeste, da bude, u društvu u kojem identitet nije ono što bi trebalo da bude, ne samo zbog različitosti elemenata od kojih je sačinjen, nego zato, u prvom redu zato što nije priznat kao identitet. Istina, danas, u vreme globalizma, uglavnom se ne priznaje nacionalni identitet (optužen je za sve nedaće sveta). Pripadnost naciji, prostoru, kulturi nije više odrednica ljudskog bića, ni koliko pripadnost LGBT grupi. To što se tako ne priznaje ni jezgro identiteta, pripadnost sebi, jedva da ikoga brine, ponajmanje onog ko to tvrdi i ko to tvrdi kao neko bivstvujuće, kao kopile identiteta (koje, očito, ima identitet, i to postojan) i onda kad govori kao Niko, ili kao partenogenetični stvor. I prazno mesto je mesto identiteta, makar kao grob etničkog identiteta, identiteta nacije kojemu, navodno, onaj ko to govori ne pripada, s kojim se rastao.

Nova koncepcija identiteta je humanistička maska distopije identiteta u liberalističkom društvu, ili da to kažem jednim paradoksalnim obrtom, nova koncepcija identiteta je maska distopije utopije identiteta. Ovaj paradoks, neizrečen, potisnut, mogao bi činiti jezgro Malufovog egzistencijalnog iskustva Arapina i Francuza, odvojeno, kao Arapina i kao Francuza, odnosno, mogao biti činiti jezgro iskustva „jedinственog identiteta“ Arapina i Francuza, iskustva jedinственog identiteta, ako je on – kao što je nesvesno, to jeste kao što je ono ne-ostvareno – „ontički iščezavajuće“. U Malufovoj knjizi (*Ubilački identiteti*) ovaj paradoks nije artikulisan. To ne znači da u nju nije i upisan, recimo, zato što identitet koji ona artikuliše jeste to što jeste, identitet, po jednom drugom identitetu. Na tom paradoksu, na potiskivanju tog paradoksa Maluf (i svi koji identitet misle samo kao materijal nove gradnje identiteta, nekakvog globalnog identiteta /teško je zamisliti šta bi to bio globalni identitet, ako svako od nas nije prvi čovek, Adam/ i koji zaboravljaju da ga tada moraju misliti i kao otvorenu ranu bića), na tom paradoksu Maluf zasniva teoriju složenog identiteta (identitet prvog čoveka koji nije prvi; on je prvi čovek drugog čoveka). Na njemu se zasniva svaka slična priča o identitetu. Svaka ovakva teorija pretpostavlja i da *melting pot* naroda i identiteta koji se u njemu „uspešno“ vare, neće jednom eksplodirati. Dokaz bi trebalo da bude Amerika. U to bi trebalo da poverujemo i kad je njena alhemija gradnje liberalističkog identiteta predmet kritike, i kad je proizvod te alhemije sumnjiv. Očito je, naime, da je proizvod te alhemije Amerikanac *homunculus*. Ali, očito je i da teorija o Amerikancu *homunculusu* podrazume i teoriju o preformacionizmu, po kojoj se u Amerikancu, liberalističkom *homunculusu* ne može zanemariti postojanje *animalcules*: Engleza, Italijana, Nemca, Afrikanaca, da je Amerikanac *homunculus* zapravo *animalcules* Englez, Nemač... koji je stvarao Ameriku i postajao Amerikanac. Uprkos tome, delotvornost Amerike kao lonca za kuvanje identiteta u savremenom svetu, izgleda, neupitna. Neupitna je i delotvornost *homunculusa*, koji se u tom loncu začinje i koga američko društvo, naizgled paradoksalno, čuva tako što štiti takozvana manjinska prava, što nastoji da Irci, crnci, Poljaci, ne osećaju da su kao *homunculusi* isključeni iz zajednice kojoj pripadaju, iz identiteta koji, navodno, više nemaju i koji je, na neki način, identitet *homunculusa* – da nisu kopilad identiteta. Ovo bekstvo od kopilanstva identiteta u nemoguću identitet valja imati vidu kad se misli stanje identiteta *homunculusa*. Treba imati u vidu da identitet mora biti dobro skuvan, da bi, eventualno, rezultat krčkanja u američkom

loncu, američke alhemije, mogao biti čisti Amerikanac *homunculus*, u stvari, čisti američki identitet irskog, poljskog, engleskog, afričkog, avganistanskog identiteta... Konačno, i ne postoji drugi Amerikanac, drugi američki identitet. Ne postoji etnički Amerikanac, ukoliko ga ne čine seni mrtvih Indijanaca, ili ako ne nastaje kao proizvod homoseksualne budućnosti Amerike, novog vida rađanja. (U štampi i na portalima pojavila se vest pod naslovom „Amerika je zemlja velike homoseksualne budućnosti – Bajden venčao dvojicu muškaraca“. Bajden, potpredsednik USA, ovu je ceremoniju obavio u svojoj rezidenciji. Pominjem to kao vrhunac nasilja političke korektnosti nad identitetom. Reč je o varijanti nasilja i nad manjinama i nad etničkim identitetom, koje se, ništa neobično za politiku Amerike, ispoljava kao oblik njihove zaštite. U američkim kriminalističkim filmovima načelnici policijskih stanica su često crnci. Dakle, crnci su načelnici onim belim policajcima koji na ulicama ubijaju crnce, onim policajcima koji, američki rečeno, upotrebljavaju prekomernu silu prema crncima. Kako to objasniti? Antropologija ne može da pomogne. Njena moguća objašnjenja patologije kopilanstva identiteta, ili patologije kulturnog identiteta nikoga ne zanimaju, iako je kulturna antropologija stvorena upravo u Americi, i to da da bi olakšala borbu protiv Indijanaca. To ne čudi ako njen zaključak mora biti da je etnički identitet izvor nacionalnog identiteta. Taj zaključak stavlja u pitanje identitet Amerikanca *homunculusa* – i njegovu homoseksualnu budućnost.)

Pravi Amerikanac je, ako još zna da je drugi, a zna u meri u kojoj uopšte može znati šta je, šta je to Amerikanac: deteritorijalizovani Englez, Irac, Italijan, Afrikanac..., pravi Amerikanac je imaginarni Amerikanac, Amerikanac imaginarnog, imaginarno biće. Praktično, može biti bilo šta, bilo ko, i kad je Veliki Drugi, što on kao podanik i nosilac moći najveće sile na svetu umišlja da jeste, što jeste, budući da Veliki Drugi ne postoji. Problem je, međutim, u tome što bi Drugi, prema Lakanu, morao biti „mesto na kojem se konstituiše *ja* koje govori s *ja* koje sluša“. (Lakan upotrebljava glagol *entendre*, koji znači i razumeti. Dakle, ovo *ja* koje govori konstituiše se s *ja* koje ne samo što sluša, nego i razume – ali, sluša i razume na mestu koje ne postoji. Razume šta sluša i zašto sluša. Razume sebe. Tako je moguće, tako i treba shvatiti, ovu Lakanovu formulu. Dakle, *ja* Amerikanca koje govori trebalo bi da se konstituiše s *ja*, recimo, američkog Italijana u tom Amerikancu, američkog Italijana koji je nešto drugo od Amerikanca koji ne postoji i postoji, i koji sluša, razume, šta *ja homunculusa* Amerikanca govori, šta, kao drugi, od njega zahteva.) Ovaj

problem je ugrađen u američku imperijalnu politiku; on je srž imperijalne logike. Razumljivo, Amerika neprekidno traži način da ga reši. Pokušavale su to i imperije koje su joj prethodile. I nijedna to nije uspjela da učini. Po svemu sudeći zato što je problem Velikog Drugog to što je on, ponovo ću upotrebiti jednu Lakanovu formulu, „mesto manjka u biću“, mesto manjka u biću, u identitetu bivstvujućih imperija. Otuda jedini identitet koji Amerikanac može imati jeste identitet deteritorijalizacije (i deteritorijalizovani identitet), identitet osvajača zemlje (ne i identitet sraslosti s tlom), nomosa zemlje, identitet useljenika, koji ne prestaje da se useljava (i u sebe, iako toga nije svestan), da manjka u sebi, i koji je prinuđen da neprekidno dokazuje svoju pripadnost osvojenoj teritoriji, jedinom pokazatelju i garantu svoga identiteta. Amerikanac je, zapravo, prinuđen da dokazuje pripadnost deteritorijalizaciji, nepripadnosti, odsutnosti sebe u sebi, i to kao pouzdanom dokazu svoje prisutnosti u sebi. Nije, stoga, slučajno što gotovo da i nema holivudskog filma (prave američke alhemije identiteta; holivudska produkcija je vrsta alhemijskog pretvaranja američke stvarnosti u stvarnu stvarnost) u kojem neki od junaka neće izgovoriti čuvenu rečenicu: Ovo je Amerika!, to će reći, ovo je zemlja slobode, zemlja koja to nije, koju treba osvojiti i koja garantuje deteritorijalizovani identitet svakom useljeniku, koja svakome, u njegovom identitetu, garantuje identitet bez identiteta. U njoj on ne mora već biti nešto (pripadnik manjinske grupe) da bi nešto postao ili ostao. Svako može postati Amerikanac. I svako jeste Amerikanac. Taj se identitet može i kupiti. (Kupljen je i identitet Rimljanina Svetog Pavla.) Amerika svakome garantuje da se iza tog identiteta može skloniti, da deteritorijalizovani identitet zaklanja svaki manjak, svaku (i, što je važno, ontološku) ne-celost identiteta, svaku odsutnost sebe u sebi, iz sebe, svaku iluziju da nešto jesmo i kad nismo ništa, da nešto jesmo kad smo Amerikanci. Po svemu sudeći, i to je paradoks, Amerikanac ne poznaje (ili ne priznaje) problem reteritorijalizacije, problem koji je karakterističan za svaku migraciju identiteta, koji migracija identiteta ne može da zaobiđe. Poznaje ga i današnja migracija naroda s Bliskog istoka u Evropsku uniju, uprkos tome što svaka današnja evropska država, uz zaklinjanja u ljudska prava (a to, valjda, znači i u prava na drugačiji, jedinstveni identitet) pokušava da postane *melting pot* identiteta useljenika, da, kako se to politički korektno kaže, integriše useljenike u svoje društvo. (Dakle, ne da ih asimiluje, nego da integriše. Naravno, ovaj jezički obrt ne razjašnjava kako neki Arapin može biti integrisan u francusko društvo a da ne bude i asimilovan. konačno,

i integracija i asimilacija su uvek dramatične. Buka i bes identiteta mogu izbiti uvek i bilo gde.)

Problem migracije identiteta nije nov. Poznaju ga svi narodi. Čudno je što, kad je već opštepoznat, nije i jasno izrečen, naime, što je mitologizovan, izrečen u mitskoj priči, što je skriven u tamnoj sferi postojanja i priče. Različito je u različitim vremenima i otelovljavao. Stoga, i kad ga nalazimo kao vid otelovljenja samosvesti, ili, češće, kao vid nesvesne racionalnosti, nismo sigurni da smo ga uistinu našli. U kolonizaciji starih Grka, na primer, otkrivamo ga, tek kad razumemo njeno metafizičko i antropološko značenje. Grci su svest o pripadnosti, svoju samosvest, svoje sopstvo, materijalizovali i nosili sa sobom, i to kao živu stvarnost i kao simbol. Sa sobom su nosili materijalizovano simboličko, koje ih je tako štitilo od gubitka identiteta. Kao znak žive stvarnosti, te kao ono simboličko u kojem jesu čim jesu, Grci su sa sobom nosili i grumen zemlje iz koje su rođeni. (Ovaj grumen zemlje se javlja u mnogim mitologijama identiteta, i kod nas.) Pitanje je da li su s tim grumenom zemlje poneli i svoju autohtonost. Da li bi se moglo reći da su na taj način materijalizovali samosvest i sopstvo onako kako su materijalizovali mit, zapravo da su materijalizovali simboličko u kojem jesu čim jesu (čim jesu Grci) i da su ga nosili sa sobom kao samu stvar, ili kao puki znak. Oni su sa sobom na novu teritoriju, na zemlju koju su osvajali, kolonizovali, nosili svoja ognjišta, svoje bogove, što znači, svoje korene, jezgro identiteta, nosili su materijalizovano simboličko, koje im je moglo jamčiti ustrajavanje identiteta u osvojenoj zemlji. S identitetom su nosili i načelo teritorijalizacije, i asimilovali ga s reteritorijalizacijom. Tako je stari identitet, naoko, ostajao neizmenjen na drugom tlu, u drugoj/istoj sraslosti s tlom. To ustrajavanja identiteta je bilo moguće samo pod uslovom ako reteritorijalizacija nekako postaje izvorna teritorijalizacija, ako, zahvaljujući nekom logičkom ili imaginarnom obrtu, tako može biti shvaćena. A može s obzirom na to da je, u ovakvim procesima, uvek u igri iluzija, iluzija da nešto jesmo ili nismo, da nešto vidimo ili ne vidimo. Identitetu je iluzija potrebna. On je pothranjuje. Svaki identitet je iluzija kopileta identiteta, iluzija koju imamo o sebi kao jedinstvenoj ličnosti, kao pripadniku neke etnije, nacije, i koju prekriva neka druga iluzija. Pomenuo sam da su se Amerikanci odrekli reteritorijalizacije. Možda bi tačnije bilo reći da su je shvatili kao teritorijalizaciju, što im je omogućilo stvaranje Amerike i rađanje *homunculusa* iz osvojene zemlje. Ovde ću dodati da je ta zamena morala ostaviti traga, ožiljak, na identitetu *homunculusa* Amerikanca. No problem realnosti

nije rešen ni u slučaju reteritorijalizacije starih Grka ni u slučaju teritorijalizacije Amerikanaca. Dakako, nije rešen ni problem realnosti identiteta. On i nije rešiv, naprosto zato što je egzistencijalni problem. Ni u jednom slučaju nije sasvim jasno šta je to realnost identiteta: realnost fantazma, realnost realnosti onoga što bivstvuje jeste, realnosti onoga što je, navodno, uvek tu, i u čemu se identitet nekako nalazi. U slučaju Amerike u pitanju je realnost fantazma, realnost kao projekt imaginarnog. Kako drugačije jedan današnji useljenik u Ameriku još može delovati kao osvajač zemlje, kako može imati pravo na američki san, ako ga ne sanja, na primer, kao Virgilijev Eneja, ako sebe ne vidi kao Eneju, ako nije spreman da, kao Eneja, prolije potoke krvi u zemlji koju osvaja. Eneja je, u neku ruku, i danas obrazac koji svaki useljenik u Americi želi da ostvari. On je i obrazac svakog osvajača zemlje, onog koji na novu teritoriju dolazi sa svojim bogovima (kao Grci), kojima se mora prineti krvava žrtva, i onog koji sam postaje bog kao junak američkog sna, koji zahteva krvavu žrtvu. Istina, sa junacima američkog sna na tlo Amerike stupaju i antijunaci. Najbolji primer antijunaka američkog sna, destrukcije, dekonstrukcije tog sna, koliko god to izgledalo neobično, jesu Frojd i Jung, koji fizički, kao tela, nisu postali Amerikanci. Oni su verovali da u Ameriku teritorijalizovanog identiteta donose kugu kušnje američkog sna, kugu kušnje duha. Psihoanaliza je bila ta kuga. No Frojd i Jung su se prevarili. U Americi se ne deteritorijalizuje samo identitet, nego i sve što se njega tiče. Deteritorijalizovani su i teorije i učenja Frojda i Junga, deteritorijalizovan je duh. U tim učenjima, koja su se brzo proširila Amerikom, koja je ona preuzela i preinčila, teritorijalizovala, utelovila, sudbina junaka američko sna je racionalizovana. Racionalizovan je i obrazac useljenika, racionalizovana je Enejina vizija zemlje koju će da osvoji. Nakon što uđe u Italiju, Eneja vidi da se Tibar peni u krvi. Zahvaljujući njemu Tibar će se i peniti u krvi. I Amerika će se peniti u krvi zahvaljujući Enejama, koji su je naseljavali. Nevolje je u tome što useljenici u Ameriku, ni današnji, ne vide da se peni u krvi i svet, koji Amerika oslobađa, demokratizuje, koji predvodi. Razlika između Eneje koji gleda Tibar, i Eneje, koji ostvaruju američki san, očita je. Vergilijev Eneja brani svoj identitet, američki Eneja, na primer, Madlen Olbrajt, za koju je, tako je izjavila 1996. godine, smrt više od pola miliona iračke dece, kao posledica sankcija, „bila vredna“ američkog pothvata, brani svoj neidentitet, uspostavljanje identiteta bez identiteta.

Identitet nije jednom za svagda dat. Nije jednom za svagda teritorijalizovan. Reteritorijalizacija mu je svojstvena. Nije ni potpuno promenljiv. Ali, nije ni moguć ako, nekako, nije jednom za svagda dat, makar kao nešto što se pokazuje, ovako ili onako, na primer, kao zahtev za priznanjem jedinstvenosti. Uvek je nešto, i pod uslovom da nije drugo do mogući identitet, i ako se svede samo na ime. Promenljivi su posebni identiteti, promenljiva je maska jedinstvenog identiteta. Međutim, iza svake maske, kulture, nacije, društva, iza svakog posebnog identiteta, krije se strukturno jezgro identiteta, i pod uslovom da ga ne čini ništa drugo do najobičnija potreba za identifikacijom. Masku možemo menjati, i kad, kao znak koji upućuje na drugi znak, određuje pripadanje, nepripadanje, poricanje pripadanja, uticaj drugog, odnos prema drugom koji ga konstituiše, koji ga konstituiše za sebe. Drugi određuje pripadnost. I konstituiše je. I ona određuje drugog. Pripadnost novog ili reteritorijalizovanog identiteta (u meri u kojoj je on uopšte moguć; ni novi identitet ne može da ne bude identitet identiteta, ono što je jednom bilo), recimo, identiteta *homunculusa* Amerikanca određuje, naseljava teritorijalizovani identitet Irca, Engleza, Nemca, Jamajčanina..., i to kao drugi, kao drugi identitet, koji je, zapravo, prvi, temelj novog identiteta. Uticaj drugog je moguć samo ako već jesmo nešto, ako već pripadamo nekome, nečemu, ako drugi postoji za nas. Identitet *homunculusa* Amerikanca (nevažno je kako shvatamo ovog čovečuljka, kao alhemičarskog metalnog čoveka, koji kontroliše alhemijski proces, ili kao metalnog Amerikanca koji kao svetski *RoboCop* kontroliše promene u svetu, u identitetu) moguć je zato što postoji, što, koliko god to izgledalo neobično, nastaje kao plemenska koncepcija identiteta, kao plemenski identitet. U svakom slučaju, identitet je uvek nasleđen. Nasleđen se manipuliše. Da li je, onda, baš sve tako kako se čini kako bi trebaloda jeste? Može li *homunculus* imati plemensko iskustvo? Može, ako je plemenska koncepcija identiteta ujedno i ontološka koncepcija, ona koncepcija koja je, jedina, kadra da podrži i obuzda ludilo deteritorijalizacije identiteta?

IDENTITESKA MREŽA, ILI I PAPA JE KATOLIK

Promene identiteta, i promene u identitetu, počinju s pojavom novog označitelja, s pojavom označitelja identiteta po kojem je označitelj svaki drugi

označitelj identiteta. Počinju s novim vezama koje taj označitelj omogućuje nameće. U stvarnosti promene identiteta podrazumevaju uspostavljanje, delovanje novih, još novijih veza, jednog ili više skupova veza: društvenih, kulturnih, etničkih, nacionalnih, posebnih i, pre svega, egzistencijalnih. Promene identiteta podrazumevaju proširivanje ili sužavanje mreže identiteta, sa njom i shvatanja identiteta, onoga što on jeste, što se pojavljuje u realnosti, i što postaje u mišljenju, osećanju. Za sam identitet, i za njegovo razumevanje, važno je da ga uvek čini mreža identiteta, da se ta mreža menja, zavisno od okolnosti u kojima se bivstvuje nalazi (godine, pol, status /ontološki, građanski/, zanimanje, moć, uloga u društvu, društvene vrednosti, individualne sposobnosti, motivacija, posebni uslovi, identitetska slika, poreklo, pripadnost kulturi, zajednica, imaginarizacija, simbolizacija, itd.). Mreža identiteta koja određuje shvatanje identiteta, i sam identitet, širi se, sužava, menja u vremenu, društvu, kulturi, naciji, u samoj egzistenciji bivstvjućeg. Nevolje sa svakom od ovih okolnosti, treba to reći, nisu manje, ni manje značajne od, na primer, nevolja s rodom, koje su u današnjoj zapadnoj kulturi i današnjem, ne samo feminističkom, mišljenju identiteta postale odredište prihvatanja, odbacivanja, priznavanja ili nepriznavanja identiteta, rečju, usvajanja identiteta bez identiteta kao jedinog identiteta. (I identitet bez identiteta je identitet – identitet neurotičara, ili globaliste, na primer. Pokazuje na potisnuti identitet.) Identitet se širi ili sužava, širi se ili sužava njegovo polje raskrivenih, prepoznatih veza. Širi se ili sužava i zato što se menja veza između *res* i *intelctus*, koju on mora da uspostavi, iako ona nije jedina moguća veza onoga što jesam s onim što jeste. Širi se ili sužava zato što identitet nije proizvod samo jedne moguće veze, jedne mreže, i kad je faktički na nju sveden (kao u mističkom bratstvu, u grupi koju povezuje, oformljuje gregarni instinkt). I u tom slučaju, mišljenje vlastitog identiteta, a uvek ga nekako mislimo, podrazumeva razlikovanje od drugog i priznanje drugog, drugosti. To jednako važi za identitet jedinke i za identitet grupe, cele nacije. Osećanje razlike tada postaje konstitutivni element identiteta. Ja jesam drugo od drugog. Pritom osećanje razlike može postati, postaje sredstvo poništavanja drugog, odvajanja od drugog, manipulisanja drugim, i ništa manje bekstvo od sebe, od vlastitog identiteta, naročito onda kad je proizvod prisile, kad funkcioniše kao prisilna neuroza. I tada se osećanje razlike nalazi u temelju formiranja identiteta i pojedinca i grupe. Mora biti i sastojak ponavljanja, koji se, takođe,

nalazi u temelju formiranja identiteta. A to znači da osećanje razlike od drugog u određenim uslovima, recimo, u okviru određenog mentalnog sklopa, u okviru prestrukturacije psihičnosti, može biti i razlog patologije identiteta. Ako je to tačno, jasno je da složena mreža uslova uspostavljanja i postojanja identiteta, i složena mreža samog identiteta pokazuju na njegov rizomski karakter, ali, koliko god to izgledalo paradoksalno, i na njegovu nomadsku sklonost. To ne znači da jezgro identiteta nije moguće pronaći i rekonstruisati u identitetskoj mreži koja ne prestaje da se uvećava, ponekad, kao patološka tvorevina tog jezgra i, češće, kao patološka tvorevina sebe same, ili samo nekog svoga važnog čvora, nečega što bi trebalo da pokazuje na jezgro identiteta, ili, na supstitut tog jezgra. Važno je imati na umu da ako postoji supstitut, postoji i ono što on zamenjuje. Ako postoji jezgro identiteta postoji i težnja ka njegovom izopačavanju. Za ovu raspravu je bitno da je patologija identiteta osnov svakog znanja o identitetu, onako kako je u psihoanalizi nenormalnost osnov znanja o normalnosti. Konačno, psihoanaliza je zasnovana na odnosu između nenormalnog i normalnog. Ona ga (normalno) razumeva i uspostavlja iz nenormalnosti. Iz nje misli ljudsko biće, njegovu bolest, bekstvo u bolest. Na isti način se može misliti i čovekovo bekstvo u neki poseban identitet, u nemoguću razliku, u identitet bez identiteta. Uostalom, identitet u stvarnosti i postoji kao patološka tvorevina onoga što jeste, kao nešto drugo sebe samog, ali i kao stalno povraćanje potisnutog (identiteta). Prema jednoj Lakanovoj formuli mogao bih reći da je identitet povratak potisnutog identiteta, te da, budući da je to njegovo pravo stanje, postoji samo kopile identiteta. Postoje samo patološke pojave, drugo identiteta. To je ono što se vidi u stvarnosti, što se, manje-više nesvesno, pokazuje kao identitet. Rasprava o identitetu bi, u tom slučaju, morala biti rasprava o patologiji identiteta.

Ja se, ipak, ovde neću baviti problemom patologije identiteta. Zadržaću se samo na onim njenim elementima, na simptomima, koji su važni i, tako reći, univerzalni elementi gradnje identiteta, onoga što mislimo, ili verujemo, ponekad, da naš identitet jeste, i koji mogu biti univerzalni elementi mreža i istorije identiteta. U nekom vidu, oni se mogu naći u svakoj mreži identiteta. Narušavanje, gubitak, promene, ključne promene identiteta, njegovog ojačavanja ili njegovog slabljenja, rečju, oblik i intenzitet patologije identiteta, prate važne promene u društvu, u čoveku: slabljenje ili jačanje religije, prestrukturacije sistema kulture, duboke useke u rodna i društvena pravila, za-

mene premisa konstituisanja identiteta... Oblik patologije identiteta se vremenom menja. Menjaju se i njeni uzroci i njene manifestacije. U današnjoj zapadnoj kulturi ishodište patologije identiteta je, tako se, uglavnom, misli, nekoherentna, udvojena ličnost, koja je, zapravo, patološki proizvod zapadne kulture. Ishodište patologije identiteta u zapadnoj kulturi je sama ta kultura i, u okviru nje, nešto što je moguće nazvati ideologija i što nije ideologija u pravom smislu reči, što je, pre, njen narcisizam. U pitanju je, zapravo, nedostatak ideologije, ospoljšavanja uporišta identiteta. Moglo bi se reći da je ideologija koja nije ideologija, ako ne pravi, ono manifestni uzrok, preciznije, okidač udvajanja ličnosti. No ličnost nikad nije ni bila celovita. Nije ni mogla biti celovita, s obzirom na to da je uvek na putu k sebi, k nekom idealu, šta god da on jeste. I ta nemogućnost je ishodište nevolja s kojima se ličnost, uvek na svoj način, suočava. Ni uzrok udvajanja ličnosti nije mogao biti univerzalan, iako se njegovi učinci ispoljavaju na sličan ili na isti način. Uzroci patologije, koja karakteriše određene epohe, na neki način, pokazuju izvan sebe, i na ono univerzalno, što se, tako izgleda, ispoljava u sličnim ili istim učincima. Histerija je bila masovna bolest u Evropi krajem XIX i početkom XX veka. I tada je bila bolest pojedinca; bila je individualizovana. U XX veku histerija je gotovo nestala. Sa njom nije nestao i preobražaj simptoma. Ako to imamo u vidu, možda bi umesto što tvrdimo da je danas ishodište patologije identiteta u zapadnoj kulturi u ideologiji bez ideologije, trebalo reći: ishodište patologije identiteta u zapadnoj kulturi danas je sama zapadna kultura, zato što je prividno jedinstvena i prividno univerzalna, zato što ne zadovoljava sve potrebe onih koji joj pripadaju, kojima je nametnuta, i na koje bi morala da odgovori, na koje pokušava da odgovori. Tako ona postaje simptom bolesti koju tek treba raskriti. Zapad to neće priznati, između ostalog i zato što u simboličkom kapitalu svoje kulture vidi veliku moć – i finansijsku (ona je i ima je; pritom ova moć simboličkog kapitala nije manja od moći koju ima oružje Zapada), što se to što se zove zapadna kultura danas razumeva kao kultura sveta, kao univerzalna, jedina kultura koja je kultura, možda i zato, verovatno zato, što je transcendirana njena rušilačka moć, nelagoda koju, kao kultura, izaziva. Izaziva je svaka kultura. I svaku čini sistem zabrana. Neke od njih su univerzalne. Međutim, izvestan broj građana zabrane zapadne kulture, u koju treba da se integriše, doživljava kao zabranu slobode (kultura uvek ograničava slobodu jedinke), i kao zabranu koju nameće politika Zapada, politika neoliberalizma. To nije jedini obrt koje je ovde važan. Ova zabrana nije jedini način

neutralisanja prava građana na pripadnost drugom, različitom, sebi. Zabrane zapadne kulture doživljavaju se kao zabrane jedinstvenog identiteta. Sledstveno Frojdu morali bismo reći da zapadna kultura (iako ne više nego bilo koja druga kultura) „snosi veliki deo krivice za našu bedu“, za stanje našeg identiteta, za manjak našeg identiteta. To izgleda očito. Ona stvara i čuva šifru opštenja i postojanja današnjeg čoveka, šifru njegove egzistencije. Sve ostale kulture, i sve ostale šifre egzistencije bivstvujućeg, treba da se utope u nju. Nevolja je u tome što ona, zahvaljujući toj politici (a reč je o politici globalizma, koja se sprovodi u ovoj kulture i preko nje, pre no o njenoj stvarnoj univerzalnosti), zahvaljujući tome što je postala politika, čak, puko sredstvo politike, redukcionističkog humanizma prava čoveka, postaje kultura udvojene (pocepane) ličnosti, i još gore obezličene ličnosti. Postaje kultura obezličanja, obezličenog identiteta, identiteta bez identiteta – postaje kodifikovana neuroza obezličanja identiteta. Najzad, u današnjim zapadnim demokratskim društvima, to je teško prevideti, jedan oblik patologije identiteta (ubilački identitet /islamistički, i, ništa manje, ubilački identitet takozvanog slobodnog sveta/ izrazit je oblik te patologije), koji je, izgleda, proizvod patologije identitetske mreže, ludila multikulturalizma, i kao individualna neuroza, recimo, neuroza obezličanja (kao u Sartrovoj *Mučnini*), ili neuroza identiteta bez identiteta (kao kod drugoSrbin, koji za sebe kaže „ja sam drugi“), identiteta kopileta, različitih oblika raščinjanja identiteta kod multikulturalnih travestita, ili kod multinacionalnih, transnacionalnih travestita... Zapadno humanističko mišljenje od nas traži da verujemo u to kako to raščinjanje, zapravo, i ne postoji. Ne postoji smrt, postoji samo život. Ova teološka formula – sa njom računa zapadno dehristijanizovano humanističko mišljenje – obrazac je tog poricanja, otelovljenje nihilizma koji je svojstven humanizmu.

Kako se ispoljavaju ovi problemi identiteta, ili barem neki od njih, pokušaću da pokažem na primeru multinacionalnog, višestrukog identiteta onih Srba i Hrvata koji – po vlastitom osećanju, ili zato što se tako o njima misli, što im tako nameće pripadnost religiji, kulturi – nisu ni Srbi ni Hrvati, koji su ili odviše Srbi ili odviše Hrvati, toliko Srbi ili Hrvati da nisu ni jedno ni drugo, da su Srbi ili Hrvati bez identiteta, Srbi i Hrvati s nekim nadidentitetom, što će reći, s patološkom potrebom za identitetom, s potrebom koja je karakteristična za kompleks kopileta. Uostalom, potreba za nadidentitetom je tipična reakcija svakog kopileta identiteta. Moram zato naglasiti da sam problem identiteta Srba i Hrvata koji nisu ni Srbi ni Hrvati izabrao zato što

je, ne samo iz političkih razloga, predmet moralno sumnjivih spekulacija o identitetu, nego, pre svega, zato što je predmet spekulacija, suđenja, koje je nametnuo kolonijalni model zapadne kulture, moderni oblik kolonizacije, zato što se ovakva identitetska zbrka koristi kao razlog i sredstvo kolonizacije, razaranja identiteta, u ovom slučaju, identiteta Srba i Hrvata, što je identitetska zbrka postala opravdanje, ali, prema kolonijalnim studijama, i problem kolonizacije. Problem kolonizacije identiteta oduvek je bio suštinski problem kolonizacije. I danas je tako. Integracija migranata (drugog identiteta) u zapadno društvo (u nemački, francuski, engleski identitet, ili u ono što se fantazmatski predstavlja kao evropski identitet) nije drugo do način kolonizacije identiteta migranata unutar zapadnog društva. Dakle, problem te integracije je problem mogućnosti kolonizacije identiteta. Svuda se u tom procesu prepoznaje nasilje modela zapadne kulture i zapadnog (političkog) mišljenja. I tamo gde to ne bi trebalo očekivati. Problemi nastaju zbog promena u sistemu vrednosti kolonizatora, ili zbog razlika u kolonizatorevim tumačenjima tih vrednosti, kao u slučaju kolonizacije Srba i Hrvata, koju sprovode Amerika i Evropska Unija. Srbi i Hrvati su već dugo pod stalnom prismotrom, kontrolom Zapada. Ovde se neću baviti razlozima tolike „brige“ Zapada za Srbe i Hrvate. Zanima me to što, ponekad, ona postaje opsesivna, znak identifikacije kolonizatora, pripadanja kolonizatoru. Dobar primer je upravo slučaj Amina Malufa. On, u svojoj bajci *Ubilački identiteti* – uprkos neskrivenoj naklonosti prema narodima, koji, ne svojom krivicom, u svakom slučaju, ne samo, ni prevashodno svojom krivicom, upadaju u nevolje s identitetom, i, posebno, uprkos sklonosti prema useljenicima u zapadne zemlje, kod kojih problem identiteta postaje traumatičan, svakako, zbog političke korektnosti, nije mogao mimoći primer identitetske krize Srba i Hrvata, drugim rečima, nije mogao da zaobiđe problem političkog mišljenja identiteta. Kako, uostalom, drugačije da dokaže svoj francuski identitet, svoju (političku) pripadnost, odanost Francuskoj, Zapadu, za koji je ova kriza dokaz svega što Zapad nije, što se ne nalazi u njegovoj utopijskoj stvarnosti? Najzad, kako bi Maluf drugačije i mogao da postupi, kad se, sa stanovišta etike posmatrača, kojoj, očevidno, nije odoleo (uzgred, pošlo je to za rukom samo nekolicini zapadnih intelektualaca: Peteru Handkeu, Haroldu Pinteru, Alenu Badijuu, pomenuću samo njih), sve što se tiče Srba i Hrvata, ili barem ono zbog čega se Zapad zainteresovao samo, zanimljivo, za njihove poslednje sukobe (one ranije, sukobe iz Drugog svetskog rata, naprosto, previđa), mora uklopiti u utopiju o složenom identitetu (koji,

izgleda, nastaje prostim spajanjem dva ili više različitih identiteta, ukoliko je, u slučaju Srba i Hrvata, odista, reč o stvarno različitim identitetima). No ništa od toga nije neobično, uzmemo li u obzir da, s jedne strane, sve što se ticalo i što se tiče Srba i Hrvata, njihovih sukoba i, u prvom redu, krivice Srba, služi kao propusnica za Zapad i da sve to, s druge strane, treba da opravda tananu etiku posmatrača u kojoj Zapad uživa i kojom pravda svoju destruktivnost, svoj novi oblik kolonizacije. Ako, veli Maluf – pomenuo sam to, on oličava složeni identitet i ako, uprkos tome što bi trebalo da posvedočuje mogućnost postojanja dvostrukoga pripadanja, on oličava i kolonizovani subjekt – dakle, kaže Maluf, ako „neki čovek koji je po majci Srbin a po ocu Hrvat uspe da prihvati svoju dvostruku pripadnost, on nikada neće učestvovati ni u jednom etničkom masakru, ni u jednom 'čišćenju'“. (Maluf je, verovatno, mislio na etnička čišćenja i masakre u Hrvatskoj, iako to ne kaže. Morao bi tada reći i da su u Hrvatskoj Srbi etnički očišćeni. A to se ne bi dopalo Zapadu. Istina, Srbi i Hrvati su se međusobno optuživali za etničko čišćenje u Jugoslovenskim ratovima. I jedne i druge je optuživao i Zapad, dakako, zanemarujući da za etničko čišćenje optužuje one koji su etnički očišćeni. Ali tako je rešen problem krivice. A svi smo za sve pomalo krivi.)

Ako, zbilja, tako stoji stvar sa složenim identitetom, moram pitati: da li samo mešani, nečisti identiteti, oni koji nisu prihvatili svoju dvostruku ili višestruku pripadnost, učestvuju u etničkim masakrima i čišćenjima? Možda etničkih masakra i čišćenja ne bi ni bilo ako bi postojali samo čisti identiteti, odnosno, ako bi postojali samo identiteti koji ne bi sebe stavljali u pitanje zbog svoje dvostrukosti? Praktično, problem identiteta ne bi postojao da ne postoji identitet. Tada ne bi bilo ni etničkih masakra ni etničkih čišćenja. Ali, tada ne bi postojao ni etnicitet, ni drugi – ni čovek. Tada ne bismo znali šta je to drugi, šta je to čovek, istina, sve to pod uslovom da životinje nemaju nikakvu svest. No ne postoje ni čisti etnicitet, ni čisti identitet. Nisu ni mogući, kako god da je čovek nastao. Nije, dakle, razlog ovakvih nedoumica samo istorijska stvarnost. Ne postoje ni apsolutno jedinstveni identitet, ni identitet koji bi bio prosti skup različitih identiteta, skup identiteta različitih etniciteta, ili elemenata različitih identiteta. Štaviše, problem identiteta sam po sebi ne mora biti uzrok etničkih masakra i čišćenja, bez obzira na to što je problem identiteta uvek i problem drugog, što je uvek problem napetosti u samom bivstvujućem i napetosti između njega i drugog. A drugi je, uza sve to, u isti mah, i Sartrov pakao i Levinasov uslov subjektivacije subjekta, uslov individuacije,

postojanja čistog identiteta i nužnog mešanja identiteta. Ovog se paradoksa mišljenje identiteta ne može lišiti, ako uopšte nešto misli. U tom paradoksu se mora tražiti i objašnjenje zla, eventualno, zla u identitetu i zla identiteta. Maluf nije bio spreman da komplikuje stvari s identitetom – sa sobom. Po njemu je zato krivac za zla etničkih masakra i čišćenja nesposobnost ličnosti da usvoji svoj složeni identitet. Krivac je neusvojeni identitet, jedan od dva, ili jedan od mnoštva mogućih identiteta, ili neusvojeni dvostruki, višestruki identitet kao jedinstveni identitet – krivac je neusvojeni jedinstveni identitet. Kriv je onaj čovek koji ne prihvata, ne uspeva da prihvati jedan od svojih, jedan od mogućih identiteta, ili sve svoje identitete, kao pravi, jedinstveni identitet. Jednostavno, zar ne? Još kad bi tako i bilo, kad bi tako što bilo moguće, kad apsolutno usvajanje svoga identiteta ne bi značilo isto što i čovekovo savršeno osećanje u vlastitoj koži, kad takvo usvajanje identiteta ne bilo patološka činjenica ontološke nesigurnosti identiteta, znak patologije onog identiteta koji usvaja taj identitet. Mora postojati neko ko taj identitet usvaja i ko zna šta radi, šta je, ko je. Zato nije moguće izbeći pitanje: o kakvom je to identitetu reč, da li je uopšte u pitanju neki poseban identitet, ili je svaki identitet, i identitet bez identiteta, primarni identitet, koji nije ništa više strukturisan no što su to Frojdovi psihički primarni procesi? Može li se svaki identitet usvojiti i odbaciti? Da li svaka kombinacija etničkih identiteta (i ne samo etničkih identiteta, nego, recimo, i identiteta koji nastaju iz identifikacija s različitim ličnostima, ili različitim zajednicama, ili iz pukih ideja) proizvodi nevolje s identitetom kakva je ova o kojoj je ovde reč, i koju pokušavam da raskrijem? Ne pokušavam i da je objasnim. To može ostati za neku drugu priliku, koliko god da je neophodno da bi se razumela stvar identiteta, eventualno, postojanje pojedinačnih slučajeva kombinacija identiteta kod kojih problem identiteta ne postoji, na primer, zato što su se rastali s identitetom. (Jedan drugoSrbin, koji, ako mu se može verovati, nije imao problem zbog nekog oblika dvostruke pripadnosti: ipak je imao problem s identitetom: „Ja zaista imam srpski identitet, ali uz njega i jugoslovenski“ /ovo smo videli i kod Malufa/ objavio je knjigu *Rastanak s identitetom*. U pitanju je rastanak s čistim identitetom, kako sam ga ja nazvao i, ništa manje, s onim /dvostrukim/ identitetom, s identitetom koji ovaj drugoSrbin ima i nema.) Uvek se može reći da problem identiteta u ovakvim slučajevima ne postoji zato što identitet nije problematizovan, ili zato što je problem identiteta zamenjen nekim drugim problemom, u osnovi, identitetskim problemom. (Psihoanalizi su poznate

takve zamene. Uvek su konfliktne. I postaju uzrok drugih sukoba. To ne treba, a nije ni moguće prevideti.) Postoje i pojedinačni slučajevi za koje etnička kombinacija identiteta – i kad ona nije umešana u šire sporove (svagda tu postoji usek u red stvari identiteta), recimo, istorijske, religijske, kulturne, postaje ozbiljan problem identiteta, koji nije konstituisan kao identitet, koji i ne može da se konstituiše kao nešto – postaje odredište svega što im se dešava i što se s njima dešava, zbog kojega se mešaju u pomenute sporove.

Problem identiteta Hrvata, problem hrvatstva neposredno proističe iz problema države, ako je, kako tvrdi Alen Badiju, država mašina „za proizvodnju nepostojećeg“, u ovom slučaju, nepostojećeg identiteta. Država, međutim, ne može da proizvede identitet. Ne uspeva u tome ni Amerika. Država stvara imaginarni objekt identiteta, imaginarni identitet. Na taj način ona i postoji. Badiju je izričit. Kaže da država i živi „isključivo od identitetskih fikcija“. Hrvatska, dakle, živi od fikcije hrvatstva, od fantazmatske istorije. No to nije jedini problem identiteta Hrvata i državnosti Hrvatske. Jasno to pokazuje naglašena, agresivna potreba Hrvata za utvrđivanjem razlike od drugih, pre svega, od Srba, od identiteta koji je nesumnjiv. Ova potreba nije ništa manja ni manje ustrajna od potrebe za državom. Ni njeni efekti nisu manje značajni. Treba reći da potrebu za razlikovanjem, za priznajem posebnosti ima svaki narod, svaki pojedinac. Ima je identitet. I svaki narod, u nekom vidu, ima svoje Srbe, one čiji je identitet neosporan i čiji identitet valja staviti u pitanje. Ako ih i nema, proizvodi ih princip malih razlika. Kad je reč o Hrvatima važno je uzeti u obzir da ova potreba postaje, maltene, ključni element hrvatskog identiteta, ako ne i sam identitet. Ni to nije neobično ako, kako tvrdi Žil Delez, razlika mora da postane element, krajnja odrednica, u slučaju koji mene zanima, element i krajnja odrednica identiteta, identiteta Hrvata. Delez kaže potrebno je i da razlika „upućuje na druge razlike koje je nikada ne identifikuju, već je razlikuju“. Zbog tog večnog razlikovanja (od Srba, od sebe) problem identiteta je postao opsesija Hrvata. Ali, i sama potreba za identitetom (za državom kao proizvođačem i garantom identiteta) morala je ostaviti trag na identitetu Hrvata, na onom što bi taj identitet trebalo da bude, recimo, čista razlika. Opšte je poznato da preterano naglašavanje razlikovanja nužno pretpostavlja da je zapravo to razlikovanje sumnjivo, da se u razlici nalazi, ponavlja, u ovom slučaju, potisnuti identitet, identitet koji je zbog nečega odbačen, nepriznat. Vuk Karadžić je, već i zato, mogao reći (a nije jedini koji

je tako mislio) da su Srbi i Hrvati jedan narod različitih vera. Praktično, razlika između njih je razlika između spoljašnjih i, eventualno, pounutrašnjih identiteta. Drugim rečima, sledstveno Vuku Karadžiću, Hrvati su Srbi, to jeste Hrvati su Srbi koji su postali nešto drugo, nakon što su pounutrašnjili spoljašnji identitet, nešto drugo što Srbi već jesu, ili nešto drugo od onoga što Srbi jesu izvan sebe: nijedan Srbin nije Srbin. Bez obzira na psihosocijalne nijanse, Srbi i Hrvati bi trebalo da imaju jedinstveni etnički identitet. A u tom okviru, svako razlikovanje se može svesti, bilo s kojih razloga, na razlikovanje koje ili uspostavlja ili zajemčuje princip malih razlika. U svakom slučaju, Srbi i Hrvati bi trebalo da imaju identitet koji nikako ne može biti jedini krivac za etničke masakre i etnička čišćenja (Srba, Hrvata). No pretpostavimo da Srbi i Hrvati, ipak, nisu etnički isti narod, te da nemaju ni jedinstveni identitet, iako neki oblik srodnosti između njih, srodnosti identiteta, s više razloga, nije moguće poreći. Može i da postoji, uprkos tome što su se, silom ili milom, mešali. Najzad, tu je i pitanje jezika, koje je uvek i temeljno pitanje identiteta. Nikako ne može biti slučajno što su Hrvati na sve načine pokušali da jedinstveni jezik, srpski jezik, najpre preimenuju, a onda i promene, za sada, uglavnom, leksički. Strukturne promene jezika nisu jednostavne, a, izgleda, na ovaj način, ni moguće. Vidi se to i iz standardizacije „hrvatskog jezika“. No ništa od toga ne može dokraja razjasniti problem identiteta čoveka kome je majka Srпкиnja a otac Hrvat, problem identiteta, formiranja identitetske mreže. I zato ovaj problem zaslučuje da kod njega zastanem. Moguće je, to treba reći, da ga ove teorijske začkoljice mogu učiniti tamnijim i gotovo nerazumljivim. Naime, identitetske mreže identiteta čoveka čija je majka Srпкиnja a otac Hrvat se umnožavaju, naslojavaju. Veze između njih postaju isprepletene, nejasne, komplikovane, između ostalog, i zato što ni identitetsku mrežu Hrvata oca nije lako raskriti. (ovde nemam u vidu genetski kod.) Najpre bi trebalo utvrditi identitetsku mrežu hrvatstva tog Hrvata, identitet Hrvata oca, ne samo zato što je identitet Hrvata antropološki moguće staviti u pitanje, što je istorijski sumnjiv, što se iza principa malih razlika – na kojem se, često, gradi makar folklorna verzija identiteta – krije neumoljivo isto, nego i zato, ponajpre zato, što srpsko poreklo Hrvata, preciznije, ne malog broja Hrvata, po svemu sudeći nije ni politički ni folklorni mit. Istorijski je proverljivo. To je problem, naoko, problem istine, koji hrvatska nacija neprekidno pokušava da reši, na nesreću, tako što uništava Srbe u sebi i Srbe pored sebe, one Srbe od kojih je nastala i one Srbe u sebi, one Srbe koji nisu Srbi, kojima

duguje svoj, hrvatski identitet. U oba slučaja mehanizam je prost. Srbina u sebi Hrvat neutralizuje tako što postaje nadhrvat. Srbina izvan sebe, svoga srodnika, saplemenika, prosto, ubija, ili proteruje s majke zemlje – lišava ga majke. (Tako je bilo u Jasenovcu, tako je bilo 1995. godine u operaciji Oluja. Tako je i u miru, recimo, u vreme izbornih kampanja, koje je uvek vreme povratka potisnutog i čiju subverzivnost, zbog nečega, demokratija ozakonjuje.)

Hrvati uopšte ne uspevaju, i ako stvari s njihovim identitetom stoje onako kako sam ih ja pre naveo nego predočio, ne mogu da reše probleme identitetskih mreža hrvatstva. Pritom se neprekidno, više ili manje otvoreno, priznajući ili poričući stvarno stanje identiteta, njegove gradnje, suočavaju, kao i svi, s nerešivošću problema identiteta kao takvog, i s potrebom da se on reši. U stvari, problem identiteta kao takvog se meša s problemom potrebe za njim. Ona ne prestaje da ustrajava. Potreba da se reši problem identiteta kao takvog ne prestaje da ustrajava i zato što je taj identitet, transcendentalna realnost identiteta, uslov bilo kakvog pouzdanog znanja o identitetu koji uspostavljaju identitetske mreže, i pouzdanosti tog identiteta. Svoj opstanak Hrvati su povezali s zadovoljenjem te potrebe, drukčije rečeno, s potvrđivanjem imaginarnog identiteta i imaginarne istorije identiteta. I u jednom i u drugom slučaju, kad priznaju i kad, eventualno, poriču stvarno stanje identiteta, problem identiteta oni misle s gledišta koje bi trebalo da opravda, da dokaže hrvatstvo Hrvata, neupitnost njihovoga identiteta, zapravo, neupitnost hrvatskog stanovišta, koje nije, nužno, i potvrda hrvatskog identiteta. Po tome oni nisu nikakav izuzetak. Čine to i drugi narodi. I, takođe, često, taj problem rešavaju u krvi. Nisu izuzetak ni po tome što se, u tom pogledu, suštinski, od revnitelja hrvatstva ne razlikuju ni hrvatski slobodoumni, kritički intelektualci, hoću da kažem, oni koji, s ovih ili onih razloga, kako god da, uistinu, misle problem porekla, „čuvaju“ veze sa Srbima s kojim, navodno, nisu u srodstvu, i s kojima, ipak, dele ne samo teritoriju i istoriju, nego i poreklo. (Dakako, ove veze se, po pravilu, u takvim slučajevima određuju spolja, u neku ruku, kao ne-identitetske veze. Pitanje je, onda, da li Hrvati /ili bilo koji narod koji se nalazi u takvoj situaciji/ tako čuvaju i veze sa sobom u sebi, pitanje je kako opstaje unutrašnji identitet i, posebno, kako opstaje jezgro identiteta? Kako se može sprečiti da patološko poricanje porekla ne ustrajava u novom identitetu? Nikako. Unutrašnje i spoljašnje određenje identiteta razgraničavaju, dele jedinstveni prostor identiteta, jedinstveni identitet, koji

čine pojedinačno i društveno biće, pojedinačni i društveni identitet. /Dirkem kaže da u nama postoji privatno i kolektivno biće. Po Jungu u nama postoji individualno i kolektivno nesvesno. U svakom slučaju, uvek smo i jedno i drugo. Samo tako možemo i biti. Ako smo samo jedno: kolektivno ili individualno nesvesno, jednostavno, nismo./ Unutrašnje određenje identiteta, unutrašnji identitet, zapravo je odgovor na pitanja: ko sam ja, ko je grupa, nacija, kojoj pripadam, koja je i ono što sam ja, šta je, kakva je kultura kojoj pripadam i koja suštinski određuje, predstavlja moj identitet, koja je, takođe projekcija moga unutrašnjeg identiteta? Spoljašnje određenje identiteta je pokušaj objektivizacije ovog odgovora, drugim rečima, pokušaj objektivizacije i unutrašnjeg i kolektivnog identiteta, ili samog identiteta. Naime, spoljašnje određenje identiteta se zasniva na objektivnim, materijalnim, istorijskim merilima, što znači, na merilima stvarnosti, društva, kulture, na drukčijim identitetskim mrežama od onih koje su osnov unutrašnjeg identiteta, bez obzira na to što se i on materijalizuje. Ove mreže se s kakvom takvom sigurnošću i mogu rekonstruisati. Unutrašnje identitetske mreže, iz psihoanalize je to jasno, nikad se sasvim ne raskrivaju i ne dovršavaju. I nijedan njihov oblik, ako je već postojao, nikad nije zauvek izgubljen. (Materijalizuje se samo njegov deo, neka njegova situacija. Središte, ili da upotrebim Frojgov izraz, pupak /ovaj izraz je on upotrebio da označi središte sna/ ove mreže ostaje skriven. No unutrašnje i spoljašnje određenje identiteta podrazumeva situaciju u kojoj se definiše identitet. U njoj se, ujedno, određuje mreža situacije u kojoj se iskazuje, procenjuje stanje identiteta.)

Preplitanje unutrašnje i spoljašnje identitetske mreže (a one se uvek prepliću), identitetske mreže hrvatskosti, na primer, određuje stanovište s kojeg se identitet misli. U ovom slučaju, određuje hrvatsko stanovište. Određuje i samo mišljenje. U stvari, mišljenje i stanovište s kojega se misli određuje fiksiranje, svesno ili nesvesno, prepleta identitetskih mreža. Jasno se to vidi u svakom diskursu. Ja ću pokušati da to pokažem u kratkoj analizi stanovišta s kojega hrvatski pisac Miljenko Jergović misli problem identiteta Hrvata. Nije teško uočiti da njegovo mišljenje podrazumeva promenljivost veza spoljašnjeg i unutrašnjeg određenja identiteta Hrvata. Naime, Jergovićevo mišljenje identiteta Hrvata možemo shvatiti kao ospoljašnjenje sukoba u unutrašnjem identitetu, i u slučaju, ako je to ospoljašnjenje, kao i svako ospoljašnjenje identiteta, i proizvod kopilanstva identiteta. Jergovićevo mišljenje pretpostavlja ono spoljašnje i unutrašnje određenje identiteta Hrvata, koje

problematizuje njegov diskurs o Srbima. To je važno imati na umu zato što se Jergovićev diskurs o Srbima (posredno, i o njihovom identitetu), koji on stvara za vreme Jugoslovenskih ratova, dok je živio u Sarajevu, razlikuje od njegovog diskursa o Srbima, koji, nakon završetka Jugoslovenskih ratova, stvara u Zagrebu. Naravno, i to je važno imati na umu, Jergovićev zagrebački diskurs je, u neku ruku, reteritorijalizovani sarajevski diskurs. Dakle, u po nečemu je reč o istom diskursu. U sarajevskoj fazi, njegov diskurs o identitetu Srba i Hrvata, iako je (što je tipično za svaki takav diskurs), naizgled, zasnovan na objektivnim, istorijskim merilima, izrazito je antisrpski, nacionalistički. Možemo to i drukčije reći: Jergovićev sarajevski diskurs je izrazito subjektivizovan, i to bez obzira na spoljašnja određenja tog diskursa. Štaviše, ponekad bi se moglo reći da je u pitanju privatni diskurs. Ali, politički korektno bi se moglo reći i da je taj diskurs čist govor mržnje. Posve je, naizgled, drugačiji njegov zagrebački diskurs, njegov reteritorijalizovani sarajevski diskurs. Najpre, individualizovan je. Stvara iluziju da je proizvod individuacije, koja se završava. Jergović pritom teži, videćemo to, da, iz perspektive spoljašnjeg određenja identiteta, ponudi odgovor na pitanja unutrašnjeg određenja identiteta, da raskrije i predstavi istinu identiteta, jedinu moguću istinu. No pošto je potraga za jedinom istinom, istinom kao spasiteljem, uvek problematična, sve promene diskursa se mogu razumeti na različite načine, na primer, kao proizvod promene shvatanja delotvornosti magije drugog identiteta (u ovom slučaju, magije srpskog identiteta), magije drugog. Famosni govor mržnje, iz te perspektive, valjalo bi razumeti kao pokušaj neutralizacije magije drugog i kao njen proizvod. Problem je, međutim, u tome što je rezultat te dvojnosti navodna objektivnost govora, preumljenje u okolnostima u kojima se stvari drugačije pokazuju i vide, u kojima se menja njihova magijska aura, ako ni zbog čega drugog ono zato što je sve to i suviše ljudsko. Nikakve humanističke i političke bajke, promene junaka tih bajki, njegovo savladavanje prepreka, koje sadrže i ove bajke, ne mogu promeniti stvarno stanje stvari, činjenicu da bajka govori drugo. Nakon završetka Jugoslovenskih ratova Jergović je postao čest gost i onih Srba (istina, uglavnom je gost drugoSrba) za koje u sarajevskoj fazi svoga diskursa nije imao (nije mogao, nije hteo da ima), bilo kakvo razumevanje. Imamo li tu posla s promenom razumevanja stvarnog stanja stvari? Čega je ono proizvod? Promena diskursa bi mogla značiti da nacionalističku isključivost i promenu, liberalizaciju stanovišta (šta god da su razlozi te liberalizacije) treba shvatiti kao simptom jednog stanja identiteta,

kopilanstva identiteta, koje stanovišta oba diskursa i prikrivaju i raskrivaju. Stanovišta oba diskursa prikrivaju i raskrivaju delovanje promene širenje (i sužavanje) identitetskih mreža na oformljenje diskursa o identitetu, na stanje identitetskih mreža, ali i na činjenicu da simptom, po Frojdu, ukazuje na jednu drugačiju, pređašnju realnost, pokazuje na to da je njegovo vreme pređašnje buduće vreme, u slučajevima kao što je Jergovićev, ukazuje na pređašnje buduće vreme jugoslovenskog identiteta, koji nije ni postojao. Bio je samo maska nacionalističkog identiteta.

U jednom intervjuu koji je dao za „Blic“ Jergović kaže da je problem Hrvata (njihove istorije, njihove kulture), problem identiteta. Ta tvrdnja nije nova. Jergović je, zbog nečega, posebno ističe. „Identiteta je sveta hrvatska riječ“, kaže. Upravo kao sveta reč, ona, da upotrebim Jungov termin, pokazuje na senku, ona otkriva da hrvatska sakralizacija identiteta nije ništa drugo do puka racionalizacija, ako ne i sakralizacija manjka identiteta, kod Jergovića, odbijanja da se kaže istina o tom identitetu, o odnosima Hrvata i Srba, o identitetu Hrvata i Srba. Ova sakralizacija je oblik (stereotip), odavno već, banalne političke, humanističkoidne potrebe za deobom krivice i odgovornosti za sve što čine jedni i drugi (Srbi i Hrvati) – ili, na opštem planu, što činimo ja i drugi. Jergovićevo objašnjenje odnosa Hrvata i Srba u zagrebačkom diskursu, trebalo boi da proizilazi iz stvarnog stanja njihovih odnosa, pre no iz njihove izfantazmatizovane identitetske razlike. Da li je baš tako? Očito je da se odnosi Srba i Hrvata ne mogu svesti na odnos: prijatelj–neprijatelj, ako smisao razlikovanja prijatelja i neprijatelja označava „krajnji stepen vezivanja ili razdvajanja, asocijacije ili disocijacije“, kako to kaže Karl Šmit. U slučaju Hrvata, budući da se, u velikoj meri, razlog njihovog neprijateljstva prema Srbima nalazi u nemogućnosti uspostavljanja tog krajnjeg stepena vezivanja i razdvajana, u nesigurnosti, manjku identiteta, naprosto nisu moguće ni asocijacija ni disocijacija. Zbog toga što Hrvati sumnjaju, zbog razloga s kojih sumnjaj u vlastiti identitet, zbog povezivanja problema identiteta s problemom suverenosti države i naroda, Srbi ne mogu biti ni prijatelji ni neprijatelji Hrvata, ne barem onako kako taj odnos shvata Šmit. Jergović, čini se, to shvata, barem sluti kad kaže: „Hrvati bi da se jako razlikuju od Srba, ali im ne ide. Srbi bi da Hrvatima dokažu da su oni, Hrvati, u stvari, Srbi katoličke vjere, i čude im se što su tako zadrtili, pa bi da budu nešto drugo. Svi naši ratovi u devedesetima vodili su se za veće razlikovanje. Iako se činilo da su to ratovi za teritoriju, mi smo u stvari ratovali za kulturu i identitet. Naši

su ratovi bili, i još uvijek jesu, kulturni ratovi.“ Da, problem razlikovanja, nacionalne nedovršenosti, problem identiteta, jeste problem Hrvata, i jeste razlog njihove mržnje prema Srbima, prema Srbima u sebi. No problem razlikovanja je i problem svakog identiteta, mogućnosti identiteta. Postaje ozbiljan tamo gde to razlikovanje ili nije moguće ili je sumnjivo, gde kultura ne uspeva da odgovori na posebna, identitetska pitanja koja joj njeni pripadnici postavljaju, i koja ona treba da razreši. To je razlog što se nelagoda u kulturi povećava. Nesumnjivo, to što Jergović kaže ne važi samo za Hrvate, nego, na isti način, i za druge narode, na primer, za muslimane i Crnogorce, koji su, takođe, učestvovali u Jugoslovenskim ratovima. U tom smislu, Jugoslovenski ratovi jesu ratovi za kulturni identitet, za manjak nelagode u kulturi, za dokaz da smo drugo. Zadobijanje tog drugog bi onda trebalo da bude i konačan dokaz da uopšte nešto jesmo, da jesmo nešto a ne ništa. Ali, uzrok Jugoslovenskih ratova nije samo problem identiteta. Oni nisu mogli dokazati da nešto jesmo, da smo istorijski narod, da možemo postati istorijski narod. Hrvati su ratovali za identitet i u Drugom svetskom ratu, baš onako kako su ratovali i u Jugoslovenskim ratovima devedesetih godina. Konačno, istorija njihove borbe za identitet traje dugo. I ne vidi joj se kraj. Ne vidi se kraj ni potrebi za identitetom, krizama (kakvi god da su im povodi) identiteta. I nema kraja potrebi za identitetom. Nema kraja ni ratovima.

To stanje identiteta, identitet kao uzrok vezivanja ili razdvajanja sa sobom, projektuje su u ratnički folklor, u diskurs rata. Hrvatski domoljubni diskurs, i rečnik koji on koristi, je dobar primer. U tom smislu je simptomatičan izbor reči branitelji za hrvatsku vojsku koja je učestvovala u Jugoslovenskim ratovima. Koliko god se čini da je smisao te reči jasan, moramo pitati: branitelji čega, od koga? Branitelj hrvatskog identiteta od srpskog identiteta u hrvatskom identitetu, od Srba u Hrvatima, ili, jednostavno, od Srba kao drugog, od drugog koji je pakao, branitelj onog identiteta koji su ustaše pokušale da uspostave, koji bi trebalo da bude istorijski identitet Hrvata, i koji istorija, koliko god da se njome može manipulirati, nije u stanju da opravda? No ostavimo istoriju po strani. (Doduše, njen kraj se, ovako ili onako, stalno priželjkuje. Čak se i ponašamo kao da se desio. *Pax americana* od nas traži da se odrekemo istorije i okrenemo budućnosti, koja, valjda, i nema istoriju. Istina, Amerika nije svesna da će se i njoj, kao bumerang, taj zahtev vratiti iz budućnosti.) I bez objašnjenja i veza istorije pouzdano se može reći da branitelji brane nešto, i da to nešto, u nekom vidu, makar kao stvarnost nesvesnog

fantazma, postoji. Tako bi trebalo da bude. Ali trebalo bi, u bilo kojem vidu, da branitelji brane Hrvatsku. No ona nije ni bila napadnuta, nije ni neprijatelj Srba u onom smislu o kojem govori Karl Šmit. Hrvatska u današnjim granicama nije ni postojala, sem kao jedna od republika Jugoslavije. Nije onda teško pretpostaviti da, ako je problem Hrvatske, hrvatstva, problem identiteta u najširem smislu, hrvatski branitelji brane nešto što ne postoji, što tek treba da nastane, brane onu budućnost bez istorije, bez identiteta. Dakle, branitelji, zapravo, i nisu branitelji. Oni su, bez braniteljskog identiteta, puka fikcija, tipična maskarada jedne druge realnosti, realnosti nedostatka, frojdovski rečeno, maskarada falusa, i to falusa koji je, kako veli Lakan, „funkcija označitelja manjka u bivstvovanju“, koji je funkcija manjka identiteta u bivstvovanju. To je važno zbog toga što je falus instrument želje, i želje za identitetom, u slučaju Hrvata, instrument želje za srpskim identitetom hrvatskog identiteta. Po psihoanalizi falus je maskarada (Lakan kaže: „označitelj falus je veo“) večno ženskog, onoga što ne znamo, na šta nema odgovora, što ostaje skriveno, ili čisti životni događaj. Falus je maskarada onoga što jeste da jeste. Stoga, iz perspektive funkcije branitelja bez identiteta, branitelja kao funkcije manjka u bivstvovanju, branitelja tajne hrvatskog identiteta, svete hrvatske reči identitet – a ta tajna je, tako izgleda, srpski identitet (senka hrvatskog identiteta), koji je sadržan u hrvatskom identitetu – pitanje: šta hoće Hrvatska?, mogu shvatiti kao verziju čuvenog Frojdovog pitanja: šta hoće žena? U slučaju Hrvata to pitanje, njegova antropološka verzija, moralo bi da glasi: šta hoće Srbi?, naime, šta hoće Srbi u Hrvatima, Srbi/Hrvati, Srbi u Hrvatima koji su postali Hrvati od Srba? Naravno, na ova pitanja i ne treba očekivati neposredan odgovor. Nema ga ni u sarajevskom ni u zagrebačkom diskursu Miljenka Jergovića. Ni Frojd nije dao odgovor na pitanje: šta hoće žene. U stvari, nije dao odgovor na pitanje tajne psihoanalize, tajne ljudskog bića, tajne živog. Nisu ga dale ni mnogobrojne žene psihoanalitičari, od kojih je u realnosti očekivan odgovor (odgovor realnosti kao takve) na pitanje: šta hoće žena. One, ili neke od njih, mogle su ga samo igrati, evenetualno, oteloviti. (To je pokušala Lu Salome.) Jedini odgovor, nakon svih pokušaja, da se razume ovo Frojdovo pitanje, da se frojdovski razume to što ono podrazumeva jeste da je pitanje: šta hoće žena od muškarca samo maskarada uživanja žene, uživanje koje muškarac želi i koje mu ostaje nedostupno. (Ostaje mu nedostupno što jeste.) Najavio je nemogućnost odgovora na to pitanje i Niče u ideji

o ženi po sebi. Problem je u tome što je uživanje žene, ovako shvaćeno, izjednačeno s uživanjem lascivnog nad-ja. A nad-ja uživa tuđe uživanje, uživanje subjekta, u slučaju žene, to bi moglo biti uživanje falusa, koje ona maskira, i kojega je njeno uživanje samo maskarada. U slučaju Hrvata to bi moglo biti, i jeste uživanje Srba – uživanje hrvatskog identiteta, koji nije identitet Hrvata. Je li, onda, Hrvatska vodila rat za uživanje? Jeste, ako su Hrvati vodili rat za još razlikovanja, kako to kaže Jergović. Razume se, ishod tog rata je zavisio od rešenja problema subjekta uživanja, Srba, i Srba kao nad-ja. Za rešenje problema uživanja Srba Hrvati su imali formulu: ubiti, prognati, pountrašnjiti, ali bez tragova, koje bi pounutrašnjenje moglo ostaviti, i koje je ostavilo kao pitanje identiteta. (Sličnu formulu su imala i takozvana primitivna, kanibalska plemena. I njihov cilj je bio pounutrašnjenje moći drugog plemena, protivnika.) Slaba tačka ove formule je to što ona ne omogućuje i rešenje uživanja nad-ja, što je ona i tačka budućeg razdora, i što ponavlja istoriju pohrvaćenja subjekta uživanja. Osim toga, ona pokazuje da se pohrvaćeni subjekt bori za svoje pravo na uživanje, dok se, u stvari, naizgled nelogično, bori za uživanje nad-ja, za ulogu i mesto lascivnog nad-ja, što mu ne pripada. To je element i intrige drame hrvatskog identiteta.

Šta, onda, povezuje i izjednačuje, ako ih išta povezuje i izjednačuje, pitanja: šta hoće Hrvatska?, i šta hoće žena, pogotovu, ukoliko je želja žene sama realnost? Ja ću pomenuti jedan mogući odgovor: i Hrvatska i žena hoće uživanje u onome što im ne pripada, što im nedostaje i što je imaginarizovano kao Hrvatska i kao žena. I jedna i druga, kao ljubav, daju ono što se nema, što je nemoguće. Lakan kaže da ljubav pravi objekt od onoga što nedostaje u stvarnosti. Hrvatski branitelji prave objekt svoje „odbrane“, svoje ljubavi, od onoga što nedostaje Hrvatskoj, hrvatskoj istoriji, i njima samima, kao imaginarnim braniteljima imaginarnog identiteta. Pošto im nedostaje ono što brane, hrvatski branitelji i nisu branitelji. Štaviše, oni u toj vrsti odbrane moraju izgubiti i to što nemaju. Rekao sam, to je identitet. Žena, prema Lakanu, mora izgubiti ono što nema. Paradoks, naravno. Ako gubi ono što nema, žena, ipak, nekako ima to što nema, što gubi. Ona ima šta da izgubi. Može izgubiti mogućnost da to što nema izgubi, da izgubi jedini način na koji može imati ono što nema. I hrvatski branitelji gube mogućnost da izgube ono što nemaju. Tako bi trebalo zaključiti prema onome što kaže Jergović o Jugoslovenskim ratovima kao ratovima za kulturu i identitet, za razliku, za ono što treba stvoriti iz razlike, koju tek treba uspostaviti, i to ako ne iz jedinstvenog, ono barem

iz nerazgraničenog tkiva, u slučaju identiteta iz nesvesnog. U nekom smislu, rat za kulturu je uvek rat za identitet. U nekom obliku taj rat nikad i ne prestaje. Cela stvar postaje još složenija ako je, kao što tvrdi Lakan, ljubav davanje onoga što se nama, dakle, ako ljubav domoljuba, branitelja Hrvatske može dati samo ono što nemaju, identitet koji nemaju, i koji, kao ono što nemaju, moraju izgubiti. Upravo to treba da maskira obnova ustaštva. Manjak identiteta u njemu je postao identitet. Tako se može zamišljati. Branitelji, kao sveštenici praznog identiteta, prazne svete reči, tek moraju biti kastrirani da bi stupili na prag identiteta. Želja za identitetom se može ostvariti samo ako prođe kroz neki vid kastracije, ako u nekom trenutku prestane da se ispoljava kao želja želje, ako se inicijacija, identitet Hrvata, koji je već (višestruko) kastriran, završi individuacijom. To, u nekom vidu, važi za svaki identitet i za svaki narod. U hrvatskom slučaju, valja zaključiti iz onoga što Jergović kaže, taj je proces nedovršen. Problem je u tome što je hrvatski identitet maskarada transsubjekatske stvarnosti identiteta i što to branitelji ne znaju. Jung misli da zna onaj ko ima iskustvo transsubjektivne stvarnosti.

Logično je, nije to potrebno ni isticati, da onaj ko se razlikuje, koji ima autohtoni kulturni identitet, ko je iskusio transsubjekatsku stvarnost identiteta ne mora, nema ni potrebu da traži i dokazuje razliku. On je već u razlici. To je razumljivo ako je razlika onaj element po kojem nešto, identitet, jeste, ili biva. No šta ako je razlika „stanje određenosti kao jednostrano razlučivanje“, kako to kaže Delez? U tom slučaju, nije čudno što je zahtev: još razlike univerzalan, dakako, barem onoliko i onako koliko je i kako je univerzalan zahtev: još određenosti. Dakle, nevolja je u tome što problem identiteta, identiteta koji faktički ne postoji, koji je problem ludila imaginarnog, vere u identitet kao u apsolut, ne može da se reši na način na koji se u Hrvatskoj rešava problem hrvatstva Hrvata, problem identiteta Hrvata, ako su, ako ne većina, ono ne mali broj Hrvata pokatoličeni Srbi, ako nemaju iskustvo transsubjektivnog identiteta. Ili ga imaju kao Srbi? Tragovi drugosti, znanja transsubjektivne stvarnosti identiteta u njima ne mogu biti obrisani. Odaju ih tragovi brisanja tragova. To, izgleda, nije sporno ni kao istorijska stvarnost. Na mnogim portalima se nalazi podatak (koji je teško proveriti) da je samo od 1990. godine 30 000 Srba u Hrvatskoj primilo katoličanstvo i s tim preobraćenjem, eventualno, znanje transsubjektivne stvarnosti identiteta zamenilo verom. Njihova sudbina, nakon tog čina, je izvesna. I poznata. Ako već nisu postali, vrlo brzo će postati imaginarni Hrvati. Preobraćiće se u radikalne Hrvate. Ta

stvar s preobraćenjem samo prividno izgleda jasna. Identitetsku mrežu Hrvata pokatoličenih Srba nije tako lako pokazati. Možemo, to je opravdano, pretpostaviti da u toj mreži ustrajava neki vid problema s identitetom dva naroda, koji su, tvrdi se, s razlogom ili bez razloga, bili jedan narod. I u tom slučaju, priče o preobraćenicima valja razumeti kao priče o nedostajanju identiteta. Ja ću navesti jednu, karakterističnu i, u neku ruku, tipičnu. Tadeuš Breza, poljski ambasador u Vatikanu, u knjizi, dnevniku, *Bronzana vrata*, zabeležio je razgovor jedne pokatoličene Amerikanke s papom. Razgovor otkriva karikaturalnu revnost preobraćenika, karikaturalnu spremnost da se novi identitet brani, dokazuje kao apsolutni identitet, kao da je proizvod transsubjektivne stvarnosti identiteta. Tokom celog prijema ova pokatoličena Amerikanca je papi ponavljala: mi katolici, mi katolici ovo, mi katolici ono... Dakle, ona i papa, kao katolici, pravi, revnosni katolici, treba da urade ovo ili ono – faktički, treba da budu katolici, koji svedoče o iskustvu transsubjektivne stvarnosti katoličkog identiteta. Očito, ono što tu, u govoru ove katolkinje, govori jeste manjak identiteta, štaviše, i manjak identiteta pape, i to pape Pija XII. Ipak, u jednom trenutku on ovoj revnosnoj katolkinji kaže: znate i ja sam katolik – to će reći, ja treba da budem katolik, da nađem uspostavim identitet katoličanstva, i svoj. Problem s pokatoličenim, pohrvaćenim Srbima je u tome što njima nema ko reći: i ja sam Hrvat, i ja treba da nađem identitet. Još veći je problem to što u Hrvatskoj, izgleda, ne postoji niko ko bi mogao i hteo reći: i ja sam Hrvat. Nije to ni Miljenko Jergović. On kaže da se tek u Beogradu oseća Hrvatom, svakako, ne zato što njegovo mi, kako kaže, pripada manjini (Hrvati su u Beogradu manjina), nego zato što je to mi i u Hrvatskoj i u Srbiji bez transsubjektivne stvarnosti identiteta. U Beogradu tu prazninu Jergović jasno vidi. Recimo da tako i jeste kako on kaže. I u tom slučaju je sigurno da to mi nije s istih razloga bez identiteta u Hrvatskoj i Srbiji. Treba biti sumnjičav i prema shematskom i prema egalitarističkom mišljenju identiteta, posebno, identiteta Hrvata i Srba, ako preobraćanje Srba u katolike i, potom, u Hrvate, znači preobraćanje u isto, u identitet jednoplemenika. To pod uslovom, ako su Srbi i Hrvati, ipak, bili jedan narod, i ako to još nekako jesu. Kako, onda, stoji stvar s čovekom o kome Maluf govori – taj primer me je uvukao u raspravu o identitetu Hrvata – koji je formalno potomak Srpkinje i Hrvata, u stvarnosti, potomak Srpkinje i Hrvata, koji je mogao biti ili pokatoličeni Srbin, ili mu je neki predak: otac, deda, praded, kurdel..., mogao biti Srbin, ili je pripadnik istog naroda kojemu pripada i njegova žena, ili je, ko

zna, čisti Hrvat. Kako i zašto identitet tog čoveka postaje problematičan? Kao manjak identiteta, kao posledica nerazrešenosti kopilanstva identiteta, kao posledicu preplitanja identitetskih mreža? Kako, u tom kontekstu, shvatiti etničke masakre i etničko čišćenje Srba u kojem su taj Hrvat ili njegov sin, možda, učestvovali? Kao autodestrukciju, sadomazohizam, kao nedostatak iskustva transsubjekatske stvarnosti identiteta...? Odgovor na ta pitanja zahteva posebno istraživanje, a i nije problem kojim se u ovoj knjizi bavim.

PROČIŠĆENJE IDENTITETA

Identitetom se uvek manipuliše. Svakim, ne samo iz političkih razloga, i kad je, po onome kako se ispoljava, što je u njemu spoljašnje, shvaćen kao politička kategorija. Identitetom se manipuliše i iz egzistencijalne nužde, zbog toga što postoji kao identitet kopileta. Identitetom se manipuliše iz ontoloških razloga, zarad pročišćenja, kao u grčkoj tragediji. Tragička krivica je i ogrešenje o identitet. Danas se, doduše, identitet, uglavnom, shvata kao politički identitet. Tragički element u njemu je zanemaren, potisnut. Politika je postala ishodište mišljenja identiteta i okvir u kojem se on misli, u kojem se shvata i njegova tragička dimenzija, u kojem se dezontologizuje njegovo pročišćenje. Treba reći da identitet ne može da ne bude politička kategorija, ukoliko mu je svojstven teror, ukoliko mu je svojstveno nasilje vrednosti (a jeste, i to kao one vrednosti po kojoj je vrednost svaka druga vrednost, kao one vrednost koja vrednuje sve druge vrednosti), ako funkcioniše ili kao teror, ili kao ogrešenje o bivanje onoga što jeste, ako je proizvod tragične krivice zbog izdaje onoga što jeste. No to što jeste u stvarnosti se uvek ispoljava kao nešto drugo, kao bastard. Apsolut nam je nedostupan. Svi smo mi kopilad identiteta. U stvarnosti, problem identiteta je, tako se čini, problem traumatičnosti ispoljavanja (skrivenosti) onoga što jeste i, takođe, problem tragičnosti spoznaje, koja se, na kraju spoznajnog procesa, samospoznaje, kao u Sofoklovom *Caru Edipu*, pokazuje kao spoznaja ontološkog manjka, tragičnosti identiteta, ontološkog (etičkog) naloga: budi, budi ono što jesi i što ne možeš biti – budi sopstveni raskol, sopstvena nemoć. Drugačije, budući da je vrednost po kojoj je vrednost svaka druga vrednost, identitet ne može ni postojati. Sofoklov *Car Edip* to jasno pokazuje. On jeste tragedija identiteta kao vrednosti po kojoj je

vrednost svaka vrednost, sasvim sigurno, svaka vrednost koju Edip predstavlja i uspostavlja odgovorom na pitanje šta nešto jeste (u njegovom slučaju, odgonetanjem sfingine zagonetke, zapravo, razumevanjem teksta identiteta), spoznajom šta nešto uistinu jeste za njega, Edipa, šta je identitet, ko je on, ko je Edip kao institucija transsubjekatske stvarnosti identiteta. Sofoklov *Car Edip*, istovremeno, raskriva, objašnjava potrebu za skrivanjem ontologije identiteta, za manipulisanjem ontologijom identiteta, i pokazuje da tragovi tog manipulisanja uvek ostaju, jednako, u stvarnosti i u iluziji harmonije identiteta, u svakom identitetu, u svakom Edipovom identitetu: spasioca Tebe, ubice oca, subjekta i objekta rodoskrvnuća, tragičnog junaka spoznajete... Svi ti identiteti, i svačiji, imaju jedan zajednički element, i element razlikovanja, element po kojem je Edip car i oceubica. U pitanju je jezgro identiteta, koje ostaje skriveno. (Za sada ni genetika nije uspela da ga raskrije.) Ovo jezgro se, često, ispoljava kao religijski element identiteta. Sigurno je da ima magijsku moć. Religijsku upotrebu jezgra identiteta, teoretičari identiteta nisu mogli prevideti, iako nisu uvek shvatali njegovu suštinu. Zbog te upotrebe, zbog toga što pupak identiteta ostaje neraskriven, mada neskriven, teoretičari su, često, mišljenje identiteta razumevali kao teološku činjenicu, ili, još češće, identitet su razumevali prema teološkom modelu mišljenja. Ima i onih koji su bili skloni da mišljenje, ontologiju identiteta svedu na teologiju ili politiku identiteta. To je karakteristika današnjeg masovnog mišljenja identiteta, razumevanje identiteta u uličnom diskursu. No odbijanje da se misli identitet iz njega samog, kao tragična nepotpunost življenja, i naročito inflacija mišljenja identiteta, mogu se objasniti i time što problem identiteta, mahom, izbija u vreme krize identiteta, traumatičnosti događanja, traumatičnosti individuacije. Ali ne treba prevideti ni to da rešenje problema identiteta zahteva upravo kriza identiteta, ontološka ili istorijska, da je kriza stalno stanje identiteta. Ne treba zaboraviti da se zahtev za rešenjem problema identiteta postavlja u egzistenciji, kao egzistencijalni čin. Sofoklov Edip je najbolji primer. Pitanje (svoga) identiteta on formalno postavlja kao pitanje krivice, kao krivac koji otkriva krivca za kugu koja hara Tebom (ovaj krivac je i iscelitelj), i kao pitanje koje kriza (dijalektika) identiteta pokreće u njegovoj egzistenciji. Dakle, pitanje identiteta Edip postavlja kao pitanje uzroka krize, i kao mogućnost neutralizovanja traumatičnosti događanja i traumatičnosti egzistencije. Ali, njegovo pitanje identiteta je izraz krize u biću, i izraz krize

egzistencije. Po tome je Edipovo mišljenje identiteta inscenacija, dramatizacija tragičnosti mišljenja svakog identiteta, i, ujedno, otkriće tragičnosti identiteta, ali i otkriće da je distopija identiteta svrha identiteta, ono u čemu se on ukida i dovršava. Edipa na Kolonu proguta zemlja. Identitet tako postaje negativ identiteta. Distopija identiteta, međutim, nije kraj identifikacije, otkrića identiteta, ponajmanje kraj identiteta kao transsubjekatske stvarnosti. Distopija, Edipovo propadanje u zemlju, negativ Edipovog identiteta se pretvaraju u uslov da Edip postane zaštitnik Atine, u uslov osveštanja Atine. Dakle, makar u Edipovom slučaju, koji, s obzirom na njegovu mitsku osnovu, mogu shvatiti kao model svakog slučaja identiteta, distopija identiteta je i uslov nastajanja i postojanja ne samo jednog drugog identiteta, iz kojeg je tako što moguće, koji osveštava Atinu, nego i identiteta kao takvog. Distopija je uslov utopije identiteta, ona radi za utopiju identiteta, upravo onako kako, po Frojdu, nagoni smrti rade za nagone života. Drugim rečima, distopija identiteta je povratak identiteta u tragičkom pročišćenju postojanja.

Sofoklovog *Cara Edipa* moguće je shvatiti ne samo kao tragediju identiteta, nego i kao dramu kopileta (statusa nahočeta – Edip je nahoče – izomorfna je statusu kopileta), kao dramu ontologije, raskrivanja ontologije identiteta. Mitski okvir Edipovog identiteta omogućuje takvo razumevanje, i, a to je važno, proistekao je iz takvog razumevanja identiteta. Taj okvir je prihvatila i psihoanaliza. Po njoj je svaki čovek (simbolički) oceubica, a da to ne zna. Pritom ne može da to ne zna. Ni Edip to nije znao, niti je, što je u njegovom slučaju očigledno, mogao da ne zna. Dakako, Edip (ni bilo koji oceubica) ne želi da zna ono što zna. Svaki čovek je ubica identiteta kao očinske instance. Naime, oceubistvo, ubistvo identiteta kao očinske instance, uslov je identifikacije, uspostavljanja, identiteta, individuacije jedinke. Nešto slično tvrdi i Aristotel. Razumevanje Edipovog identiteta, sledstveno Aristotelovom određenju tragedije, omogućuje tipična tragička krivica, Edipova pogreška, Aristotel kaže, pogreška čoveka po sredini (što Edip nije i što nijedan čovek, kao Edip, nije), čoveka koji se „ne ističe ni vrlinom ni pravednošću, niti pada u nesreću zbog svoje zloće i svoga nevaljalstva, nego z b o g n e k e p o g r e š k e (k r i v i c e) ...“. Čovek po sredini pada u nesreću, greši, kao čovek, zato što je čovek, što ne može da ne greši, što je, reklo bi se u hrišćanstvu, čovek grešan. Zato, kao grešnik, i postoji. Dakle, mitski okvir tragedije Edipovog identiteta okvir je i identiteta konkretnog bivstvujućeg, koje ne pada u

nesreću zbog svoje zloće i nevaljalstva, nego zbog toga što je egzistenciji bivstvjućeg taj pad svojstven; bivstvjuće pada u nesreću zbog toga što je bivstvjuće. Ovakvo određenje tragičke krivice može biti presudno za razumevanje traumatičnosti identiteta i njegovih mena, za razumevanje identifikacije identiteta i, naravno, za prepoznavanje patologije identiteta. Za moju raspravu je važno da, ako je takvo određenje egzistencijalne krivice moguće – ne mora zato biti i ispravno – moguće je reći i da se ontologija identiteta, njena tragičnost, tragedija identiteta, ispoljavaju, doduše nejednako, u svim menama identiteta, u usvajanju i odbijanju ličnog, kulturnog, etničkog, nacionalnog identiteta, u nasilju svake posebne vrednosti, svake vrednosti koju identitet može imati, koja mu se može pridati, koju on, s bilo kojih razloga, nameće ličnosti. Ontologija identiteta i njena tragičnost se ne mogu ni razlučiti od mena koje su joj svojstvene, najunutrašnjije, ali ni od mena koje identitetu nameće promena kulturnog, nacionalnog koda (promena kulturnog koda je uvek i promena koda identiteta individue, mitologije tog identiteta). Ontologija identiteta je, u suštini, ontologija mena, krize identiteta, u tom smislu, i ontologija traumatičnosti zbivanja, recimo, ratova, i svih kontroverzi identiteta. To je razumljivo. Traumatičnost zbivanja ne može a da ne pokrene pitanje identiteta, njegove pojave ili njegovog povratka (kao povratka potisnutog identiteta), razume se, i njegovog gubitka, povratka tog gubitka kao lakanovskog objekta *a*. Često se pitanje identiteta ispoljava, pokreće kao pitanje promene kulturnog identiteta, danas, sve češće, i kao pitanje promene nacionalnog identiteta, što i nije ništa neobično u vreme kad se nacionalni identitet stavlja u pitanje. Ima teoretičara koji ne prave razliku između kulturnog i nacionalnog identiteta. Ovde je važno da ta promena uvek, kakva god da je, podrazumeva promenu, ili barem pokušaj promene temeljnog obrasca mita, simbola po kojem se identitet prepoznaje, očituje, koji u svakidašnjici i zamenjuje identitet. Kad je reč o nacionalnom identitetu, promena podrazumeva promenu istorijskog sećanja. (Za sprovođenje američke imperijalne politike u svetu, što ne može biti slučajno, to je bitno.) Promena nacionalnog identiteta podrazumeva, prvenstveno zahteva promenu vrednosti, pojedinačnih vrednosti, ili celog sistema vrednosti. Promena nacionalnog identiteta, naime, pretpostavlja ideološko utemeljenje vrednosti (koje, na primer, predstavlja jedan Kanadanin, ili jedan Amerikanac – jedan izmišljeni identitet), ideološko opravdanje promene statusa etničkog jezgra nacionalizma, i opravdanje traumatičnosti te promene.

Traumatičnost događanja (ontološkog, istorijskog) mogla bi biti uzrok umnožavanja iskušenja identiteta. Rat, zbog toga što je upleten u sve životne niti, najbolji je primer. Ipak, ova traumatičnost, sama po sebi, ne pokazuje mnoštvenost identiteta. Ne pokazuje ga nijedan događaj. Badiju veli da događaj nije efekat unutrašnje analitike mnoštvenosti, „posebno što kao takav, ako je uvek *ograničen* na predstavljanje, nije predstavljen i predstavljiv“. A identitet jeste unutrašnje analitike mnoštvenosti. Dakle, traumatičnost događaja nije, niti može biti, jedini uzrok umnožavanja, širenja, izopačavanja, agresivnosti diskursa o identitetu. To je razumljivo, ukoliko događaj, a Badiju tako tvrdi, „potiče iz jedne konstrukcije koncepta“, i to u dvostrukom smislu, zato što se on u konceptu može misliti samo ako se predujmljuje njegova apstraktna forma, i ako se u njemu može pokazati u retroakcija jedne prakse, na primer, refleksivne prakse identiteta. U neku ruku, ova praksa ne nedostaje ni u spoljašnjim odrednicama identiteta. Širenje agresivnosti diskursa o identitetu ionako je svojstveno identitetu. Ne može se ni prekinuti, i stoga što se pitanje identiteta uvek iznova postavlja, kao pitanje svesti, ili kao istorijski fenomen, ili kao pitanje pripadnosti. Pada u oči da je danas, takoreći, ceo svet, s različitih razloga i s različitim ciljevima, zabavljen, popularno bi se reklo, narativom o identitetu. Ceo svet govori o identitetu. I nikad manje identitet nije bio važan. Ceo svet je zahvatila kriza onoga što mu je najunutrašnjije. Nije, međutim, jasno da li je aktuelna identitetska logoreja proizvod urušavanja mitskog obrasca identiteta, dovodenja u pitanje istorijskog sećanja (sa njim i tragičnosti identiteta) kao sredstva osnaživanja identiteta, ili činjenice da je postojanje nacionalnog identiteta (time i svakog identiteta) postalo – zbog nerazumnog izjednačavanja nacionalizma i nacionalnog identiteta, zbog nerazumevanja nacionalizma – traumatično u globalnom svetu, u svetu bez identiteta i neumitne potrebe za identitetom (potrebe koja je potisnuta), u svetu u kojem se identitet nameće, predstavlja kao odsustvo identiteta, kao ne-identitet u dezontologizovanoj transsubjekatskoj stvarnosti. Tragično osećanje praznine identiteta („praznina je ime bića“, veli Badiju; istina ona je ime bića ukoliko nam predstavljanje omogućuje pristup nepredstavljivom, nepredstavljivom identitetu) ispoljava se u promeni ne samo istorijske realnosti, situacije, nego i u promeni istorijskog sećanja (kao sećanja na mitsku dimenziju identiteta, kao sećanja na identitet pre identiteta, na to da nešto moram biti, da nešto jesam). Ta tragičnost se ispoljava u promeni sistema vrednosti od kojeg zavisi status identiteta, pa i u, naoko, banalnoj, u

suštini, edipovskoj reteritorijalizaciji identiteta. Savremeni Edip, ekscentri-rani subjekt, nakon oceubistva izvršenog u individuaciji, umesto u zemlju, u utrobu majke, propada u globalizam, u prazninu, koja nije ništa, niti se mogu izjednačiti. To treba imati u vidu. Nije onda čudno što smrt savremenog Edipa ne osveštava vodeću zemlju sveta kao što je Edipova smrt oveštala Atinu, vodeću zemlju helenskog sveta. To je razumljivo u meri u kojoj je savremena kriza identiteta, kriza civilizacije, proizvod smrti Boga, smrti Drugog bez Drugi (bez koga ta civilizacija nije moguća), ili, na istorijskoj ravni, nemogućnosti postojanja izabranog naroda (naroda koji će predvoditi svet), naravno, i izabranog identiteta.

Vreme velikih migracija, a one pretpostavljaju kulturnu, samim tim i identitetsku reteritorijalizaciju (integracija u evropsko društvo pretpostavlja reteritorijalizaciju kulture i identiteta po modelu multikulture), vreme je i velike zebnje, koja pokreće ontološku nesigurnost kulture. Zato se i čini da su fenomeni ontološke nesigurnosti savremenog čoveka, u biti fenomeni kulture. No zebnja od kulture uvek je zebnja od ugrožavanja identiteta, izraz straha za jezgro identiteta. Tragičnost osećanja identiteta, kopilanstvo identiteta, stoga, uvek nekako moraju biti vidljivi. U Sofoklovom Edipu imamo posla, trebalo bi reći, sa reteritorijalizacijom koja je teritorijalizacija identiteta, sa reteritorijalizacijom identitetskog prostora i identiteta, onoga što je identitetu najunutrašnjije, sa promenom, mada nije sigurno da je ona i moguća (potpuna promena jezgra identiteta, sigurno, nije moguća), toga što je identitetu najunutrašnjije. Edipovo propadanje u zemlju na Kolonu je krajnji oblik – i kraj – (tragičke) (re)teritorijalizacije i identifikacije identiteta, dovršetak ontologije identiteta u njenom početku, dovršetak, paradoksalno, nedovršivosti ontologije identiteta. Moglo bi se reći da se ova ontologija identiteta, nakon Edipove smrti, nastavlja u njegovoj zaštitničkoj funkciji, u njegovoj drugačijoj prisutnosti, da se na mestu istorijskog, nacionalnog, etničkog, kulturnog identiteta pojavljuje transcendentalni identitet, da se sa istorijskim, nacionalnim, etničkim, kulturnim identitetom pojavljuje realnost transcendentalnog identiteta, ili realnost identiteta čiste imanentnosti živog. Zahvaljujući reteritorijalizaciji Edip – identitet, zapravo, tragedija identiteta, pročišćeni identitet, tragičko pročišćenje – može da osvešta, pročisti Atinu od pogrešaka za koje nije kriva, koje ne može da izbegne, i koje su uslov njenog postojanja, kao postojanja bilo kojeg bivstvujućeg. Ontologija identiteta se ne odriče ustrajavanja identiteta u promeni i istom, ustrajavanja istog, porekla i identiteta (to je ovde

važno), koji mogu biti različite forme, različite forme postojanja i bića i različite forme neke vrste istog, recimo, iste ili slične kristalizacije identiteta, i teritorijalnog identiteta tako različitih bića kao što su ljudi, puževi i skakavci. Izvesno je da je prisustvo porekla i identiteta (identiteta čije se jezgro nalazi u poreklu) u svakoj formi života – što znači, i njihovo prisustvo u naizgled različitim problemima (na primer, prisustvo identiteta u poreklu bića i prisustvo porekla u identitetu bivstvujućeg), u postojanju, u biću, naravno, i u ontološkom mišljenju, čak i u dezontologizaciji stvari – izvor, ako ne stalnih sukoba, ono stalne napetosti identiteta, i stalne potrebe za pročišćenjem. U pitanju je ista napetost u poreklu i identitetu, što je razumljivo ako imamo u vidu da je poreklo i poreklo identiteta, da je napetost u poreklu i napetost u onome što jeste, u činjenici da nešto jeste, da identitet jeste. Odatle bi moralo biti jasno da se napetost, kao nešto iskonsko, kao iskonska napetost, prisustvo iskona u realnosti, ali i kao ontološka nesigurnost, koja je svojstvena svemu što jeste, pojavljuje i u označiteljskoj nedoumici, u svakoj označiteljskoj tvorivini (i u praznini koja je ime i ukoliko, odista, jeste ime), što će reći i u banalnim (ideologizovanim) simbolima identiteta, naravno, i posebno, u govoru identiteta i govoru o identitetu, računajući tu i govor subjekta ovog spisa o govoru, tragičnosti, nedoumicama identiteta, zebnji koja ga prati, u kojoj se pojavljuje.

U svim formama identiteta, posebno u onim formama u kojim se artikuliše ideološko shvatanje identiteta, u kojima ta ideologija postaje obična racionalizacija krize, eventualno, tragičnosti identiteta, pojavljuje se i napetost koju izaziva ontološka nesigurnost identiteta. Izaziva je zebnja koja pretihodi sebi (po Lakanu je to traumatična zebnja). Ili, da se poslužim jednim Levinasovim obrtom, izaziva je zebnja pre svake zebnje, ona zebnja koja izaziva napetost što se nalazi u onome što jeste. To što jeste nešto a ne ništa (to što identitet jeste nešto) ishodište je traumatične zebnje. Sledstveno Lakanu, ishodište traumatičnosti zebnje – i traumatičnosti identiteta – je želja Drugog. Zebnja je, kaže Lakan, „osećaj želje Drugog“. Zebnja koju pokreće jedinstveni identitet je osećaj Drugog, što znači da je napetost koja se pojavljuje u formama identiteta ona napetost koja se artikuliše u postojanju. Napetost se pojavljuje u formama identiteta, kopiladima nepoznatog jedinstvenog identiteta, u formama kopilanstva identiteta. (Kopilanske forme identiteta, unutar postojanja, artikulišu društvena načela. Ona se menjaju s promenom društva. Menjaju se i kopilanske forme identiteta.) Napetost se pojavljuje i u formama

koje artikuliše sistem kulture, u samoj kulturi kao sredstvu zaštite ljudskog bića od njega samog, od ontološkog rascepa u njemu, ali i kao sistema zabrana, koje izazivaju nelagodu u tom biću koje štite. Kultura ima zadatak, kaže Frojd, „da štiti čoveka od prirode i da uredi odnose među ljudima“. I jedno i drugo ona čini uz pomoć sistema ograničenja. Pošto nije lako razlučiti prirodu od predstave o prirodi, nije lako razlučiti ni sistem ograničenja prirodnih procesa od sistema ograničenja predstave prirodnih procesa. Prema tome, ne znamo tačno ni to od čega kultura štiti čoveka, od kojeg njega ga štiti. Može se reći da kultura štiti čoveka od traumatične zebnje koja je svojstvena njegovom identitetu. Ali, očito, ona je i razlog te zebnje zato što ograničava njegovu identifikaciju identiteta, što postaje središte identiteta i ishodište traumatične zebnje, što se nameće kao čovekov pravi identitet, iako može biti samo proizvod kompleksa kopileta identiteta. Tipičan proizvod kompleksa kopileta identiteta je multikulturalizam, multikulturalni, složeni identitet. Multikulturalizam ustoličuje nepoznatog oca (svoje nepoznato jezgro) kao jedinog, pravog oca, jedino pravo jezgro kulture raznolikosti multikulturalizma. Ontološka nesigurnosti identiteta tako se samo zatamnjuje. Umnožavaju se i zatamnjuju i patološki fenomeni jedinstvenog identiteta, patologija jedinstvenog identiteta. Multikulturalizam se pretvara u ludilo multikulturalnog identiteta, u patologiju identiteta građanina bez porekla, bez identiteta pre svakog identiteta. Prema tome, problem multikulturalizma je u tome što se iz identiteta pre svakog identiteta izvodi svaki identitet, i što, treba zaključiti, identitet pre svakog identiteta mora garantovati identitet i kulture, paradoksalno, i multikulturalizma. U neku ruku, ovaj identitet pre svakog identiteta mora biti i ishodište patologije identiteta.

Nevolja s multikulturalizmom, s identitetskom složenošću, jeste u tome što ne sadrže samo mehanizme koji čuvaju i održavaju njihov integritet, nego i dogme, namere, koje poriču, potkopavaju njihovu fantazmatsku suštinu i njihovo postojanje. Multikulturalizam i identitetska složenost stavljaju u pitanje i identitetsku mnoštvenost, koju neuspešno zamenjuju. To je jedan od razloga što se napetost ontološke nesigurnosti identiteta pojavljuje u društvenim fenomenima svojstvenim multikulturalizmu i identitetskoj složenosti, na primer, u krivotvorenju ideje jednakosti (pretpostavci nejednakosti u ideji jednakosti) izjednačavanjem grupnih prava skakavaca, puževa i ljudi, ili, što je za savremeno liberalističko društvo posebno karakteristično – to ga čini takvim kakvo jeste, to ga, kao veo, skriva od individua koje ga čine, i stavlja

u pitanje – davanjem prava manjinskim grupama, homoseksualcima recimo, koja, i po formi i po sadržaju, prirodno (dobar primer je pravo na brak homoseksualaca), pripadaju većini, i koja su, političkom odlukom, suprotno logici demokratije, oduzeta većini. Ovde je bitno da su prava većine, na taj način, lišena utemeljenja, time i rodnog identiteta, u ime kojega se i oduzimaju. (Brak muškarca i žene je lišen identitetskog temelja, te elemenata rodne identifikacije, kad je, time što je sveden na funkciju, izjednačen s brakom dva muškarca ili dve žene.) Tako se, to bi trebalo da bude jasno, stavljaju u pitanje ne samo identitetske osnove, rodni elementi identiteta, nego i sloboda, jednakost, rečju, osnove društva, koje pretpostavlja transrodni identitet građana. Pretpostavlja li ga i kultura? Da li ona tako štiti čoveka od prirode? Sigurno je da je odnos kulture i prirode na taj način iznova dramatisovan, protivstavljen. Problem je, naime, u tome što se identifikacija homoseksualnog braka izvodi iz identifikacije drugog kao imaginarnog drugog, iz imaginarizacije drugog (njegove prirode), iz identifikacije jednog homoseksualnog partnera kao imaginarne žene ili kao imaginarnog muškarca. Tim se, u isti mah, imaginarizuje i institucija braka i, što je važno, objekt želje na kojem se ta institucija uspostavlja, koji je drži, istina, kao nedostatak. Naime, lakanovski rečeno, iz takvog objekta želje može se izvesti jedino nedovoljna struktura identiteta, u ovom slučaju, identiteta braka. Pošto to važi za svaki brak valjalo bi zaključiti da i nema bitne razlike između braka muškarca i žene i braka dva muškarca. No da li je baš tako? Identitet braka mora nešto da potvrdi i prirodnom procesu, u samoj suštini. To može samo razlika koju, prema Delezu, potvrđuje afirmacija. Potvrđuje je, kao i svaki identitet, odnos s Drugim, sa zakonom, koji omogućuje konstituisanje subjekta želje, sa njim i pojavu ontološke nesigurnosti tog subjekta. Uzrok te nesigurnosti je upravo odnos s Drugim, u stvari, uzrok te nesigurnosti je neizbežnost tog odnosa. Čovek može biti podoban Drugom, supstitut Drugog, ali ne i Drugi. Lakan veli da odnos „s Drugim uopšte nije imaginarni odnos, koji je zasnovan na specifičnoj rodnoj formi, pošto odnos s drugim pobliže označuje zahtev, utoliko što on čini de se iz Drugog, koji je Drugi sa velikim A (*Autre*), pojavi njegova suština, ako mogu reći, u konstituisanju subjekta...” Odnos s Drugim, svaki, i posebno onaj koji se pokazuje u transsubjekatskoj stvarnosti, čini da se pojavi suština u konstituisanju identiteta jedinke, i identiteta institucije. Moglo bi se reći da Lakanova odrednica zahteva, čija se suština pojavljuje iz Drugog, ozakonjuje stav-

ljanje u pitanje identiteta koji zahteva, u slučaju koji mene ovde zanima, identitet braka kao braka muškarca i žene, kao prirodnog odnosa. To je, valjda, razlog, jedan od razloga, što se feministička filosofija, uprkos svim nespornostima i, čak, nezadovoljstvu Lakanovim mišljenjem žene, u velikoj meri, oslanja upravo na Lakana. No da li je ova filosofija za to uvek imala i razloga? Ima li ga u ovom slučaju? Zar identitet braka muškarca i žene u odlomku koji analiziram nije stavljen u pitanje kao čisti identitet? U ovom odlomku Lakan ističe važnost odnos s drugim, koji je muškarac ili žena, koji je, jednostavno, drugi, rekao bih, sartrovski drugi. Lakan, takođe, ističe da odnos s Velikim Drugim nije zasnovan na rodnoj formi. Prema tome, ključni problem u tom odlomku je identifikacija (jezgra) identiteta u trenutku u kojem on jeste i nije, u kojem se uspostavlja i u kojem, kao identitet bivstvujućeg, Edipa, edipovski identitet, nestaje i postaje u zemlji. Kod Lakana je, takoreći po teološkom obrascu, reč o pročišćavanju identiteta u postojanju, u Drugom, na mestu na kojem se identitet i konstituiše kao identitet pre svakog identiteta, kao identitet, jezgro identiteta svakog identiteta. Po grčkom mitu to mesto je utroba zemlje – Gea. Iz nje je rođen i u njoj se potvrđuje.

Može li se reći da je identitet koji se pročišćava u postojanju, time i u čistom živom, zdravi identitet? Tako bi trebalo da bude. Ne možemo prevideti ni da se identitet kao takav i Edipov identitet, tragični identitet jedinice, pročišćavaju u postojanju. Ne možemo prevideti da je Edip tragični junak identiteta, pročišćavanja identiteta, te da se zdravi identitet pojavljuje u području patologije identiteta. Ali, ako Edip oličuje tragičnu grešku identifikacije identiteta čoveka po sredini, tragičnost identiteta, patologija identiteta mora biti uslov prepoznavanja, postojanja zdravog identiteta. Prema psihoanalizi u to nema sumnje. Ne može je ni biti. Nema u tome ničega problematičnog. Edip je tragični junak identiteta, ono što može biti svako drugi, zbog greške, greške čoveka po sredini. Utoliko on, kao tragični junak identiteta, i razotkriva da identitet nije nepromenljiv, da njegove mene mogu biti korenite, nepredvidljive u onome što je predvidljivo, da se identitet ostvaruje, identifikuje u skladu s modusima postojanja (računajući tu i odstupanje od životnih i moralnih shema postojanja). Mene identiteta jamče, čuvaju mogućnost identifikacije identiteta, time i njegovo zdravlje, postojanost njegovog jezgra. Istina, potrebno je da one budu i uslov ustrajavanja njegovog integriteta. To je važno zato što integritet identiteta podrazumeva promenu merila zdravlja, identifi-

kacije identiteta. Tragičnost identiteta je, naoko paradoksalno, merilo zdravlja (Edipovog) identiteta, merilo koje je mit, radikalno, kako obično i čini, artikulirao kao zdravlje identiteta. U vreme tehnološke civilizacije merilo zdravlja i tragičnosti identiteta savremenog Edipa, artikulišu tehnologije, industrijska, digitalna... One ga i proizvode, i to, nema u tome ničeg čudnog, po mitskom obrascu, i ne manje radikalno no što to čini mit.

Dramska intriga tehnološkog Edipa shematski se ne razlikuje od dramske intrige mitskog Edipa. Narativ je isti. Razlikuju se civilizacijski elementi i inscenacija Edipove tragedije, tragedije identiteta. Tehnološkog Edipa je rodila surogat majka. Ženska ćelija koja je uneta u njenu utrobu oplodena je semenom nepoznatog ili poznatog darodavca i unesena u utrobu iz koje nije uzeta. Surogat majka posle porođaja odbija da preda svoje/tuđe dete „pravoj“ majci, ili majka čija je ćelija oplodena odbije da prihvati svoje/tuđe dete. Tehnološki Edip je stvoren. Nakon što, kao nahoče, napušteno dete, odraste u surogat porodici, spreman je da ubije oca i oženi se majkom, da se kao slobodan čovek nađe u području sudbine. Takav, mitski vid tragedije tehnološkog Edipa je moguć uprkos svim merama koje društvo, civilizacija preduzimaju (i mit ih poznaje i preduzima) da spreče edipovsku tragediju proizvoda ovog inženjeringa, da omoguće srećan tehnološki kraj tehnološkog Edipa u najboljem od svih (tehnoloških) svetova. Na kraju, kao i mit, tehnologija će pomoći Edipu da razotkrije svoj zločin: oceubistvo i rodoskvrnuće. Očito je, i to treba naglasiti, da stepen verovatnoće ove dramske intrige nije ni veći ni manji od stepena verovatnoće intrige grčkog mita o caru Edipu. I u jednom i u drugom slučaju u pitanju je psihološka realnost (ona je važna), realnost malog divljaka koji je spreman da zavrne šiju ocu i da spava s majkom. Pravo pitanje je, stoga, da li se u mitskoj i tehnološkoj psihološkoj realnosti jednako održava jezgro identiteta, zdravo jezgro identiteta (teorijski bi ono moralo da postoji) i sa njim tragičnost identiteta? Održava li se i zdravo jezgro njegovih promena? Ova pitanja ne podrazumevaju samo sudbinu tehnološkog Edipa, nego i mogućnost razotkrivanja, mišljenja iz tehnike tragičnosti sudbine ovog Edipa. Omogućuje li tehnika – tehnika „kao način razotkrivanja“, po Hajdegeru – razvitak (mit ga omogućuje) konstitutivnih osećanja identiteta, čak i ako „suština tehnike nije apsolutno ništa tehničko“, kako tvrdi Hajdeger? Hoće li to znati tehnološki Edip? I kako to može znati iz svoje ontološke suštine, čak i ako suština tehnologije nije ništa tehnološko? Hoće li znati da, u biti, i nije tehnološki Edip, da ga je tehnologija, pastir tehnološkog Edipa,

predala mitskom kraljevskom paru na čuvanje (u suštini, predala ga je mitskoj svesti) tamo u nekoj dalekoj zemlji, u nepoznatoj oblasti sudbine. Hoće li opaziti svoj odnos prema suštini tehnologije, i suštini identiteta? Ova pitanja identiteta su ontološke naravi. No ona nisu odvojiva od, naizgled, sociološkog pitanja (sociološke verzije tih ontoloških pitanja), ako razvoj tehnike omogućuje mišljenje iz tehnike kao čovekove ontološke suštine. Time se ne da objasniti kriza identiteta, koja je zahvatila naše doba, i koja je identitetu svojstvena. Edipova tragedija je dokaz. Mogu li, ukoliko je sve tako, pretpostaviti da kriza identiteta proizilazi iz suštine identiteta, da ona čini suštinu identiteta, konačno, da, u tom pogledu, nema razlike između mita i tehnike? I nema ukoliko, odista, kao što to kaže Hajdeger, tehnika nije samo sredstvo, nego i „način razotkrivanja“. I mit je način razotkrivanja, artikulacije onoga što jeste. Na svaki način, Edip iz epruvete mora, ovako ili onako, da se suoči s tehnologijom/pastirom, s tehnologijom kao priručnim sredstvom moći kraljevskih roditelja, mora da se raskrije, da se suoči sa sudbinom razotkrivanja, koja, kaže Hajdeger (to mit i misli i čini), „prožima čoveka. Ali ona (sudbina razotkrivanja, R. K.) nikad nije kao prinuda. Jer čovek je zapravo slobodan tek ukoliko pripada oblasti sudbine, postajući tako onaj koji sluša, a ne onaj koji je poslušan“. Edip postaje slobodan na Kolonu, u oblasti sudbine, u trenu kojem pripadne svojoj sudbini, kad počne da sluša. Svi su izgledi da se čovek uvek nalazi u području sudbine – te da mu, nužno, pripada i kriza identiteta. No problem tehnološkog Edipa, problem identiteta, je u tome što tehnologija hoće da postane i postaje oblast sudbine, i što joj on pripada. Zbog toga ne postaje i slobodan, onaj koji sluša. Naprotiv, postaje onaj koji je poslušan, postaje poslušan Edip! Tragedija identiteta više nije moguća. Šta je onda moguće?

SATIRSKA IGRA IDENTITETA

Kriza identiteta, prvenstveno, proizilazi iz različitih osećanja i razumevanja vlastitog identiteta, sebe kao onog što jeste (ili što mislimo da jeste) u istorijskim, društvenim, kulturnim, nacionalnim, individualnim okolnostima. Ove uvećavaju smutnju što je izazivaju osećanja i razumevanja identiteta. Uvećava je njihova promenljivost. Dakle, kriza identiteta proizilazi iz neodređenosti onoga što jeste u nekoj situaciji i šta uopšte jeste. To znači da pobude osećanja i razumevanja krize identiteta mogu, istovremeno, biti unutrašnje i

spoljašnje, skrivene ili i odviše javne, traumatične (rat na primer), one koje su identitetu svojstvene i one koje mu istorijski pripadaju, koje pripadaju istoriji, koje ga grade i razgrađuju. Osećanja i razumevanja identiteta nisu ni čisto unutrašnje ni čisto spoljašnje prirode, nisu čista, postojana. Ništa što se tiče čoveka nije sasvim čisto, niti je kao to čisto, kao čisto živo, moguće. Ni sam identitet ne postoji kao takav. I kad bi, u nekom vidu, postojao morao bi biti i identitet praoca, Adama, ili evolucionog mutanta. Na svaki način, identitetu je kriza svojstvena, i to, paradoksalno, zato što postoji, što mora da postoji. Svojstvena je njegovom nastajanju i njegovom postojanju, svojstvena je onome što on jeste i što bi morao biti. Genetika teško može rešiti taj problem. Nedostupno joj je ontološko svojstvo identiteta. Kriza identiteta, naime, proizlazi iz negativiteta identiteta, iz onoga što on nije, ili što jeste tako što nije, što je čisti paradoks. Ako je to tačno – ili, ako tako mogu misliti – krizu, negativitet identiteta, svako poricanje identiteta, moguće je shvatiti i kao način sticanja saznanja o identitetu i iskušavanju identiteta kao iskušavanju realnog, lakanovskog nemogućeg, koje je, dakako, moguće kao nemoguće. Štaviše, saznanje identiteta, identifikacija identiteta kroz poricanje (kroz poricanje identiteta, i mišljenja identiteta), nisu manje plodni, nepatvoreni od, na primer, saznanja koje omogućuje afirmativne sudove o identitetu. U saznanju identiteta kroz poricanje imamo posla sa shemom negativne teologije, u pozitivnom saznanju, saznanju koje omogućuje afirmativne sudove, imamo posla sa shemom pozitivne teologije. U oba slučaja, imamo posla s teološkim modelom, s transcendentalnom realnošću identiteta. Ovo je važno imati na umu zato što tako postaje jasno da identitet, u svakom slučaju – i kao jedinstveni ili složeni identitet – mislimo kao da mislimo Drugog, i to ne samo kao bilo kojega Drugog, nego kao Drugog koji ne postoji, čak, kao Drugog za koji ne postoji Drugi. U svakom slučaju, obe vrste mišljenja pretpostavljaju i dokažu postojanje identiteta kao Drugog – i kao identiteta Drugog. Ja sam, dakle, sebi Drugi, naprosto zato što je moj identitet Drugi, za mene Drugi svakog Drugog, Drugi koji ne zna da ne postoji. Lakan veli da ako sledimo Frojdovu analizu moramo poći od saznanja da je Bog mrtav. I dodaje: „On, Bog, to ne zna.“ Drugi ne zna da ne postoji. Ali nije ni mrtav. Ili ne zna da je mrtav. Ni identitet ne zna da ne postoji. Da li zato što ne zna da je mrtav? No da li je uopšte mrtav? Je li mrtav Bog, uistinu, mrtav? Konačno, i mrtav Bog je Bog. Ništa što je jednom postojalo nije zauvek izgubljeno, kaže Frojd. Kako bi mogao biti izgubljen identitet, sve dok postoji čisto živo? Raspetljavanje tog

klupka je bitno za mišljene identiteta. Može li on znati da ne postoji, a da ja, koji, evo, postojim, to ne znam, da on to ne zna iz nekog identiteta? Šta, ko, tada zna? I ko zna kao on koji ne zna? Kako, u tom slučaju, ja mogu postojati? Kao rupa, kao rupa vlastitog bića? Kako bez identiteta bilo šta o identitetu, o sebi, mogu znati? Kako uopšte, ako nisam puž, skakavac, ili Atinjanin, mogu znati da znam ili da ne znam?

Prema pomenutim mišljenjima identiteta, Drugi, koji ne zna da ne postoji, i koji nije mrtav, mora biti, i jeste, mesto (ova mišljenja ga tako predstavljaju) na koje subjekt ne dolazi samo po svoju subjektivnost. Na to mesto dolazi i jedinka po svoj identitet, po svoje pravo na identitet. Drugi je, dakle, i mesto na koje subjekt dolazi po pravo na uživanje, i po pravo na tragičnu grešku. Uživanje mu je zabranjeno onako kako mu je bilo zabranjeno pre no što je saznao da Drugi ne postoji i da nije mrtav. (Ako Boga nema ništa nije dozvoljeno, kaže Lakan. Tek je pojava Boga uspostavila dozvoljeno i nedozvoljeno, dobro i zlo, kategorije sveta.) Uživanje mu je bilo zabranjeno pre no što je saznao da je on (subjekt) ekscentriran, da ga čini rupa u njemu, da je ekscentriran i identitet. Drugi je, praktično, mesto na koje subjekt dolazi po pravo na kršenje zakona, naravno, zakona Drugog (zakon je, kaže Lakan, zasnovan na Drugom; taj zakon ja ovde imam u vidu), po pravo na zlobu koja se nalazi u njemu (a od posledica te zlobe, veli Lakan, Frojd se užasavao svaki put kad bi se zaustavio pred nalogom: ljubi bližnjega svoga kao sebe samoga). To je važno zato što sada mogu (kako bih to mogao izbeći?) pretpostaviti da na mestu na koje dolazim po svoju subjektivnost postajem ovo ili ono – da se na tom mestu, da kažem lakanovski, okrećem protiv sebe, tako što se okrećem protiv svoga identiteta, što ekscentričnost identiteta prihvatam kao identitet, što ekscentrirani identitet prihvatam kao jedini identitet. Na tom mestu, pošto se ne usuđujem da zahtevam uživanje, koje je uživanje Drugog, okrećem agresivnost protiv sebe. Iz perspektive teološkog mišljenja, na mestu Drugog koji ne postoji i koji nije mrtav, prvenstveno ili naposljetku, postajem, jesam nešto ili ništa, i to zahvaljujući tome što Drugi nikad neće saznati da ne postoji, ni da nije mrtav – što ni subjekt to neće saznati (i mrtav Drugi za njega je Drugi, vaskrsli Drugi), što neće saznati gde se nalazi, šta je, na primer, u trenutku kad se rastaje od identiteta, kad odriče identitet. Kako bi drugačije, ukoliko i mrtav Drugi za njega nije Drugi, poverovao u večni život? No, ovde moram postaviti pitanje: kakve to veze ima s jedinstvenim identitetom? Ima s tragičnom greškom identiteta, s činjenicom da je „prva stvar“,

prva stvar identiteta utvrdiva, da se razumski da utvrditi. Stoga, sve što važi za subjekt i njegov odnos s Drugim mora važiti i za identitet, pogotovu, kad je u pitanju mesto na kojem subjekt čini grešku (moralnu grešku, pritom je nevažno odakle su moralna pravila izvedena: iz razuma ili iz osećanja), zbog koje strada i za koju nije sasvim kriv. Kriv je zakon. Tako je i po Svetom Pavlu. Jedinstvenom identitetu, niti bilo kojem identitetu, nije dostupna činjenica da ne postoji, ni da postoji, naime, da nije mrtav, da je rupa u biću, u jedinki. Identitet ništa ne zna i ako sve zna, sve što se tiče jedinke, istorije i budućnosti te jedinke. To i ne bi predstavljalo veliku nevolju da mesto na koje dolazim po svoju subjektnost, po svoj identitet (po svoju individuaciju), nije i mesto s kojeg uopšte mogu misliti i govoriti (Drugi je trezor jezika, i svega znanja – da li i svega iskustva?), na kojem se potvrđuje da moje mišljenje jeste mišljenje, na kojem se (samo)razumevam, i na kojem se, ipak, ne razumevam kao rupa identiteta. Hajdegerovski rečeno raskrivanje je skrivanje. Treba napomenuti, iako je to samo po sebi jasno, to mesto, mesto Drugog, ne postoji kao neko stvarno mesto. Ono nije stvarno ni kad, recimo, ulogu Drugog ima stvarna majka, kad je ona Drugi. Naprosto, ne postoji Drugi kao stvarni Drugi, sem tako što je, a uvek tako jeste, Drugi za svaki subjekt koji tu dolazi po svoju subjektnost, po svoj identitet, iako svoj identitet može dobiti pod uticajem simboličkog, s iznenadnim upadom simboličkog, ili pukog simbola (bilo kojeg simbola nacionalnog, kulturnog, etničkog identiteta...), njegove neodređenosti. Kako bilo, kako god da ga mislim, kako god da postoji ili ne postoji (da postoji i ne postoji kao mrtav Drugi), moram se složiti s Lakanom, „veliki Drugi je konstituent subjekta“. Veliki Drugi je i konstituent identiteta, koji je, opet, konstituent subjekta, koji, po Lakanu, ne misli tamo gde misli da misli, koji i ne zna gde misli. Nikako ne treba zaboraviti da je konstituent subjekta i njegovog identiteta Drugi koji ne zna da ne postoji i koji (mada mrtav) nije mrtav. Za razumevanje tragedije identiteta i završetka te tragedije u satirskoj igri, za razumevanje tragedije kao satirske igre (na šta upućuje i naziv tragedija; potiče od grčke reči *tragos*, jarac), recimo, kao političke satirske igre. To je važno, presudno čak, i za tragičko pročišćenje. I u jednom i u drugom slučaju, da kažem kao Lakan, „Subjekt nije drugo do rupa koja svakog Drugog odvaja od uživanja“. Je li to dovoljan razlog zbog kojeg se čovekov pokušaj prisvajanja uživanja završava kao tragična greška, zbog kojeg

uživanje identiteta ne može da ne bude drugo do tragičko uživanje, eventualno, prema Aristotelovom shvatanju tragedije, u svetu realnosti, uživanje koje se javlja iz straha i sažaljenja?

Odnos tragičnosti identiteta i subjektivog tragičkog (da li, i u kojoj meri, i tragičnog) uživanja u udesu vlastitog identiteta još nije jasan. Možda i ne može biti jasan. Nije jasno ni zašto se, da li i s istih razloga, tragičnost identiteta i tragičko uživanje iskušavaju u satirskoj igri. (Satirskom igrom se završava izvođenje grčke tragedije.) Moglo bi se reći da se u njoj iznova iskušava ontološka priroda jezgra identiteta, koja je dramatisovana u tragediji. Lakan kaže da se uživanje nalazi na strani Stvari, to znači tamo gde ga ne bismo mogli očekivati, i gde ga ne možemo razumeti ako ne razumemo samu stvar. To bi trebalo da znači i da se nalazi na suprotnom polu od onoga pola gde ga nalazi kod Aristotela i gde se, izgleda, nalazi u postojanju. Uživanje se nalazi s one strane stvarnosti, koju uređuje princip zadovoljstva. Razumljivo je onda što uživanje koje se nalazi u Stvari, Hajdegerovom *das Ding*, mora biti „prava tajna“, i potpuno različito od zadovoljstva. I sama stvar identiteta mora biti različita od svakog oblika u kojem se on (i, u neku ruku, sama stvar identiteta) u stvarnosti pojavljuje, na primer, kao posebni identitet. Odatle se, ipak, ne može zaključiti da je uživanje koje se nalazi u stvari potpuno različito od uživanja o kojem govori Aristotel, koje je svojstveno tragediji, i tragediji identiteta, recimo, tragediji nacionalnog identiteta Srba u Drugom svetom ratu, koje su ustaše: pokatoličavale, proterivale, ubijale. „*Das ding se*“, veli Lakan, „pokazuje na nivou nesvesnog iskustva kao ono što je već zakon.“ *Das ding* je, dakle, već zakon – i već iskustvo, no u nesvesnom. Ali ni taj već zakon ni to već iskustvo nisu formulisani. Norme zakona stvari, nesvesnog nisu artikulisane. Nije ih ni moguće artikulisati, sem kao uvek nešto drugo. Ni zbog toga aristotelovski čovek sredine, istorijske stvarnosti, ne može izbeći tragičnu grešku. Ne postoji nikakva mogućnost da je izbegne. Njegova egzistencija je greška. Ljudska egzistencija je greška. To je, u osnovi, gotovo i, na isti način, sadržano i u hrišćanskoj ideji greha. Greh je čoveku imanentan. Egzistencija počinje s grehom, kao greh. Imanentan je i životu. Za razumevanje satirske igre identiteta, međutim, koliko god to izgledalo neobično, nelogično, nemoguće, važno je zapaziti da zakon jedinstvenog identiteta, paradoksalno, funkcioniše kao zakon stvari, što će reći da je za subjekt identitet već zakon, i da, zbog toga što je, kao *Das ding*, već zakon, identitet ništa ne ga-

rantuje subjektu; ne jamči mu ni zakonitost ponašanja. Sam jedinstveni identitet je, kao zakon stvari, tajna, koja se u stvarnosti pojavljuje kao forma identiteta, kao čista relativnost, istovremeno, i kao istorijska tvorevina, ali i kao izmišljena tajna, kao izmišljeni (nacionalni) identitet (američki, kanadski, jugoslovenski identitet). I to nije slučajno, naročito, ukoliko je, kao što kaže Lakan, zakon stvari i odviše kapriciozan. A on to, razumljivo, jeste, ako ni zbog čega drugog ono zato što se njegovo polje nalazi s one strane principa zadovoljstva i što se, na kraju, raskriva kao etički paradoks. A tako se raskriva i u tragediji koja izaziva strah i sažaljenje, naime, u momentu kad se, po Lakanu, „*das Ding* nalazi na strani subjekta“, drukčije rečeno, kad se u tragediji pojavljuju aristotelovski strah i sažaljenje, kad se identitet pročišćava, kad bi trebalo da se pročišćava, da se približi svojoj tajni, da se obnovi u svom jezgru.

Tajna rupe jedinstvenog identiteta se nalazi s one strane principa zadovoljstva. Ne raskriva je ni genetika. Nedostupna je i logici takozvanog zdravog razuma, sem kao nesvesno, Jung bi, možda, rekao kao Jastvo, koje je po sebi nemislivo. Naime, tajna jedinstvenog identiteta je dostupna logici zdravog razuma u meri u kojoj joj je dostupno nesvesno. To ne znači da se, u nekom vidu, ova rupa ne nalazi u različitim oblicima identiteta, u svakom posebnom identitetu. No to možemo samo pretpostaviti i to na osnovu toga što se u svim oblicima identiteta (rodnom, kolektivnom, nacionalnom, etničkom, teritorijalnom, itd.) ispoljava paradoks uživanja, i to tako što on u njih uvodi dijalektiku sreće, zadovoljstva, dijalektiku konkretne egzistencije. Čovek se uvek, neoprezno, upušta u avanturu te dijalektike. Ona ga zavodi. Nisu, u tom pogledu, oprezniji ni teoretičari identiteta. Videli smo to. Nevolje s ovom dijalektikom se sastoji u tome što ono što uživa mora biti skriveno, prava tajna, i to tajna koja nije dostupna ni Drugom. Od nje ga, to je važno, odvaja subjekt (u suštini, odvaja ga živo, stvarna tajna postojanja, i stvarna tajna subjekta), i to subjekt koji svoju subjektivnost traži kod Drugoga i zbog čega je subjektovo uživanje, kakvo god bilo, uživanje Drugog. No to stanje stvari, paradoksalno, ne stoji na putu subjektu da, kao aristotelovski čovek sredine, kao bivstvujuće, proba da prisvoji uživanje Drugog, da mu upodobi svoje uživanje, i, naravno, da tako počini grešku, da uradi ono što su radili junaci grčke tragedije – i da završi kao ti junaci. Istina, u savremenom svetu, ako je, uistinu, kako se često tvrdi, tragedija nastala i završena u Atini, u vreme kad se na svim

stranama društvenog i individualnog života, i s različitim, vrlo čudnim motivima, postavljalo pitanje identiteta, savremeni subjekt ne može završiti kao tragički junak. I ne pristaje mu uloga tog junaka. Pristaje mu, i ostaje mu uloga junaka satirske igre. Konačno, tragedija, ni kao književna vrsta, više nije moguća. I to nije slučajno. Književnost ne može biti potpuno nezavisna od stvarnosti života, u kojem tragičko osećanje života nije moguće. U Atini je tragedija bila pitanje identiteta, i ogrešenja o taj identitet, o biti, biti nešto. Istina, u Atini je odgovor na pitanje identiteta jednako tražen i u satirskoj igri, kao dopuni, eventualno, varijanti, naličju tragedije, tragičnosti postojanja, tragične greške. Danas se odgovor na pitanje identiteta traži samo u satirskoj igri, zapravo, u komediji koja je preuzela ulogu i sadržaj satirske igre. Doduše, još je moguće tvrditi da satirska igra, u današnjem vidu, i kao tragikomedija, čuva elemente tragedije identiteta, one elemente koje poriče, kojima se izruguje, ne tako retko, uz pomoć nauke, rekao bih, neizbežno uz pomoć nauke, vere u pozitivno znanje.

Poricanje identiteta u satirskoj igri može biti shvaćeno kao negativni teološki dokaz identiteta koji se poriče, dakako, ako je to poricanje formulirano kao rasprava s potvrđivanjem identiteta u tragediji, drugim rečima, ako je to poricanje potvrđivanje. Za moju raspravu (hoću da kažem, za kopilanstvo identiteta) važno je da taj dokaz nije manje ubedljiv i da ništa manje ne potvrđuje postojanje identiteta od bilo kojeg pozitivnog dokaza. Poriče se, ne priznaje, u satirskoj igri i u satirskoj formi mišljenja, ono što nekako jeste, makar kao imaginarna figura, što se tako potvrđuje, priznaje, neka bude, i kao negativ, kao ono što se poriče zato što postoji, ili što bi trebalo da postoji. Poricanje, posebno poricanje u satirskoj igri, zbog njenog etičko-estetičkog smisla, na drugoj strani je potvrđivanje postojanja onoga što se poriče, i to u aktuelnoj stvarnosti i u predstavi te stvarnosti, na simboličkoj i imaginarnoj ravni te stvarnosti. Štaviše, satirsko stavljanje u pitanje identiteta nije manje ubedljiv dokaz postojanja identiteta od bilo kojeg potvrdnog oblika pokazivanja njegovog postojanja, naročito, od tragičkog preuveličavanja njegovog postojanja. Forme su različite. Suština je ista, uvek odsutna, nedokučiva, sem, ako baš tako hoćemo, u metafizičkom mišljenju. To je važno. Važno je da je prisutno odsustvo suštine, da se ono u ovim dokazima i pokazuje. Pokazuje se razlika prisustva odsutnosti. Shematski, ako pozitivno teološko pokazivanje identiteta ima formu tragedije, negativno teološko poricanje/dokazivanje identiteta ima, mora imati, formu satirske igre, u naše vreme, tragikomedije. Naizgled,

shema je samo operativno sredstvo mišljenja. Ali ona ograničava i polje i mogućnosti mišljenja. No tragedija se (i tragedija identiteta) završava satirskom igrom – tragikomedijom sheme. Imamo li, možda, tu posla s nekim oblikom sofistike tragičkog mišljenja? To nije nemoguće, ako je tačno, a po svemu sudeći jeste, da satirska igra identiteta, kakav god oblik imala, kako god da je mislimo, ne može biti manje izraz identiteta, tragedije identiteta, od same tragedije. Po Aristotelu tragedija je nastala iz satirske igre. Tragedija identiteta je nastala iz satirske igre identiteta. Tragedija je nastala iz estetizacije stvarnosti, iz estetizacije satirskog karaktera stvarnosti identiteta. Taj obrat je značajan za razumevanje identiteta i logike preobražaja, opstajanja istog u preobraženom objektu, u preobraćanju. Mogli bismo reći da je tragedija identiteta nastala iz krize, iz satirske igre identiteta u postojanju. Svakako je tačnije reći: tragediju identiteta je raskrila kriza, satirska igra identiteta. Satirska igra posebnih identiteta, poricanja identiteta, otkriva stvar identiteta, otkriva da ta stvar postoji, da postoji nešto a ne ništa. U istoriji, istina je, kad je reč o identitetu, redosled stvari identiteta je izmenjen. Izmenjen je i kod Aristotela. Menja ga slučaj komedijant. On se pojavljuje i u stvarnosti i u satirskoj igri i u istoriji. Istoriografija je prihvatila da je redosled po kojem je na dionisijama izvođena satirska igra i prirodan red stvari, prirodan proces pojavljivanja i postojanja identiteta. Satirska igra je, po tom redu, činila četvrti deo trilogije tragedije. Zapravo, s tom trilogijom ona je činila tetralogiju. A to znači da je bila verzija tragičke istine. I izvođena je posle izvođenja tragedije (kao njen nastavak), ili, ponekad, između drugog i trećeg dela tragedije. Zbog toga se obično misli da je njen cilj bio da olakša nedoumice koje je kod gledalaca (kod naroda) izazivalo tragičko pročišćenje, koje su izazivala etička iskušenja identiteta. Verovatno je tako olakšavano i samo pročišćenje. No ovde su, očevidno, pomešani istorijski i ontološki red stvari. Ja neću ni pokušati da raspetljam taj čvor, Gordijev čvor identiteta. Neću pokušati ni da ga presečem. On i nije problem ove rasprave, iako je njena pretpostavka. Pomenuću da je, po svemu sudeći, ta zbrka olakšala pojavu etičkog smisla odnosa prema identitetu, etike identiteta, rekao bih zbog estetske neodređenosti, zbog toga što se pitanje etike pojavljuje s pitanjem estetike. Pojava etičkog smisla je pitanje estetike pročišćenja identiteta i samog identiteta. I tragedija identiteta je pitanje estetike. Tako je bilo u Grčkoj. To ne znači da ovo pravilo važi i za savremenu satirsku igru identiteta. Ne važi. Sa njim je sklonjena iz vidnog polja današnjeg čoveka i pitanje etike.

Sledstveno aristotelovskom shvatanju tragedije, satirska igra, tragikomedija identiteta, trebalo bi da utaži, tako što će ih dezinvestirati, efekte krize, gubitka, eventualno, odbacivanja identiteta. (Naravno, to je samo pretpostavka. Tragikomedije Dušana Kovačevića – i još više njegove političke izjave – pravdaju stavljanje u pitanje, odbacivanje identiteta, tako što najpre stavljaju u pitanje sam identitet.) Ovakvi efekti mogu biti shvaćeni kao efekti pročišćenja i kao sredstvo zaštite od posledica odbacivanja paradoksa etike identiteta. (Ovaj paradoks dovodi u sumnju logiku i racionalnost moralnosti, u ovom slučaju, logiku i racionalnost pročišćavanja.) Satirska igra, preko estetizacije, ne dezinvestira samo efekte tragedije identiteta, nego i racionalnost moralnosti svoje intrige. Rastanak s identitetom, ako tako stoje stvari s paradoksom etike identiteta i s racionalnošću moralnosti u satirskoj igri, moguće je shvatiti kao oblik satirske igre identiteta. On to, uglavnom, i jeste. Često je i izveden kao satirska igra, iako bez svesti o tragikomičnosti tog izvođenja. U svakom slučaju, rastanak s identitetom, ideološki ili antropološki, naoko, kao i satirska igra identiteta, ne može, uprkos jačini argumentacije, biti drugo do odbijanje svesti o tragediji identiteta i, što je posebno važno, odbijanje pročišćenja, oličavanja, individualizacije, navodno, pročišćenog identiteta. To postaje jasno ako uzmemo u obzir da se satirska igra i tragikomedija bave istim problemima čovekovog života kojim se bavi i tragedija: problemom identiteta, da imaju i isti cilj, pročišćenje identiteta, čak i kad je to pročišćenje shvaćeno kao odricanje identiteta. (I odricanje je čišćenje, i to radikalno.) U odricanju identiteta je, kao u antičkoj satirskoj igri, važno da efekat satirske igre identiteta, satirskog diskursa o identitetu i satirskog diskursa identiteta, ne zavisi toliko od krize identiteta, od zapleta satirske igre identiteta, koliko od pesme (diskursa) hora silena, ponekad se čini i od samih silena (recimo, od komediografa ili antropologa) i njihovog odnosa prema krizi identiteta. U svakoj eposi krize identiteta hor silena se najbolje i čuje. On nadjačava sve druge glasove. Čuje se njegova ideološka ili epistemološka poruka. Teorijski sikinis silena (ples hora u grčkoj satirskoj igri zvao se sikinis) – a moderni sileni identiteta uvek prizivaju podršku teorije – i kad koristi ista sredstva kao i bilo koja teorija identiteta, a koristi ih, ne odriče se silenskog skakanja, i parodiranja samog teorijskog mišljenja, diskursa o identitetu. Razuzdanost, čak razizam ovog teorijskog plesa trebalo bi da neutrališe korišćenje svih teorijskih sredstava, koja njihova satirska igra ne može da usvoji, koja joj, s različitih razloga, recimo, zbog razlike gledišta, ne pripadaju. U grčkoj satirskoj igri

način govora junaka se nije razlikovao od načina govora istih tih junaka u tragediji. Nije, naizgled, samo naizgled, drugačije ni u modernoj satirskoj igri identiteta, koja je, ipak, neka verzija grčke satirske igre identiteta. Govor je isti. I reči su iste. Istina, značenje reči je promenjeno. Izdaja, na primer, u savremenoj satirskoj igri identiteta ne znači više: *gaženje zadate reči, verolomstvo, verolomnički postupak*, na primer, prema domovini. Izdaja u modernoj satirskoj igri identiteta postaje moralan, častan čin, izraz društvene odgovornosti. (Uzgređ, uvek je tako predstavljana.) Nevolja s ovakvim preuznačenjem je, između ostalog, u tome što diskurs savremene satirske igre odbacuje kategoriju časti i što se, uprkos tome, njome koristi za artikulaciju novog značenja reči izdaja. Pritom, ovaj diskurs zaboravlja da je izdaja svojstvena postojanju i da jezik ne trpi ovakvo nasilje. Preimenovanje značenja reči ne potire i njeno pamćenje, njenu dijahroniju. Ne bi to mogla učiniti ni pojava novog označitelja. Uverljive dokaze trajanja značenja sadrži bela mitologija preuznačenih i preinačenih reči, filosofema. Teorijski sikinisi savremene satirske igre identiteta je, stoga, postavio pitanje same teorije kao načina govora. To ne znači da problem satirska igre identiteta možemo svesti na problem načina pevanja (govora) hora silena u ovoj igri, ili na shvatanje komediografa u tragikomedijama. Ne možemo ni zanemariti ono što bi trebalo da bude komični učinak koji taj način govora proizvodi, i što, često, nije drugo do racionalizacija premetanja i vrednosti i govora o njima. Ipak, ne treba prevideti udeo nepostojećeg komičnog efekta u razumevanju pročišćenja u tragediji identiteta, u odnosu prema pročišćenju. Kako bilo, ni u toj verziji satirskog govora, u teorijskom sikinisu satirske igre, ne možemo zanemariti učinak dosetke, značaj formalnog zaokreta koji joj je svojstven. (Frojd skreće pažnju na značaj formalnih preokreta u dosetki – posredno i u svakom diskursu.)

Komični učinak hora silena u srpskoj satirskoj igri identiteta je nepostojan. Tome je kriva ideologizacija dosetke, koja (ideologizacija) prikriva, i poništava, metaforičko-metonimijski proces, zamagljuje drugu scenu, na koju dosetka pokazuje. Na drugoj sceni se ona i razumeva. I banalna dosetka zahteva drugu scenu, prisustvo trećeg. U srpskoj satirskoj igri identiteta taj treći je najčešće Evropa, Amerika, neko ko ih, veruju ovi sileni, predstavlja. Pritom taj neko, često, nije ništa drugo do finansijer ovog izvođenja satirske igre identiteta. Zbog toga, zbog pragmatizma na kojem počiva, ona nije manje i proizvod nesvesnog. Humor je uvek maska nekog drugog smisla, nekog

nesvesnog značenja. U srpskoj satirskoj igri identiteta on skriva pobačaj, kopilanstvo identiteta i razloge tog pobačaja i tog kopilanstva. Naizgled, ideologizacija humora, sarkazama, u srpskoj satirskoj igri identiteta je sredstvo ideološke borbe, ili samo puko retoričko sredstvo polemosa. Međutim, kad se pretvori, a gotovo uvek se pretvara, u izraz mržnje prema drugom mišljenju i, to je važno, prema razlici, koja je, naoko, ideološka osnova ovog mišljenja, jasno je da i nju treba shvatiti kao element metaforičko-metonimijskog procesa dosetke, da pokazuje izvan sebe, na ono što skriva, na nesvesne motive mržnje. U srpskoj satirskoj igri identiteta isticanje razlike je, u suštini, prikriveni, ako ne i čisti rasizam, evropski rasizam, treba to jasno reći. Ali s razlogom je moguće tvrditi da ništa manje nije čisti rasizam ni poricanje razlike, recimo, srpskog identiteta. Ništa nas ne sprečava da samu ideju o postojanju identiteta kao nepostojećeg identiteta razumemo kao rasizam. Nevolje s ovakvim sudovima su i odviše očite. Oni ne mogu važiti samo za Srbe, ili za srpske nacionaliste, kako se to predstavlja u srpskoj satirskoj igri identiteta. S istih razloga moraju važiti i za borce protiv srpskog nacionalizma. Pokušaću, sasvim kratko, da to pokažem na jednom primeru, zato što bi mogao biti i primer rasizma evropskog mišljenja. Iz hora silena, koji kod Srba, i Srbima, pevaju pesmu o rastanku s identitetom, ja ću pomenuti samo „satirsku igru“ identiteta Ivana Čolovića (*Rastanak s identitetom*). Izabrao sam njega zato što, tako se tvrdi, on spada među najuglednije članove ovog hora, iako nije horovođa. Njegov status u tom horu potvrđuju, ili bi trebalo da potvrđuju, međunarodna priznanja (orden viteza legije časti, zvanje počasnog doktora varšavskog univerziteta, itd.), koja je dobio upravo za tu ulogu. Dobio ih je za rasizam mišljenja koje se bori protiv rasizma. Tako bi trebalo da bude. Tako to izgleda na manifestnoj ravni. Na drugoj sceni, međutim, ovaj paradoks rasizma izgleda drugačije. U stvari, ja sam se za Čolovićevu satirsku igru srpskog identiteta opredelio više zato što je formalno, po postupku, sačinjena kao satirska igra identiteta, nego zbog toga što bi mogla predstavljati evropski rasizam, rasizam evrocentrizma u srpskom satirskom diskursu o identitetu. Za to postoje bolji primeri. Naime, u horu silena koji peva satirsku pesmu rastanka sa srpskim identitetom ima dosta onih koji su agresivniji evropski, američki rasisti, nego što je to Čolović. Problem je u tome što bi u njihovom slučaju jedino bezumlje te agresivnosti bilo vredno pomena i tumačenja. Nikakva teorija vrednosti, ništa ne može opravdati tvrdnju Bore Ćosića, da su Srbi zveri, utoliko pre što treba da poverujemo kako, eto, on, Srbin, nije zver,

to će reći da svi Srbi, ipak, nisu zveri, ako on nije zver. A on to nije. Evropu, onu koja ga plaća, može pozvati za svedoka. I potpredsednik Amerike, Džozef Bajden, s drugih razloga, kaže za Srbe da su zveri, fašistički razbojnici. Spisak takvih epiteta, koje ovo bezumlje izmišlja o Srbima je veliki. Ničemu nas ne bi odvelo i ništa ne bi razjasnilo, njegovo iščitavanje. Za unutrašnji smisao satirske igre i njenu vezu s tragedijom identiteta važan je zahtev, a izriče ga i Džozef Bajden, da Srbi, naravno, kao zveri i fašistički razbojnici, sebe pogledaju u lice, da pogledaju u lice zveri, razbojnika, u ogledalo koje im Bajden postavlja. Problem s ovim ogledanjem predstavlja to što bi Srbi u svom licu, u licu zveri, trebalo da vide i odraz čistog lica Evrope, etičko lice Evrope, čisto Lice Bajdenovo. Tako što, jednostavno, nije moguće. To znaju i antropolozi kao što je Čolović. Potrebno je da Srbi načas prestanu da budu Srbi i da u lice Evrope gledaju kao članovi hora silena srpske satirske igre identiteta. Tako ne bi mogli shvatiti da je evropski, američki rasizam ogledalo u kojem ne bi smeli da prepoznaju svoje, niti bilo čije zverstvo. Zašto bi onda trebalo da sebe gledaju u lice? Šta bi u njemu uopšte videli? Da li su svi ti koji pozivaju Srbe da pogledaju sebe u lice pogledali u lica Srba, da li su uopšte razumeli šta im govore njihova lica, da li su shvatili da ih lice Srbina, kao i bilo koje lice, prema Emanuelu Levinasu, „poziva na jedan odnos koji nema zajedničke mere sa moći koja se vrši...“, sa moći Amerike i Evrope da ugasi pogled svakog lica, koje nije i nepostojeće lice Evrope i Amerike. S gašenjem pogleda lica, u ovom slučaju, lica zveri Srbina, gasi se i etički odnos susreta „licem-u-lice“, onaj odnos koji se ispoljava u grčkoj tragediji i u tragediji identiteta. To, izgleda, i jeste cilj ovog evroameričkog bombarderskog humanizma, u čijoj osnovi je čisti rasizam?

Cilj Čolovićeve „satirske igre“ identiteta je deligitimacija svake politike koja, kako on kaže, daje prednost problemima identiteta. U suštini, cilj ove igre je deligitimacija tragedije identiteta, što znači, samog identiteta, s njim i života. Čolović, zapravo, misli da identitet i ne postoji. „Ne postoji identitet“, navodi on Žan Fransoa Bajara, s kojim se, dakako, slaže. No kako postoji ono (živo) u čemu ne postoji identitet? I Čolović i Bajar morali bi znati da deligitimisanjem politike i mišljenja identiteta potvrđuju postojanje identiteta, makar kao nepostojeće postojanje identiteta, eventualno kao nemoguće. Potvrđuju ga i u slučaju da, umesto identiteta, postoje samo protivurečni procesi identifikacija. Uvek se identifikuje neko, nešto, s nekim, s nečim što postoji,

što jeste, makar kao imaginarna stvarnost. Konačno, protivurečni procesi identifikacije jasno pokazuju da postoje kopilad identiteta, štaviše, da samo ona postoje. Ništa tu ne može da promeni ni nepostojeće postojanje identiteta. Naravno, Čolović to ne može prihvatiti. U tom slučaju, ne bi bio moguć njegov, ni bilo kakav rastanak s identitetom, s nečim što ne postoji. Još manje bi bila moguća racionalizacija tog rastanka, te antropologije. Problem identiteta je, i u takvom slučaju, problem kopileta identiteta. Nepripadanje koje kopile identiteta bira, koje je izabrano, najčešće, nije drugo do mehanizam odbrane, nedovoljan, nesiguran mehanizam. Uvek je mehanizam odbrane nedovoljan tamo gde se pojavljuje živo. A ono je svuda veli Delez. Nepripadanje koje kopile identiteta bira je pokušaj poricanja identiteta – ali i izdaja identiteta. Ono je zato prinuđeno da artikuliše etiku izdaje, da pronade granično područje u kojem se identitet ne raspoznaje kao identitet, u kojem nije ni moguć. Ali, ako tako stoji stvar s identitetom, jasno je da nije moguća ni satirska igra identiteta koja ne bi bila druga strana, naličje tragedije identiteta, da Čolovićovo rastajanje s identitetom nije drugačije moguće do kao naličje njegovog sastajanja s identitetom, istina, po pravilima satirske igre. No za otklanjanje opstajanja tragedije identiteta u satirskoj igri nije dovoljno poricanje postojanja identiteta. Prosto, satirska igra identiteta je moguća kao egzistencijalna igra kopileta identiteta. Ona, zapravo, ništa ne rešava. Ono što je poreknuto ne prestaje da nekako postoji, da se, kao potisnuto, vraća. Problem rastanka s identitetom zato nikako ne može biti jednostavan. U suštini, taj rastanak na ontološkoj ravni nije ni moguć. Nikako nije moguć. Ne može se inscenirati ni u satirskoj igri, a da se ne vide tragovi brisanja identiteta, postojanja identiteta, svejedno, i kao postojanja nepostojećeg postojanja identiteta. To i jeste Čolovićev problem, problem nihilizma njegove i svake satirske igre identiteta. U samoj satirskoj igri rastanak s identitetom se ne može artikulirati a da se ne artikuliše identitet, kopilanska pozicija subjekta koji se rastaje s identitetom. To je jasno iz satirske igre kojom se završava izvođenje tragedije, iz funkcije te satirske igre. Tu funkciju kod Čolovića i hora silena o identitetu u srpskom satirskom diskursu o identitetu, manje-više, preuzima podrugljiv govor o identitetu, naročito o identitetu Srba, u slučaju ovih silena, i o svom identitetu, i podrugljiv govor o onima koji govore o identitetu, u čijem se diskursu sluti tragedija identiteta, svejedno je što ona, po pravilu, u tom diskursu ne mora biti ni izrečena ni shvaćena.

Kopile identiteta ima ono što nema – ima identitet, koji ne priznaje. Ali to ga ne može zaštititi od iskušenja identiteta koji ima i nema. Na osnovu toga što ima čovek zaključuje da njegov identitet nije zakonit, da je kopile koje identitet neće usvojiti. Kao u Frojdovom porodičnom romanu, kopile identiteta zaključuje da je njegov identitet neki drugi identitet, da ima neki drugi identitet. Zaključuje da nije ni zakoniti sin znanja. Morao bi zaključiti i da ne postoji niko ko bi mogao potvrditi ko je on, šta je on. I u toj situaciji rastanak s identitetom znači imati identitet s kojim se rastajemo. U toj situaciji se nalazi i Čolović. On, doduše, u trenutku iskušavanja identiteta, u koje je uvučen, priznaje (ne znam koliko je i svestan toga šta priznaje) da ima srpski identitet (zapravo, priznaje ideologemu identiteta): „Ja zaista imam srpski identitet, ali uz njega i jugoslovenski.“ Jugoslovenski identitet bi trebalo da bude neka ideološka zamena, dopuna, ispravka – i u svim tim slučajevima, negacija – srpskog identiteta–ne-identiteta, utoliko pre što je on, zbog toga što može biti dopunjen, zamenjen, samo dokaz da identitet i nije nešto nepromenljivo, da ne postoji. Tu, naizgled, i nema ničega spornog. Srpski i jugoslovenski identitet nisu jedina dva identiteta koje Čolović ima i koje izdaje. Problem je, dakle, sama izdaja identiteta, u meri u kojoj je ona uopšte moguća, problem je to što je čovek uvek, na neki način, kopile identiteta, što ne može da ne bude kopile identiteta, i što je to što jeste zahvaljujući svom odnosu s ideologemom identiteta kao sa zakonitim ocem, kao s identitetom. I taj problem se mora rešiti u postojanju, kao etički problem, u politici identiteta, kao moralni problem. Uvek se tako i rešava, razume se, različito. Čolović ga rešava kao, reklo bi se, čisti politički problem, izvan politike koja je identitetu svojstvena. Na neki način i to je zakonito. Problem identiteta jeste politički problem, makar utoliko što je proizvod i sredstvo politike, političke jedinice i političke zajednice. Proizvod politike identiteta je rešenje egzistencijalnog statusa kopileta identiteta. Najjednostavniji način rešenja tog problema, rešenja koje ništa ne rešava, jeste čisti nihilizam, poricanje samog problema, formalna promena kôda statusa elementa konstituisanja i funkcionisanja društva. Ova promena, i-pak, odslikava ontološki status odnosa identiteta i jedinice. Na njoj se, na primer, zasniva skriveni cilj legitimizovanja homoseksualne orijentacije, što će reći deligitimacije identiteta. Legitimizovanje, normativizacija odstupanja od norme, nužno, pretpostavlja deligitimaciju norme, zamenu morala pravilima čija je proizvoljnost samorazumljiva.

Društveni kod, politika, etnicitet, ni bilo koji stvarni konstitutivni element identiteta pojedinačno, ne mogu razjasniti problem pobačaja identiteta u egzistenciji i problem nepripadanja pripadanju. U tom smislu Čolovićev i svaki rastanak s identitetom nije drugo do protivurečna manifestacija nepripadanja pripadanju, kao pripadanju srpskom, jugoslovenskom, evropskom identitetu... Nijedan od njih, nijedan posebni identitet, ne postoji ako ne postoji jedinstveni identitet, ako postoje samo prolazni procesi identifikacije sa Srbinom, Jugoslovenom, Evropljaninom, nekim ili nečim drugim, ukoliko ovi identiteti, s obzirom na to da (jedinstveni) identitet ne postoji, uopšte nešto jesu. Ta (ontološka) zbrka ishodište je i Čolovićevog postupka u satirskoj igri identiteta. Ona (uz druge razloge, recimo, političke) određuje način na koji Čolović prikazuje mišljenja identiteta s kojima se ne slaže, koja bi trebalo da poriče, i koja odbacuje, uglavnom, tako što ih ironično artikuliše, parafrazira. Istina, on ne krije da se rastaje s identitetom upravo zbog takvih mišljenja, zbog „zabluda“ iz kojih su ona, navodno, proistekla i koje nameću svetu kao jedinu istinu identiteta. Naravno, Čolović neće priznati da je to ključni razlog njegove rasprave s tim mišljenjima, da taj razlog i ne postoji, upravo s gledišta s kojega on misli da misli. Pravi razlog on i ne želi da zna, bez obzira na to što će razloge za (svoj) rastanak s identitetom, paradoksalno, tražiti u samom identitetu. (No, ovaj, eto, ne postoji. Ni Čolović se, onda, ne rastaje s identitetom. Kako da se rastane s nečim što ne postoji? Rastaje se, eventualno, s onim što je bilo, ili što je moglo biti identitet, pa i s „kao da“ identitetom, s ideologemom identiteta, s identitetom koji je od sebe sakrio, koji mu je sakriven, kojega je nesvestan.) Kako bilo, Čolović u knjizi *Rastanak s identitetom* gotovo nikad ne polemiše izrično s mišljenjima koja stavlja u pitanje. Raspravu s tim mišljenjima i gledištima, argumentovanje protiv njih, on zamenjuje pastšiziranjem tih mišljenja, dakako, kao objektivnim prikazom, ironičnim objektivnim prikazom. U satirskoj igri argumentacija nije ni potrebna, verovatno, ni moguća. Satirska igra se zasniva na nesigurnosti argumentacije. U satirskoj igri identiteta, ako nije predmet podsmeha, a često jeste, argumentacija je odsustvo argumentacije. U tome je, pretpostavljam nehotično, Čolović dosledan. Nedosledan je u razumevanju i prihvatanju pripadanja i nepripadanja: sebi, naciji, narodu, pre svega, jedinstvenom identitetu..., bilo čemu, čuvenim evropskim vrednostima (koje mogu postojati samo kao norveške, francuske, nemačke, španske evropske vrednosti), pripadanju

kao takvom. On priznaje i ne priznaje postojanje srpskog, svoga srpskog identiteta (kakav god da je i koja god da je od protivurečnih identifikacija pripadanja). Nesporno je, uvek nečemu pripadamo. Pripadamo i nepripadanju, ništavilu. U ovom trenutku, ja pripadam ovoj knjizi, situaciji u kojoj je ona nastaje, njenim istinama i zabludama. Tu ontološku nevolju rasprave s identitetom mogu prevideti, prećutati, ali ne mogu izbeći. Negde će se pojaviti.

Satirska igra je i u Atini, kao deo tragedije, bila manifestacija one krize identiteta koja se objavljuje u tragediji, kao tragedija identiteta, i kao kriza vrednosti. U savremenom svetu se ova kriza, jasnije no u grčkoj tragediji, ispoljava kao kriza vrednosti. Ispoljava se, istovremeno, takođe, jasnije no u grčkoj tragediji, i kao neutralisanje nasilja vrednosti, i nasilja vrednosti koje identitet – činjenica da jesam to što jesam, da pre jesam nešto a ne ništa – utemeljuje kao vrednost svake vrednosti i kao vrednost koja prethodi svakoj vrednosti. Razumljivo je onda što se kriza identiteta uvek ispoljava i kao kriza vrednosti, što se pojava pitanja identiteta shvata kao proizvod krize vrednosti. Tako je i u najbanalnijim identifikacijama. Da li je, onda, svaka kriza svakog identiteta, u isti mah, i kriza činjenice da jesam (kriza toga jeste neko, jeste nešto), činjenice da jesam to što jesam? Ili je tom jesam manjak svojstven? Jesam kao manjak, nešto jeste ako je manjak. Manjak bi zato mogao biti i razlog što se kriza svakog identiteta podudara s narušavanjem utvrđenog reda stvari. Mogao bi biti i uzrok tome što u satirskoj igri identiteta prednjače oni koji su je i započeli, koji su identitet artikulirali kao zahtev za priznanjem, za samopoštovanjem. U savremenom svetu, a izgleda da je uvek tako bilo, reč je o intelektualcima, ne retko, o „intelektualcima“ bez svesti o tragediji identiteta i patologiji tog zahteva. U tom smislu bi se dalo reći da je kriza identiteta kriza razumevanja, ili, čak, kriza inteligencije. Problem identiteta, ukoliko, istovremeno, nije i problem razumevanja (samorazumevanja), ne bi ni postojao. To što se u svetu pokazuje kao problem identiteta, zapravo, kao politički problem identiteta, čovek bi mogao razrešiti, ako na taj način ne bi rešavao i problem samorazumevanja. Dovoljno bi, tako se čini, bilo pristati na virtuelnu promenu mentaliteta. Na nju se oslanja i globalizam. Ali ni u životinjskom svetu se ta promena ne razlikuje od nekog oblika racionalizacije identiteta. Virtuelna promena mentaliteta ne može da otkloni ontološku nesigurnosti, koja se pojavljuje u svakom poduhvatu razumevanja onoga što jeste, te i u svakom rešenju problema identiteta – u svakom razumevanju stvari. Igra s identitetom otkriva da je pokušaj rešenja problema identiteta, zapravo

pokušaj rešenja problema otuđenja identiteta, ekscentriranosti (kartezijan- skog) subjekta koji misli da jeste zato što misli, i koji, uistinu, jeste zato što misli – jeste ekscentrirani subjekt. Istina, to se jasno ne vidi, i ne misli, ili odbacuje kao metafizika identiteta. U realnosti se identitet ne otuđuje zato što je identitet ekscentriranog subjekta, kopileta identiteta, nego zato što je (na primer, identitet Arapina u Francuskoj) nastao pod uticajem spoljašnjeg, sistema koji mu je spoljašnji, recimo, pod uticajem sistema tuđe kulture, ili nekog drugog vida manifestnog. No, u tom slučaju, umesto o otuđenju identi- teta treba govoriti, i govori se, o akulturaciji, eventualno, o manifestnom i- dentitetu. Međutim, akulturacija, promena manifestne ravni postojanja i konstituisanja identiteta, i bilo kakvo „ispiranje mozga“, podrazumeva i te- meljne antropološke promene. Na njih se i oslanja rastanak s identitetom, promena identiteta, mogućnost nove koncepcije identiteta. Sve bi to trebalo da garantuje mogućnost pojave i postojanja globalnog identiteta.

Globalni identitet ne postoji. Mogao bi, eventualno, postojati samo kao konstrukt bez pamćenja, bez istorije, bez sopstva, onako kako, po Antoni Smitu postoji globalna kultura, ili kako, po Bibliji, postoji Adam, konstrukt čoveka. No da li, u tom slučaju, ono što važi za globalnu kulturu, za globalnog čoveka, važi i za nacionalnu kulturu kao izopačeni konstrukt kulture bez pamćenja, za identitet jedinke, za njen ontološki identitet kao antropološke izopačene stvari praoca, Adama? Bez pamćenja, bez istorije, identitet i nije identitet. Ne može biti ni zakrpljeni identitet. Bez pamćenja, on nije ni pose- bni identitet, nije prisutan u svetu na način na koji je stvar prisutna u reči. Odatle se mora zaključiti da rastanak s identitetom nije moguć ukoliko nije moguć i globalni identitet; rastanak s identitetom nije moguć ukoliko nije mo- guć identitet koji ne postoji, koji nije moguć. Razumljivo je, stoga, da to što se u današnjem svetu misli kao globalni identitet, što bi se, eventualno, tako moglo nazvati, nije drugo do skup ostataka etničkih, nacionalnih, ontoloških pamćenja, slika, modula kultura, ostataka koji jedinke drže na okupu u ne- čemu što bi trebalo da bude njihov bezvremeni identitet, što, u stvari, jezgro identiteta održava kao skriveno/neraskriveno jezgro identiteta. Globalni i- dentitet je bezvremen, ništa, ravnodušan (trebalo bi da kao postmoderni iden- titet bude ravnodušan) prema sebi kao mogućem palimpsestu identiteta, prema identitetskom jezgru, prema svakom tragu identiteta: nacionalnog, kulturnog, ontološkog, iz kojih se jedino može razumeti ravnodušnost global- nog identiteta, za koga su ti tragovi dekor, možda neophodan, no, ipak, dekor,

dekor distopije budućnosti. Svaki antinacionalistički projekt promene identiteta to jasno pokazuje. Možda se još jasnije ova distopija pokazuje u liberalno demokratskom antropološkom projektu, koji novi identitet, politički identitet, recimo, Francuza, treba da uspostavi bez francuskog i arapskog identiteta, i na prisutnosti odsustva tih identiteta. Francuzi po tome nisu nikakav izuzetak. Moguća je i distopija etničkog identiteta. Aktuelna politička elita u Srbiji, i takozvani nevladin sektor, NVO, svoju politiku zasnivaju na nekom takvom antropološkom projektu. Suština tog projekta je promena svesti Srba, individualnog modela. Već zbog te ideje, zbog te namere, ova antropologija, karakterologija Srba zaslužuje posebnu pažnju. Ja ću se ovde njome još baviti, makar i uzgredno, naprosto zato što ovaj antropološki projekt, i svaki takav antropološki projekt, podrazumeva promenu identitetskog jezgra, nemoguće – promenu nemogućeg. Za tako šta su potrebne nadnaravna moć i pamet iz bajke. Ovaj antropološki projekt srpske političke elite podrazumeva promenu realnog, onoga što se ne menja. Treba li uopšte reći da ishod delovanja ovih genetičara – ovakvog genetičkog inženjeringa – i kad se ne zna šta će iz njega proisteći – nije teško naslutiti. Nije ni nepoznat.

SIMPTOM IDENTITETSKOG JEZGRA?

Šta čini identitetsko jezgro, ako ono, odista, postoji (a mora postojati): jesam (jesam nešto a ne ništa), supstanca toga jesam, i svakog identiteta (jesam ovo ili ono), ili politika simptomâ identiteta, koji su simptomi te supstance (proizvod političkog koje je svojstveno identitetu) i koji, prema njihovoj politici, ako i ne čini to jezgro, pokazuju na njega? Simptom uvek pokazuje barem na dva događaja, na dve stvari, u ovom slučaju, na jezgro identiteta (kao ono negdašnje, izvorno) i na njegovo odsustvo (u sadašnjosti posebnog identiteta). Simptom, već i zato što je simptom, podrazumeva da jezgro identiteta postoji i kad neposredno ne pokazuje na njega. Pokazuje na stvarnost, svet, u kojima je to jezgro delatno, na njegovu istorijsku situaciju, i omogućuje da delatnost jezgra identiteta shvatimo kao mesto političkog simptoma, omogućuje pripadanje simptomu nekoj realnosti. Može li se odatle zaključiti da je jezgro identiteta ishodište svake politike identiteta, svake politike simptoma identiteta, i kad je očito da ova politika, formalno, proizilazi iz neke druge

realnosti, iz odnosa s identitetom koji su (tako se čini, tako može i biti), ukorenjeni u spoljašnjem? Ako tako stoji stvar s politikom identiteta možemo tvrditi da, istovremeno, subjekt i predmet politike identiteta mogu činiti: mentalitet, kognitivni sistem, sistem kulture, opažanja, vrednovanja, osećajne reakcije (jedinke i grupe), sve to u nejednakoj meri, i u različitim stupnjevima, sve to zavisno od jedinke, etnije, društva, kulture, kojima jedinka pripada, i zavisno od stupnja pounutarnjenja u procesu individuacije koda kulture, zajednice, nacije, jedinke, najzad, zavisno od patoloških promena osećanja pripadnosti jezgru identiteta, nečemu što nam ostaje skriveno i čije postojanje, ipak, ne možemo poreći. Za sada nemamo pouzdan odgovor na pitanje: šta čini jezgro identiteta? No trebalo bi da nam bude jasno zašto takav odgovor nije ni moguć. Naime, svaki odgovor na to pitanje podrazumeva i pokazuje da svi fenomeni identiteta, zajedno s jedinkom, koja stanuje u tom jezgru, i u kojoj ono stanuje, pripadaju identitetskom jezgru. Ali oni su mu i spoljašnji. Dakle, sve te fenomene s identitetskim jezgrom povezuje politika simptoma identiteta. To, takođe, znači da je, ako ne politika identiteta (možemo samo pretpostaviti da ona postoji, da postoji kao političko identiteta; potrebno je da postoji, a ako ne postoji, parafraziraću Volterovu apoftegmu o Bogu, treba je izmisliti), ono politika njegovog fenomenološkog sveta, simptoma, njegova intencionalnost, i, pre svega, politika iz koje se misle i identitetsko jezgro i njegov svet fenomena, ishodište svakog mišljenja identiteta – i identitetskog jezgra. Tu nije kraj nedoumica o identitetskom jezgru i njegovom pojavljivanju. (Rekao bih da se ono pojavljuje kao Lakanovo realno, to jest da se ne pojavljuje kao čisto jezgro, koje svako pojavljivanje pretpostavlja.) Tu nije kraj ni nedoumica mišljenja identitetskog jezgra. Svaki simptom identiteta, poslužiću se Frojdom odredenjem simptoma, pokazuje na skorašnji i negdašnji događaj identiteta, na stvar identiteta koja prethodi i jednom i drugom događaju i na ono što im posleduje. Pritom ovaj negdašnji događaj identiteta može biti i događaj identiteta kao takvog. Svaki simptom identiteta sadrži neko znanje o identitetu koji prethodi svakom događaju identiteta. Dakle, svaki simptom identiteta sadrži znanje o događaju identiteta kao takvog, o događaju identiteta koji, poslužiću se Badijuovom odrednicom događaja, potiče iz onoga što nije biće kao takvo, što nije istorijski događaj kao takav. Ipak, simptom identiteta drobi identitet, na izvestan način ga razdvaja od njegove suštine. Razdvaja ga od njegove suštine tako što ga svodi na identitet istorijske

situacije. Dakle, simptom identiteta, raskriva paradoks stvarnosti jezgra identiteta.

Simptom identiteta pokazuje na identitetsko jezgro kao odsutnost jezgra svakog identiteta, pokazuje i na prisutnost kopilanskog identiteta, na prisutnost nepripadanja pripadanju. Simptom identiteta pokazuje nepripadanje jedinke sebi, paradoks identitetskog jezgra. U stvarnosti jedinke postojanje jezgra identiteta se pokazuje kao ćorsokak, iz kojega je, eventualno, Hjum misli tako, može izvesti vreme. U slučaju koji mene ovde zanima, to je važno dodati, iz tog ćorsokaka može nes izvući vreme identifikacije identiteta. Hjum, naime, kaže da je razmatranje odnosa između objekta koji postoji u nekom trenutku i tog istog objekta koji postoji u nekom drugom trenutku najbolji način da se nešto kaže o identitetu objekata. Prema ovoj pretpostavci, trebalo bi da taj objekt bude identičan sebi i različit od sebe u oba trenutka, u dva vremena, u svakom vremenu, u kojemu se pojavljuje i u kojemu ga promatramo. Problem može predstavljati, i predstavlja, odnos tog objekta sa sobom, ako je on, u istom mah, u različitim vremenima isti i različit. Problem može predstavljati i identifikacija tog objekta. Ako je on identičan sebi u oba trenutka, promena ga nije ni okrnula. Nije okrnula ono bitno u njemu. Nije, u tom slučaju, moguć ni odnos o kojem Hjum govori, sem kao objektu spoljašnji odnos. A stvar identiteta, kakva god da je, identitet, kakav god da jeste – identitet kulture, etnije, nacije – uvek prolazi kroz neke promene, iako bi trebalo, to očekujemo, da je identitet uvek sebi identičan. A, eto, nije. Kad bi svagda bio sebi identičan, bio bi Bog kao Areopagitino ništa. Tako izgleda jedna strana paradoksa postojanja jezgra i političkog identiteta. Druga strana raskriva da, ako postoji jezgro identiteta (a teoretičari identiteta o njemu govore, istina, uglavnom kao o identitetskim jezgrima kulture, grupe, nacije, etnije, koja, to treba pretpostaviti, ne postoje, ne mogu postojati kao nezavisne supstance; uvek nekako pripadaju nečemu, makar i nemogućem, pripadaju identitetskom jezgru: kulture, grupe, nacije, etnije, kao jezgru svih tih jezgara, onom jezgru koje im prethodi i na čiju transcendentnu realnost ona, kao jezgra ovog ili onoga, pokazuju), dakle, druga strana postojanja jezgra identiteta raskriva, valja pretpostaviti, da to jezgro ne bi moglo zavisiti od odnosa jednog identiteta sa sobom u različitim vremenima, ni od ma kojeg spoljašnjeg identiteta, ni od pounutarnjenja načela spoljašnjeg identiteta, čak ni od pounutarnjenja načelâ onog identiteta, koja se (recimo, kao religijska

načela) nalaze u samom jezgru. Razumljivo, ni bi ono moglo zavisiti ni od ponutarnjenja verovanja, vrednosti, etičkih normi... Ova načela bi, bez obzira na sve nedoumice, koje su sasvim opravdane, mogla ono činiti identitetsko jezgro, što se diferencira i uspostavlja u skladu s razlikama verovanja, vrednosti, etičkih normi. Identitetsko jezgro – ako i ne zavisi od spoljašnjeg identiteta, čije se jezgro menja – može mutirati samo u odnosu, i kao odnos, s drugim identitetima, koji su mu u onome što je bitno jednaki, koje, zapravo, identitetsko jezgro ustanovljuje, potvrđuje kao identitete. Ovde imam na umu odnos kakav, kod Lakana, postoji između realnog, imaginarnog i simboličkog, odnos koji omogućuje pojavljivanje realnog kao nečega, svejedno, i kao nemogućeg, i koji subjektu, na primer, subjektu identiteta kulture, omogućuje pristup realnom, vezu s realnim; omogućuje mu pristup jezgru identiteta. I u toj promeni, u promeni odnosa, identitetsko jezgro ostaje isto, isto jezgro identiteta, ono jezgro koje postavlja pitanje porekla svakog identiteta i svakog identitetskog jezgra, i o kojem se pitamo kad god se pitamo o poreklu.

Pristup realnom omogućuju simboličko i imaginarno. Omogućuje ga odnos koji simboličko i imaginarno s njim uspostavljaju i imaju. Još preciznije, simboličko i imaginarno omogućuju, posreduju pristup onom realnom s kojim čine čvor. Na taj način realno je za njih već otvoreno. Ali, na taj način simboličko i imaginarno postaju šifra realnog, i to šifra bez koje oni ne bi bili to što jesu, bez koje ni čovek ne bi bio u simboličkom čim jeste. I spoljašnji identitet, kao oblik ispoljavanja identiteta simboličkog i imaginarnog i kao njihova tvorovina, onako kako simboličko i imaginarno posreduju pristup realnom, omogućuje pristup unutrašnjem identitetu, jezgru identiteta, onome što jeste i što nije moguće omeđiti, sem, eventualno, kao ono što jeste (jeste i transcendentno), što jeste nešto a ne ništa, kao ono što se ne da omeđiti belezima koji mu ne pripadaju, na primer, belezima iskustva. Moguće je, ipak, tvrditi – bilo koje ozbiljnije antropološko istraživanje bi to pokazalo – da unutrašnji i spoljašnji identitet sapostoje, da se ispoljavaju zajedno, jedan u drugom, da se odnosi spoljašnjeg identiteta i jezgra identiteta uzajamno menjaju, da postoji neka vrsta recipročnosti između ta dva identiteta, najzad, da je spoljašnji identitet uverljivi dokaz postojanja unutrašnjeg identiteta. Istina, tu recipročnost, kad je u pitanju odnos između jezgra identiteta i spoljašnjeg identiteta, na primer, između jezgra identiteta i društvenog identiteta kao političkog projekta možemo pretpostaviti, možda, i iščitati, u menama spoljašnjeg identiteta. Ali mo-

žemo pretpostaviti i da je ta recipročnost nužna, da bez nje nema ni unutrašnjeg ni spoljašnjeg identiteta, da promena spoljašnjeg identiteta ostavlja trag u identitetskom jezgru, već i zato što nema spoljašnjeg identiteta bez unutrašnjeg identiteta, što spoljašnji identitet, kako bi moglo biti drugačije, pokazuje na procese identifikacije unutrašnjeg identiteta. Nema spoljašnjeg, kopilanskog identiteta koji nije i kopile, identitet unutrašnjeg identiteta, makar kao identitet brisanja traga unutrašnjeg identiteta. Ali nema ni spoljašnjeg identiteta koji nije nezavisan od unutrašnjeg identiteta, koji (recimo, kao globalni identitet) nije i čisti spoljašnji identitet. Igra s autonomijom ni u jednom slučaju ne prestaje. U pitanju je paradoks. Na toj ravni identitet se jedino i može misliti kao paradoks. Iz perspektive spoljašnjeg, društveni identitet određuju definicije društvenog Ja, pre nego što ga određuje njegov, mogući, odnos s unutrašnjim identitetom. Ovaj odnos, i ako postoji, skriven je za spoljašnji identitet. On i ne želi da ga zna. Ne može biti skriveno da je društveno Ja usađeno u unutrašnji identitet, u kolektivni identitet – i u identitet jedinke – onako kako je, po Frojdu, Ja usađeno u nesvesno. Društveno Ja, Ja spoljašnjeg identiteta je, znalo ono to ili ne, i Ja (drugo Ja) unutrašnjeg identiteta, bez obzira na to što Ja unutrašnjeg identiteta nije artikulirano. (Nesvesno nema nikakvo Ja kao instancu. Pa ipak, ono jeste, i to, mogu li tako reći, kao ne-sistemska sistema. Dakle, to što nesvesno nema nikakvo Ja ne znači i da procesi u njemu ne funkcionišu kao procesi instance Ja, potrebe za sistematičnošću. Nesvesno odlučuje, bira, svejedno, i po pravilima koja uvek iznova proizvodi, ili po pravilima koja stavlja u pitanje.) Treba napomenuti da se premise definicije društvenog Ja menjaju, da su promenljive i definicije tog Ja. Drugim rečima, promenljiv je i sam društveni identitet, i svaki spoljašnji identitet. Promenljiv je i odnos društvenog identiteta prema identitetskom jezgru. Važno je da li ta promena utiče na status identitetskog jezgra, da li može uticati na njegovo menjanje. Tajni cilj promene društvenog identiteta je promena u unutrašnjem identitetu i promena identitetskog jezgra. Promena identitetskog jezgra je cilj politike spoljašnjeg identiteta. Međutim, taj cilj raskriva da primarni cilj politike spoljašnjeg identiteta mora biti, jeste, očuvanje jezgra identiteta, da bi uopšte spoljašnji identitet bio moguć. I u jednom i u drugom slučaju imamo posla s gledištem spoljašnjeg na ono unutrašnje, s paradoksom identiteta. Treba jasno reći: nema promene identiteta koja, na neki način, ne računa s očuvanjem, održanjem, ma u kojem vidu, jezgra iden-

titeta. Svaka promena identiteta je nešto, promena, pre svega, promena u odnosu na to jezgro, pre i više nego što je promena u odnosu na prethodni identitet.

Da li je uvek baš tako? Da li je tako u društvima u kojima, navodno, postoji samo društveno Ja, u kojima ne postoji individualno Ja, što će reći, u društvima u kojima je identitetsko jezgro poistovećeno sa društvenim identitetom? Takva su, kažu, primitivna društva. U njima se postojanje čoveka kao jedinke potvrđuje i prosuđuje isključivo na osnovu njegove pripadnosti grupi, na osnovu njegovog poistovećenja s grupom. U njima čovek jeste čovek u meri u kojoj pripada grupi, nečemu, nekome, u meri u kojoj je ekscentriran. Čovek pripada grupi, on je grupa, ili uopšte nije. Nije ni ekscentriran! No ovo antropološko viđenje postojanja Ja teško da može biti sasvim pouzdano. U stvari, ukoliko je antropologija uvek i kulturna antropologija, iz formalnih rezanoga, ne može ni biti. Kulturna antropologija ne može da se ne bavi problemom razlike, te problemom identiteta jedinke. Društveno Ja, prema ovoj antropologiji, može imati samo neko ko pripada zajednici kao jedinka, ko je čini, ko je, istovremeno, čuvar identitetskog jezgra, ko jeste. To je pokazala i kulturna antropologija koja se za interese američke vojske bavila proučavanjem Indijanaca. Prvim kulturnim antropolozima je bilo jasno da neko ko pripada grupi jeste i jedinka, i da zato što tako jeste može pripasti društvu, može ga predstavljati, može usvojiti društveno Ja kao svoje Ja. Ako stvar s društvom, s društvenim identitetom i pripadnikom društva, s identitetom tog pripadnika, ne stoji tako, ne postoji način da se objasni na čemu počiva definicija društvenog Ja? Kako se to Ja uopšte može pojaviti kao Ja, štaviše, kao Ja pojedinca/društva, kako se može razviti kao Ja, ako je isključivo društveno Ja, što znači, ako je za jedinku, ipak, spoljašnja instanca, ako ne pokazuje izvan sebe, na jedinku čije Ja predstavlja, za koju društveno Ja jeste, pre svega, njeno Ja, čije društveno Ja jeste njeno Ja, i koja mora imati osećaj pripadnosti drugim jedinkama, onom famoznom drugom, zajednici, onima koji nisu ona? I u takozvanim primitivnim društvima, upotrebiću jednu Levinasovu Formulu, imamo posla s pripadanjem pre svakog pripadanja, s identitetom pre svakog identiteta. I ovo pripadanje i ovaj identitet su u tim društvima nekako artikulisani. Nikad nismo sami, sem, možda?, ko zna?, u smrti! O tome nema dokaza. Šta ako, zaista, nagoni smrti rade za nagone života, kako to proizilazi iz Frojdove teorije nagona? Nikad nismo samo nešto, makar to nešto bilo i

ništa. Nismo ni puka društvena stvar. Oduvek već pripadamo nekome i nečemu, i to kao neko i nešto. Utoliko jesmo i mi i ono nešto kojemu pripadamo. Utoliko jeste i fenomenologija pripadanja. Ali, da li se ona, kao mišljenje, rađa u samoj sebi, u čistom konceptu, ili u jedinki i njenom odnosu sa drugim, koji su ishodište pripadanja? Jedinka za koju ne postoji drugi nije ni moguća. Po psihoanalizi, osećanje pripadnosti proizilazi iz odnosa odojčeta prema majci, dakle, iz odnosa dve jedinke, koliko god da one čine simbiotičko jedno. Idealno simbiotičko jedinstvo, ako možemo verovati prenatalnoj psihologiji, teško i da postoji. Frojd, istina je, o odnosu odojčeta i majke govori kao o simbiozi. No, nije moguće izgubiti iz vida da ovu Frojdovu simbiozu čine dve jedinke, da je čini razlika između njih. To ni Frojd ne bi porekao. Konačno, na osnovu njegovog stava moramo zaključiti da osećanje pripadnosti, koje proizilazi iz simbioze odojčeta i majke, proizilazi iz simbiotičkog jedinstva dve jedinke, iz razlike (recimo, iz razlike pripadanja odojčeta i majke), za koju Delez kaže da je afirmativna, koja deli i ujedinjuje odojče i majku, koja ih održava kao dvoje, neka bude, i kao dvoje u jednom, koja održava simbiozu, koja je uslov zajedništva, te i postajanja, i postojanja društvenog Ja. Razume se, od tog pravila ne može biti izuzeto ni društvenog Ja kod primitivnih naroda.

Osećanje pripadnosti zajednici, kulturi, jeziku, rečju, drugom – i preko drugog sebi – stvar je unutrašnjeg identiteta. To osećanje nikako ne može biti obeležje samo spoljašnjeg identiteta, kako to podrazumevaju ideje globalnog identiteta i integracije u drugu kulturu, u drugi sistem društva, vrednosti. Osećanje pripadnosti drugom, zajednici, kulturi, jeziku (kao sebi, i drugom), može biti – često, možda i uvek, jeste – simptom stanja identitetskog jezgra, odnosa spoljašnjeg identiteta prema njemu, pukotine između njega i spoljašnjeg identiteta, između pripadanja i integracije. Efekti te pukotine, ne tako retko, tragični su i po jedinku i po društvo u koje se ona uklapa i kojem stvarno ne pripada, niti je sposobna da dokraja pripadne. Kao kopilad identiteta, ničemu, nikome, dakako, ni sebi, ne pripadamo dokraja. Obično se to previđa kad se pripadanje (pripadanje identitetu, započetom procesu identifikacije identiteta, recimo, u simbiozi s majkom), ne razlikuje od integracije jedinke u novo društvo, od gradnje novog identiteta, naime, kad se ne pravi razlika između pripadnosti društvu, kulturi i integracije u društvo i kulturu. Integracija se, uglavnom, svodi na spoljašnje prihvatanje običaja, vrednosti, zakona društva. To znači da ona ne podrazumeva i pripadanje tim običajima, vrednostima, zakonima, da se sasvim ne izjednačuje s pripadanjem. Između

integracije i pripadanja, koje se, kao paradigma, ispoljava u simbiozi deteta i majke, uvek se pojavljuje zev. On se jasno raspoznaje u patologiji integracije, što znači, u simptomima stanja identiteta jedinke koja se utapa u novu kulturu, novo društvo, u složeni identitet. Integracija useljenika, da bi podrazumevala i pripadanje, da bi bila i integracija pripadanja, morala bi biti i inicijacija ne samo u zajednicu u koju useljenik stupa, nego i ponovna inicijacija u vlastito jezgro identiteta, dakle, ona inicijacija kroz koju prolazi dete kad, preko simbioze s majkom, ulazi u svet i u sebe sama. Integracija ne omogućuje takvu inicijaciju. Ne omogućuje je nijedan supstitut inicijacije, koji integracijski proces podrazumeva. Pritom se od useljenika očekuje da izađe iz vlastitog jezgra identiteta i u takozvanom multikulturalizmu, koji bi trebalo da čuva drugo jezgro. Raskol koji se tu pokazuje ne može prikriti ni to što integraciju, kao svojevrsnu inicijaciju (neka savremena društva organizuju pravi inicijatički obred – uvođenje u kulturu, običaje, jezik – kroz koji useljenik mora proći da bi bio primljen u društvo), kao identifikaciju identiteta – kao spoljašnju identifikaciju identiteta – raskol koji se tu pokazuje potvrđuje usvajanje kulturnih vrednosti, kulturnog identiteta zajednice u koju se jedinka integriše. No nikad to usvajanje nije potpuno. Useljenik, u najboljem slučaju, kao u brehtovskoj predstavi, igra, prikazuje dobro integrisanu jedinku, prikazuje sebe kao tu osobu, i ostaje drugi (postaje i drugi sebi samom), koji u sebi čuva tragove stare, potisnute matrice kulture, kulturnog identiteta, neintegriranog sebe. On postaje efekat uzburkanog jezgra identiteta. Usvajanje novog kulturnog modela – mogu li tako reći? – moraju da usvoje, prihvate arhaične matrice kulture, sopstva useljenika, što je nemoguće. Na to usvajanje je prinuđeno da pristane, da ga prihvati kao sebe samog, jezgro identiteta, realno identiteta, što je moguće jedino ukoliko to usvajanje funkcioniše kao simboličko, kao element čvora koji čini realno, simboličko i imaginarno jezgra. Razumljivo je onda što bi ovakva integracija, ovakva pripadnost – i jedna i druga, po mnogo čemu su čisto spoljašnje – u svojoj biti ponavljale simbiozu odojčeta i majke, simbiozu jezgra identiteta i spoljašnjeg identiteta unutrašnjeg identiteta. A to je teško i zamisliti. Treba li se onda pitati: zašto integracija u novo društvo, usvajanje spoljašnjeg životnog modela, recimo, globalnog modela života, neumitno, otvaraju pitanje pripadnosti identitetu, pitanje identiteta? O tome stanju stvari ubedljivo i dovoljno govore patologija simbioze, pseudosimbioze kulturnih, identitetskih matrica i patološki fenomeni,

koji prate usvajanje druge kulture, ili promenu svesti, koja toliko zanima političke elite.

Osećanje pripadnosti, kakvo god da je – ishodišta su mu, često, različita – uvek je i rezultat nesvesnog procesa identifikacije identiteta. Možda se zbog toga suštinski ne menja. Menja se njegov oblik. Ali ni oblik, niti bila šta u identitetu se ne menja bez dramatičnih lomova u jedinki i njenom identitetu. Ovi lomovi se koriste za zatiranje jezgra identiteta. Najbanalniji i najmanje škodljiv oblik tog zatiranja je poricanje identiteta, koje pretpostavlja logika narativa, i, na ontološkoj ravni, kopilanstvo identiteta. Na tom poslu rade i jedinke i društva, zajedno, i nezavisno jedni od drugih. Uprkos zajedničkom poslu, motivi im nisu isti. Štaviše, mogu biti potpuno oprečni, i kad, formalno, imaju isti cilj. Moglo bi se reći da ishod pokušaja zatiranja identiteta zavisi od načina promene svesti i cilja te promene, tog zatiranja, od načina na koji se dolazi do zatiranja, od njegovih nesvesnih ciljeva. To izgleda logično. Problem je, međutim, u tome što je cilj zatiranja identiteta i proizvod patologije identiteta, koja pokazuje na skrivene motive izbora cilja i sredstava pomoću kojih se on ostvaruje. Jedinke, ili narodi, koji zatiru vlastiti identitet, radi potpune integracije u drugo društvo, kad je reč o jedinki, ili radi integracije u neku veću zajednicu, na primer, u Evropsku uniju, kad je reč o narodu, mogu završiti kao suviše integrisani, kao jedinke i narodi koji se suviše dobro osećaju u toj (svojoj/tuđoj) koži, što će reći, kao jedinke i narodi bez identiteta – i bez budućnosti. Takvi primeri se nalaze posvuda, i u svim vremenima. Istorija ih je puna. Srbi, dakle, u tom pogledu, nisu izuzetak. Nije izuzetak ni simptom izopačenja identiteta, koji prati njihovu integraciju u drugu zajednicu, ili njihovo preobraćenje u drugu veru. Ako taj sistem i nije izuzetak, izgleda da je za njih jeste karakterističan. Tako bi trebalo zaključiti iz simptoma moralne mimikrije centralnog tipa Srba, koji je opisao Jovan Cvijić. Danas se on, u nekom vidu, prepoznaje u ponašanju srpske političke evrocentričke elite. Varijante tog simptoma je, verovatno, moguće pratiti kroz istoriju Srba. Ovde je važno da se on, u suštini, ne razlikuje od mnogo poznatijeg, u svakom slučaju, mnogo bolje proučenog, simptoma ketmana kod muslimana (opisao ga je Gobino) i, prema Česlavu Milošu, u savremenim totalitarnim društvima. (Moralnu mimikriju, kao način mišljenja preživljavanja, Srbi su i mogli preuzeti od muslimana. Tako se može zaključiti i iz Cvijićevog opisa ovog fenomena. No zar ona ne može pripadati samoj suštini preživljavanja?)

U osnovi, moralna mimikrija Srba, o kojoj govori Cvijić, i ketman kod muslimana proizilaze iz iste, ili veoma slične psihičke i društvene matrice. Zajednički im je i princip strukturacije preživljavanja. U pitanju je isti fenomen, isti simptom izdaje identiteta, pokušaja opravdanja te izdaje, i pokušaja promene jezgra identiteta. I na osnovu toga je moguće zaključiti da se suštinski ne može razlikovati moralna mimikrija centralnog tipa Srba i nešto drugačiji vid moralne (i političke) mimikrije današnje srpske (rasrbljene) političke elite. Ne razlikuju se ni strukturno ni fenomenološki. Razlikuju se, naizgled barem, gospodari, tačnije, protagonisti gospodara ove moralne mimikrije. Ulogu Turaka i Arbanasa, u koje su se Srbi presvlačili, koju su prisvajali kao svoju ulogu, dok su postajali Turci i Arbanasi, za savremenu srpsku političku elitu, i njene gospodare (na primer, za predsednika vlade, koji oličava tu elitu, i koga ona, čini se, u znak beskrajnog poštovanja, zove „premijer“, što bi trebalo da znači, prvi ministar, prvi sluga naroda, a faktički znači, prvi čovek, prvi Srbin, prvi i jedini, prvi u bilo čemu), imaju „prijatelji“ iz Amerike i Evropske unije, oni gospodari, koji ništa manje ne uništavaju Srbe no što su ih uništavali Turci i komšije Arbanasi pod njihovom zaštitom. Kao da se ni u tom pogledu ništa u istoriji nije promenilo. Kao da se u istoriji ništa i ne menja. Matrica identifikacije identiteta u odnosu s drugim se ne menja. Menja se identifikacija identiteta.

Prvi znak moralne mimikrije ovog tipa Srba je, kaže Cvijić, „primanje arbanaškog odela. Zatim je došlo usvajanje njihovih pokreta, ponašanja, i samog jezika, tako da se na putu i na trgu nisu mogli razlikovati Srbi i Arbanasi“. Moglo bi se, ipak, reći da je tu u pitanju spoljašnje, površinsko prilagođavanje, maskiranje, koje još nije postalo prava mimikrija. Uloga Arbanasa koju Srbi igraju još nije postala simptom promene psihičkog stanja i identiteta Srba. Jer se, kaže Cvijić, srpsko stanovništvo tako „čuvalo od mučenja i nasilja“. Tako su Srbi, kao didroovski glumci, čuvali svoj identitet! No i u tom slučaju moramo pitati: zašto je izabran baš ovakav vid prilagođavanja, zašto je izabrana ta uloga a ne neka druga? Zašto su se maskirali kao Arbanasi, ako, eventualno, nije bilo u pitanju poistovećivanje? Samo zbog spoljašnje prinude? Izbor, ni izbor maske, nikad nije slučajan. I nikad ne predstavlja jedinu mogućnost, ni u slučaju nesvesne identifikacije. Nikad i ne prolazi bez posledica, ako ni zbog čega drugog ono zato što isključuje i predujmljuje druge izbore i druge posledice, što predujmljuje budućnost, što maska može postati

lice, olakšati i prikriti psihičke promene. Svaki karneval to pokazuje. Identifikacija s Arbanasima, kakvi god da su u pitanju motivi te identifikacije, značila je i identifikaciju, kako se to u psihoanalizi kaže, s agresorom, usvajanje identiteta koje podrazumeva ako ne uništavanje, ono, trajno ili privremeno, suspendovanje vlastitog identiteta. To je i Cvijić razumeo. Morali su toga biti svesni i Srbi koji su primili islam. Oni su postajali, kaže Cvijić, najljući nasilnici prema svojoj braći, gori i od Arbanasa. I toga su morali biti svesni. (O toj vrsti izopačavanja, skrivanja identiteta, iz druge perspektive, već sam govorio u ovoj knjizi.) Srbi se po tome ne razlikuju od drugih naroda. Fenomen je univerzalan. Pojavljivanje i inscenacija tog fenomena su različiti. U nemačkim koncentracionim logorima najbolji, ili, zavisno od toga iz koje se perspektive prosuđuju, najgori kapoi bili su Jevreji. I u srpskom i u jevrejskom slučaju, u svim takvim slučajevima, nasilje nad svojom braćom, praktično, nad svojim identitetom, ovo samoporicanje koje je i samokažnjavanje, sadomazohizam (što, prema Delezu, upućuje na dvojstvo instinkata života i smrti, na ontološku suštinu ljudskog stvora), simptom je raspada identiteta i, istovremeno, pokušaj poricanja tog raspada, poricanja raspada unutarnjeg identiteta. Naravno, načini na koji se poriče raspad identiteta se razlikuju. Tome je više razloga. Ovde ih ne mogu objašnjavati. Ketman kod muslimana, koji je, u biti, oblik moralne mimikrije, to poricanje ozakonjuje, pretvara u normu ponašanja. Paradoksalno, praktikovanje ketmana tako poriče suštinu ketmana. On postaje obaveza, način na koji se identitet štiti (naravno, dotle dok sam ketman ne postane, ako ne identitet ono zamena za identitet). Ako se nađu u opasnosti, muslimani mogu da se odreknu svoje vere i da zbog toga budu ponosni. Naoko, identitet, ni njegov deo koji se temelji u islamu, tako, naizgled, ne samo što nije narušen, nego nije ni doveden u pitanje. Eventualno, može biti stavljeno u pitanje glumljenje nekog oblika ponašanja, prikazivanja identiteta. A ono se može zakonito menjati. Paradoks o glumcu nije, ipak, paradoks o identitetu. Nevolja je u tome što glumljenje identiteta, svojih uverenja, to je primetio i Gobino, može postati identitet, dakako, poseban identitet. Za Česlava Miloša ketman je glumljenje uverenja, koje onaj ko ga glumi ne prihvata. Međutim, granica između glumljenih identiteta i stvarnih identiteta nikad nije čista. Razliku između njih ili uspostavljaju ili poriču skriveni psihički motivi. Tako se može desiti, i dešava se, da se izgubi razlika između moralne mimikrije i stvarnosti, da moralna mimikrija postane dužnost koja proističe iz moralnosti stvarnosti. Zato Srbi, koji su se moralnom mimikrijom

štitili od nasilja Arbanasa, kad postanu muslimani, kako kaže Cvijić, postaju i najljući nasilnici prema svojoj braći. U stvari, postaju najljući nasilnici prema izgubljenom identitetu, prema lakanovskom objektu malo *a*, metafizičkom gubitku, koji označava svaki gubitak i koji se nalazi u osnovi konstituisanja identiteta i etičke odgovornosti. Sledstveno Česlavu Milošu, i ketmani demokrate u današnjim demokratijama, oni koji svesno glume demokrate, spoljašnji identitet kao pravi identitet, prestanu, u nekom trenutku, da razlikuju glumljenu demokratiju od zamišljene stvarne demokratije, poveruju u svoju iluziju. To i nije ništa neobično. Demokratija je iluzija. Moglo bi se reći da su demokrate, otkako postoji demokratija, od prvog pokušaja uspostavljanja demokratije, glumci demokratije, moglo bi se reći da demokratija i nije ništa drugo do glumljenje demokratije. Zapad nam to, kao ketman demokratije, obilato pokazuje. Drugačije ne može ni biti, ako, kako misli Aristotel, „demokratija postoji onda kad je vrhovna vlast u rukama slobodnih ljudi“, odnosno u rukama građanina čija se vrlina „sastoji u tome što može dobro i da vlada i da se pokorava“. A takvu ravnotežu, takvog građanina, jedva da je moguće i zamisliti, a kamoli naći u stvarnosti. Na Zapadu ga ne bi našao ni Diogen s lampom. Takvu ravnoteži nije moguće naći u procesu identifikacije, koji ni slobodni građanin ne može izbeći. Ne može ga ni nadzirati.

Moralna mimikrija je istorijski fenomen, stvar psihičnosti, kulture, kompleksa kopileta identiteta. Važi to i za pitanje morala, što ne znači da moralni imperativ ne postoji, da me ono što jeste, zato što jeste, već time što jeste, ne obavezuje na neku vrstu ponašanja, na etičku dužnost prema sebi. Obavezuje me i drugi, kao drugi i kao to što jeste. Zato moram pitati: da li je pitanje identiteta i pitanje morala, time i moralne mimikrije, ne samo kao simptoma, nego i kao svojstva kopileta identiteta, samog identiteta? Moram, takođe, pitati: je li pitanje morala i pitanje identiteta, obaveze koju nameću jezgro identiteta i okolnosti u kojima se to jezgro pojavljuje? „U moralnim raspravama sve okolnosti i odnosi moraju biti prethodno poznati, a svest, posmatrajući celinu, oseća neki novi utisak afektivnosti ili odbojnosti, poštovanja ili prezira, odobravanja ili osude“, kaže Hjum. Za moju raspravu je važno da svi odnosi jezgra identiteta, nekako, samim tim što ono jeste, što mi jesmo, moraju biti poznati pre same rasprave, pre bilo kakve istorijske odluke za ovo ili ono. Poznati su mi kao ontološkom kopiletu identiteta. Dakle, sve okolnosti identiteta, na izvestan način, moraju mi biti prethodno poznate. Treba li odatle zaključiti da se, zbog toga, identitet ne može odreći onoga što jeste, da

nema pravo na odstupanje od nečega što bi trebalo da bude? Ili se, možda, nalazi u položaju Edipa koji ubija oca zato što nije znao ono što je morao znati, i što mu je, ipak, bilo dostupno kao okolnosti, koje su mu prethodno biti poznate, koje je znalo nesvesno, koje je on nesvesno znao? Nesvesno ih je morala znati. Pitanje je i da li je moralo znati da zna, da li se i nesvesno mišljenje rađa u samom (nesvesnom) mišljenju. Ili je, može biti, nesvesno mišljenje Delezovo genitalno mišljenje, koje nije ni urođeno ni stečeno, i koje je lišeno polnosti, time i sistema, koji je mišljenju svojstven. U tom slučaju, nesvesno mišljenje, kao Delezovo genitalno mišljenje, moralo bi već sve znati i ništa ne bi znalo na način na koji znanje zna. Ako tako stoji stvar s ovim mišljenjem možemo zaključiti da je Edip tragedija identiteta zbog nesvesnog znanja, zbog toga što identitet već sve zna, što je Edip znao da će ubiti oca i što taj čin nije mogao izbeći. Naravno, i pod uslovom da prihvatimo Delezovo razrešenje zagonetke mišljenja, možemo, i moramo pitati: o kakvom je znanju tu reč, šta to nesvesno zna, tim pre što identitet, i ako bi mogao biti nešto što se samo po sebi može želeti, nije toliko stvar uma, koliko je stvar afektivnosti, okolnosti i odnosa, prethodnih i naknadnih. I afekat je znanje. Dele ga jedinka i društvo. I osećanje identiteta, u nekom vidu, dele jedinka, grupa, kultura, što je razumljivo, ako, kako to tvrdi Šeler, postoji jedno jezgro (u ovom slučaju, jezgro identiteta), koje je, istovremeno, individualno i društveno. Tada moralna mimikrija, ukoliko je simptom stanja identiteta kod jedinke i u društvu, ne može da ne bude i simptom jezgra identiteta. No šta nam garantuje da postoji samo jedno jezgro identiteta? Zašto identitet ne bi mogao imati dva ili više jezgara? Doduše, još se da tvrditi da bi sva ta jezgra morala usklađeno delovati, da postoji jedno jezgro koje ne postoji.

FANTOM JEDINSTVENOG IDENTITETA

Ne postoje, niti mogu postojati, dva potpuno istovetna identiteta. Ne postoji ni apsolutno jedinstveni identitet. Ne postoji ni identitet koji nije identitet. Ne postoji identitet (recimo, identitet kulture), koji, kao na sebe sama, ne upućuje na drugi identitet (na identitet druge kulture), na razliku. Ne postoji identitet kulture, jedinke, naroda, koji s identitetom od kojega se razlikuje, nema nešto zajedničko, koji u onome bitnome, po čemu uopšte jeste

identitet, kao pojam, nije identičan s identitetom od kojega se razlikuje. Ovaj paradoks bi trebalo jednako da važi za identitet društva, kulture, nacije, etniciteta, jedinke, ili za identitet Van Gogovog para starih seljačkih cipela – za svaki identitet. Kad je reč o identitetu kulture, društva, nacije, to je razumljivo. Konačno, u pitanju je opšte mesto u raspravama o identitetu. U tim slučajevima, umesto o jezgru identiteta, trebalo bi i možemo govoriti samo o procesu identifikacije identiteta. I kad je reč o jedinki može se, i mora, osim o jezgru identiteta, govoriti i o procesu identifikacije identiteta. S identitetom para starih cipela (Van Gogovih „Cipela se vezicama“), s posebnim identitetom, stvar stoji drugačije. Tako se čini. Proces identifikacije identiteta u ovom slučaju pokazuje na fantomski karakter jedinstvenog identiteta, na fantomski identitet jedinstvenog identiteta, na odsustvo jezgra identiteta kao na to jezgro. No ovaj duh (fantom) boravi u svakom identitetu (i u posebnom identitetu) – i, na neki način, čini da je identitet svaki identitet, iako jedinstveni identitet, kao hajdegerovski duh, koji ovde imam u vidu, prema Deridi „ne pripada subjektivnosti, *barem* u njegovom psihičkom, odnosno egološkom obliku...“ To je iz Hajdegerove perspektive razumljivo, ukoliko je duh, kako Hajdeger veli u Rektorskom govoru: „omogućavanje moći onoga što biva kao takvo u celini“. (Navedeno prema Deridinom *blago izmenjenom prevodu*.) Naravno, tek treba videti kako je i da li je jedinstveni identitet omogućavanje moći identiteta i, naročito, posebnog identiteta, kakav je identitet, na primer, para starih seljačkih cipela? Je li jedinstveni identitet omogućavanje moći onoga što kao takvo biva u celini, ili omogućavanje onoga što biva u celini zahvaljujući moći posebnog identiteta?

U slučajevima u kojima je problem identiteta već postavljen, ali i u slučajevima u kojima postavljanje problema identiteta znači i uspostavljanje identiteta, proces identifikacije identiteta se ne odaljuje od jezgra identiteta, od onoga što kao takvo biva u celini; ne odaljuje se od središta strukturacije identiteta. U nekim slučajevima, na primer, u slučaju jednoćelijskih blizanaca, središte strukturacije identiteta se gotovo neposredno ispoljava u njihovom ponašanju, mišljenju, u ontološkoj razlici. Ne treba ni pominjati da ni ovi blizanci nisu potpuno identični, bez obzira na to što ih je, ponekad, gotovo nemoguće razlikovati, što i na istu draž isto i istovremeno reaguju, i onda kad je samo jedan od njih izložen toj draži. Razlika i njih konstituiše, čak, i u onome što ih čini istovetnim. Dakle, jedinstvenost identiteta podleže nekom

opštem načelu, načelu razlikovanja. Ili da to kažem Lajbnicovim rečima: nikad se ništa (a to, valjda, znači, ni jedinstveni identitet) ne dešava, a da ne postoji razlog s kojega je nešto takvo kakvo jeste, a ne potpuno drugačije. Naravno, taj razlog nam može ostati nepoznat. Najčešće nam i ostaje nepoznat. Ne raskriva ga potpuno ni psihoanaliza nesvesnog. To važi za svaki događaj, i za svaki identitet. Važi li i za jedinstvenost identiteta? Trebalo bi da važi. Dakle, postoji razlog zašto je identitet jedinstven, i zašto ostaje identitet kao takav. Problem je u tome što jedinstveni identitet, ako postoji taj razlog, ako postoji nešto što ga predujmljuje, uspostavlja, i nije jedinstveni identitet. Jedinstven je razlog s kojega je identitet takav a ne potpuno drugačiji. Prema Lajbnicu je u pitanju *a priori* razlog. A o njemu, zar ne, ne znamo ništa. Ne znamo ni da li postoji, ni da li je, uistinu, *a priori*. Dopustimo da jeste baš tako kako Lajbnic tvrdi. No tada ćemo morati dopustiti da ni u tom slučaju stvar jedinstvenog identiteta nije sasvim jasna, ne zbog toga što je svaki jedinstveni identitet jedinstven na svoj način, neponovljiv, nego zato što, u nekim slučajevima, ta jedinstvenost mora biti potvrđena u spoljašnjim procesima identifikacije identiteta, u procesima koji tu jedinstvenost, kako se to kaže, stavljaju u zgrade. Kad je u pitanju identitet jedinke, recimo, identitet autora ove rasprave, ne sme se smetnuti s uma (na autor ove rasprave ne bi to smeo) princip individuacije, ni to da je ovaj spis važan element individuacije, iskušavanja ili, pre, dovršetka individuacije autora rasprave. Sem toga, identitet jedinke bi valjalo uskladiti s Lajbnicovim *apriornim* razlogom, što uopšte nije lako, ako je ikako i moguće, pogotovu, ako princip individuacije mislimo iz psihoanalitičke perspektive. A iz te perspektive ga moramo misliti. U svakom slučaju, ovde je iz te perspektive mišljen. Još je važnije to što princip individuacije, u neku ruku, mora biti i princip individuacije identiteta, onoga po čemu se jedinka razlikuje od svake druge jedinke, po čemu ona zaista jeste jedna, više no po otiscima prstiju, ili po DNKa, i kad se identifikuje s grupom. Prema tome, princip individuacije bi morao biti princip individuacije jedinstvenog identiteta, koji je, kao jedinstveni identitet, već unapred individualizovan, ili uopšte i nije jedinstveni identitet. To je jedna strana odnosa individuacije i identiteta, jedna strana stanja stvari jedinstvenosti identiteta. Druga strana pokazuje da samo identitet, jedinstveni identitet, može da garantuje individuaciju. Naime, ovaj princip, i po Lajbnicu, a nešto slično tvrdi i Frojd, podrazumeva oslobođenje jedinke od onoga što jeste u stvarnosti (na primer, scena i objekt lažnih identifikacija), u prinudnim odnosima s drugim. Lajbnic veli

da princip individuacije ne bi ni postojao kad ne bi bilo moguće razlikovati dve jedinke (što znači i dva jednočelijska blizanca), to će reći, kad ne bi bilo prisilnih odnosa između njih, kad bi bile potpuno slične, jednake. Da li, ipak, sve to znači da princip identiteta, kako misli, Lajbnic, ne može biti stavljen u pitanje? Ili, u nekim slučajevima, samo u nekim slučajevima, može i mora biti stavljen u pitanje? No tada se više ne bi moglo govoriti ni o identitetu ni o principu. Ne be se moglo ni tvrditi, kao što tvrdi Lajbnic, da Bog ništa ne radi bez razloga, naime, da ništa ne postoji bez razloga. (Bezrazložnost je, douše, čoveka uvek iskušavala.) Uza sve to, čovek bi svoj identitet imao u svojim rukama i mogao bi raditi s njim što mu padne na pamet. A to nije baš tako, Videli smo da je i poricanje identiteta potvrđivanje identiteta.

Jedinstvenost etničkog, nacionalnog, kulturnog, i svakog takvog identiteta, ukoliko se uopšte o njoj da govoriti, zasnovana je, da upotrebim jednu Lakanovu sintagmu, na ono malo razlike (Lakan kaže: ono malo realnosti) koja je čini i, pre svega – to je odmah uočljivo – na redukcionizmu, na svođenju stvari i same jedinstvenosti identiteta na elemente identiteta koji se, po logici ono malo razlike, apstrahuju od realnosti, od stvarnog stanja identiteta, od drugih identiteta. Jedinstvenost tih identiteta, u stvari, izvodi se iz elemenata koji, kao njihova unutarnja svojstva, u njima ustrajavaju, ili se, najčešće, u njima ponavljaju. Problem s ovim, doksičkim redukcionizmom je u tome što bi on, nužno, i pod uslovom da je u pitanju samo redukcionizam mišljenja, morao biti i redukcionizam jedinstvenosti identiteta, jedinstvenosti za koju ne znamo pouzdano (znanje nije uvek sigurno, menja se) da li je takva kakvom je sebi predočavamo, i s kojeg je razloga baš takva a ne potpuno drugačija. Ovo tim pre što jedinstvenost pomenutih identiteta, ma kako da se izvodi, mora biti shvaćena i iz same razlike, dakle, kao jedinstvenost razlike onoga što je tim identitetima najunutrašnjije. Problem s tim izvođenjem nastaje kad se razlika kao ono najunutrašnjije izjednači sa spoljašnjom razlikom tih identiteta. Ova razlika se menja s promenom okolnosti u kojima se identitet pojavljuje, priziva, misli. Ali, menja se i s promenom osećanja jedinstvenosti identiteta, čak, s promenom elemenata na osnovu kojih uopšte možemo imati osećanje jedinstvenosti identiteta. To ne znači da se menja i jedinstvenost identiteta, da se ona uopšte suštinski može menjati, bez obzira na to što je nesvesno određuje i što se, ako ne u svemu, ono po mnogo čemu, razlikuje od osećanja jedinstvenosti identiteta. Ne smemo izgubiti iz vida da osećanje jedinstvenosti identiteta pretpostavlja stalno prisutnu mogućnost odbacivanja

iskustva prošlosti identiteta, a to znači i mogućnost projektovanja budućnosti identiteta, u oba slučaja, mogućnost promene konteksta u kojem jedinstvenost identiteta moramo misliti, u kojem je, možda, možemo razumeti. Osećanje jedinstvenosti identiteta nas suočava s činjenicom da se stvar identiteta različito prosuđuje. U svim slučajevima u kojima je misli, jedinka je prinuđena i da sebe stavi u pitanje. Podstiče je na to i princip individuacije. Očito je to iz svakog obreda inicijacije. Uostalom, sebe stavljamo u pitanje svaki put kad potvrđujemo ili poričemo postojanje jedinstvenog identiteta, istina, različito, zavisno od mnogih okolnosti. Mene ovde zanima efekat logike ove operacije. Naime, u jednom slučaju, kad tvrdimo da postoji jedinstveni identitet, mi, zapravo, ne tvrdimo ništa, ili tvrdimo suprotno od toga što tvrdimo, tvrdimo da ne postoji jedinstveni identitet. Naprosto, jedinstveni identitet ne možemo znati, ako, na primer, tu jedinstvenost ne shvatimo kao mnoštvenost. U drugom slučaju, kad poričemo postojanje jedinstvenog identiteta, poričemo i mogućnost da postoje dve jedinke, dva stanja identiteta. Poričemo i da se te jedinke, ta stanja mogu razlikovati. (Suštinski ih razlikuje identitet.) Po Lajbnicu, dva stanja koja se ne mogu razlikovati su isto stanje. A ako je on u pravu, poricanje o kojem sam govorio ništa ne poriče. Ili, kako to Lajbnic kaže, reč je o promeni koja ništa ne menja. To bi svi oni koji se rastaju s identitetom morali znati. Morali bi rešiti zagonetku identiteta iz koje proizilazi da su dva stanja identiteta koja se ne mogu razlikovati, ipak, dva stanja.

Izgleda da se stvar jedinstvenosti identiteta skriva čim nađemo mogućnost da je raskrijemo, čim joj se približimo. To je razumljivo, budući da jedinstvenost identiteta, koja je neskrivena, neprekidno raskrivamo u drugom, i kao drugo no što je ona. Raskrivamo je kao osećanje jedinstvenosti identiteta, kao logičku mogućnost, kao egzistencijalnu činjenicu, kao nužnost... Svaka od tih stvarnosti u kojima se ona nalazi, koje su i njena stvarnost, ispoljava se kao realnosti koja je uvek tu, kao uvek druga stvarnost, i kao ono malo realnosti. U svim slučajevima, ispoljava se kao ono što je neskriveno. Osećanje jedinstvenosti (bića, egzistencije, mišljenja koje se rađa iz samog mišljenja) i jedinstvenosti identiteta, na primer, može da se zasniva na nepripadanjju, na nečemu što ne prestaje da se konstituiše u psihičnosti, što ne mogu znati ne samo zato što je reč o procesu čiji se elementi menjaju, nego zato što je reč o takozvanim primarnim psihičkim procesima. Sa promenom elemenata menja se ishod tih procesa, nivo na kojem se oni ispoljavaju i na kojem deluju. Prema Sartru, takvo osećanje jedinstvenosti je, zapravo, stalna prisutnost

mogućnosti da se odrekнем svoje prošlosti, da sebe sama stavim u pitanje. Naravno, posredi je samo jedna mogućnost, što se jasno vidi ako, odista, sebe sama neprekidno stavljam u pitanje već zbog toga što postojim, što postojim kao drugi ja, drugo ja – kao onaj koji sebe stavlja u pitanje. Može li se na tako čemu, na procesu koji ne prestaje i čiji se rezultat ne da predvideti – sem jednog jedinog, smrti – zasnovati jedinstvenost identiteta? Može poricanje identiteta, ona realna mogućnost tog poricanja, koja je i realna mogućnost poricanja kao potvrđivanja. Uvek poričemo nešto, ono što nekako postoji, što nekako postoji za nas. I tom nečemu tada, ovako ili onako, priznajemo da postoji, da jeste nešto i da ga se nikad ne možemo osloboditi. Ali, i tada treba pitati: nije li taj proces koji ne prestaje, koji je, u neku ruku, uvek isti proces, moguć zahvaljujući upravo tome što se oslanja na neku nepromenljivu, recimo na jedinstveni identitet? Nije li on dokaz ustrojavanja te jedinstvenosti? Jer, i to što ne prestaje da se konstituiše u psihičnosti, i ono što se poriče i tako potvrđuje, zapravo je ono što ne prestaje da se pojavljuje u biću, kao ono samo, kao jedinstveno biće, i što nije, niti može biti, zbir afektivnih iskustava, prvotnih znanja, koja se ne znaju kao znanje, nego ono što čovekovo iskustvo čini mogućim kao iskustvo bića i, takođe, kao iskustvo jedinstvenog bivstvujućeg – kao jedinstveno iskustvo transcendentnog. I to iskustvo je samo posredan dokaz jedinstvenosti identiteta u posebnom identitetu, autonomije jedinstvenog identiteta u posebnom identitetu.

Problem porekla posebnog identiteta, koliko god da se istorijski može precizno omeđiti, uvek postavlja i pitanje postojanja jedinstvenog identiteta, identitetskog jezgra, koje je, i pod pretpostavkom da je nesaznatljivo, uvek unutrašnje, i uvek već tu. Kako bi, inače, bio moguć posebni identitet? Kako bi bio moguć lanac identiteta? Poseban identitet ne može a da ne pokazuje na jedinstvenost identiteta, da ne pripada jedinstvenom identitetu. Tako problem porekla, svejedno je što ne mora biti jasno određen, ako verujemo u mitove o velikom prasku i Božjem stvaranju, o evoluciji i kreacionizmu, postavlja pitanje identiteta pre svakog identiteta. Stoga je i svaka rasprava o poreklu nekog posebnog identiteta, ujedno i rasprava o jezgru identiteta, o identitetu kao takvom, o nesaznatljivom, čak i onda kad se identitet ne misli, drukčije rečeno, kad nije artikulisan kao problem porekla, ni kao problem posebnog identiteta (mentaliteta, kulture, društva, ili nekog identitetskog znaka), kao poseban problem sveta ili bića, kao ontološki problem, onako kako ga iskazuje filosofija, koja se ne odriče metafizike. Problem identiteta je svagda

neskrivena konstanta porekla i svagda otvoreno pitanje porekla, i porekla identiteta. I obratno, problem porekla je svagda neskrivena konstanta identiteta i otvoreno pitanje identiteta, koji se ne završava. Identitet je, u svakom slučaju, ono najunutrašnjije porekla, ono što ozakonjuje pitanje porekla, čega poreklo jeste poreklo. U tom kontekstu se postavlja pitanje: da li je, ako tako stoji stvar s poreklom i identitetom, spoljašnji identitet uopšte identitet? Mogu to i ovako pitati: ima li spoljašnji identitet unutrašnje, unutrašnji identitet? Ima li, na primer, Van Gogov par starih seljačkih cipela svoj unutrašnji identitet? I kakav bi to identitet bio u pitanju: identitet objekta (cipela), njive s koje one na sebi imaju zemlju, seljaka koji ih je nosio, Van Goga, koji ih je naslikao, Hajdegera, koji je, veruje, otkrio ono što je u njima, u slici Van Goga, neskriveno? O kakvom identitetu, ako nije u pitanju samo proces svakidašnje identifikacije stvarnosti, govori dikurs, slikarski, filozofski, o paru starih seljačkih cipela? Je li problem identiteta tih cipela teološki, ontološki, istorijski problem? Da li, kad god govorimo o identitetu, govorimo o identifikaciji onoga što oduvek već tu jeste? Identitet se, kao konstanta, pojavljuje, da upotrebim jednu Andrićevu formulu, u „stalnim stvarnostima sveta“, u svim formama identiteta, kao uslov tih stvarnosti i tih formi, kao logički uslov rasprave, mišljenja identiteta. Praktično, problem početka, početka sveta, problem porekla je problem identiteta, to će reći, problem identiteta je, sem kao istorijski fenomen, nerešiv. Ili je rešiv kao mit, u mitu, na primer, kao mit o praidentitetu, ili, prema jednoj Levinasovoj formuli, o identitetu pre svakog identiteta. Problem identiteta je rešiv (ne rešiv) kao teološki problem. Identitet pre svakog identiteta, to bi trebalo da bude jasno, suspenduje problem istorijskog porekla i, naravno, problem mita. Identitet pre svakog identiteta suspenduje problem porekla i zao što on oduvek pripada mitu, onome što je u nama mitsko. Štaviše, problem porekla je postao problem mita. Uostalom, kako je drugačije, bez mita, bilo moguće misliti poreklo kao nešto? Kako je drugačije, bez mita, bez njegovog znanja, bilo moguće misliti biće kao nešto? Kako je bilo moguće misliti ono najunutrašnjije bića, njegov identitet? Odatle proističu gotovo nerešivi problemi jedinstvenosti identiteta, mišljenja tog identiteta, koje ne može da ne bude metafizičko mišljenje; odatle proističe i problem statusa tog mišljenja, ideologizacije koja mu je svojstvena, koja mu se pridaje kad se jedinstveni identitet misli kao nešto. Već i stoga, ako ovako stoje stvari s jedinstvenim poreklom i jedinstvenim identitetom, postaje jasno da se problem identiteta, možda, može misliti kao problem tla i krvi, problem, koji moderno

mišljenje ne misli, odbija da misli, iz praktičnih, u stvari, političkih razloga, zbog vodeće predrasude mišljenja, ili zato što nije u stanju da ga misli izvan onoga što se smatra politički korektnim, što nije u stanju da misli autonomiju identiteta, da sebe misli kao predrasudu, da sebe uopšte misli. Pritom, mišljenje koje se rađa iz sebe shvata da taj identitet nije moguć ako je identitet tla i krvi, drukčije rečeno, ako se, kao i mišljenje, na neki način, ne rađa iz sebe, ako, kako to misli Delez, nije genitalno mišljenje.

Delezovo genitalno mišljenje, pošto je lišeno polnosti, razlike, a to znači i odnosa s drugom stvarnošću, sa sobom na drugoj sceni, sa sobom kao drugim, trebalo bi da bude neko čisto mišljenje, nemoguće, istina, pod uslovom da mišljenje koje se rađa iz sebe, partenogenično mišljenje, ne pokazuje na to kako zadobija svoj identitet, na način na koji se uopšte zadobija identitet. I čisto mišljenje pokazuje da postoji vulva kroz koju se, „inicijantski“, kako kaže Peter Sloterdijk, mora proći, kroz koju je i ono moralo proći, da bi bilo mišljenje, time i mišljenje sveta. Dakle, i mišljenje koje se rađa iz sebe mora se identifikovati, pogotovu, ako podrazumeva identifikaciju identiteta pre svakog identiteta. Ukoliko tako stoji stvar s ovim mišljenjem, genitalnost o kojoj govori Delez, mora biti sudbinski važna, i to upravo onako kako to kaže Frojd i s razloga s kojih je po Frojdu genitalnost sudbinski važna. No za Frojda je genitalnost sudbinski važna kao razlika. Na tu vrstu sudbinske važnosti Delez nije mislio. Nije, stoga, jasno kako ju je mogao izbeći i, eventualno, preinačiti, kad je već preuzeo pojam kojim Frojd označava ključnu fazu u razvoju, izrazlikovanju jedinke. Genitalnost, po Frojdu, označava fazu individualizacije, identifikovanja jedinke. U njoj dolazi i do identifikacije identiteta, i to kao uslova individualizacije. Šta bi individualizacija i bila, ako ne bi obuhvatala identifikaciju identiteta, ako ne bi otvarala problem identiteta, sa njim i problem odnosa unutrašnjeg i spoljašnjeg identiteta, subjekt–objekt odnosa, ako, najzad, ne bi bila individualizacija identiteta? Iz Delezovog shvatanja genitalnosti, tako se čini, nije moguće izdvojiti subjekt–objekt odnose, te ni individualizaciju identiteta. Subjekt i objekt se ne razlikuju, ako uopšte i postoje kao zasebni entiteti. Treba li odatle zaključiti da kod Deleza nema ni procesa individualizacije, da nije ni moguć? Ili je, ipak, moguć? Sigurno je da se Delez nije odrekao procesa individualizacije. Kako bi, drugačije, mogao govoriti o mišljenju koje se misli iz sebe?

Identitet tla i krvi podrazumeva subjekt–objekt odnose; zasniva se na tim odnosima, na njihovoj stvarnoj ili fantazmatskoj čistoći. Uz to što podrazumeva pripadanje (tlu, vremenu, istoriji, etniji...), identitet tla i krvi podrazumeva i autonomiju identiteta, i to kao autonomiju identiteta tla i krvi. Očito, on je zasnovan na odnosu prema unutrašnjem. Mora biti zasnovan i prema pećini unutrašnjeg, u kojoj se skriva ono što nikad ne možemo saznati, jedinstvenost jedinstvenog identiteta, iako znamo da ona postoji. U pećini unutrašnjeg se skriva i identitet kao spoljašnje unutrašnjeg, jedinstvenog identiteta. Problem je, međutim, u tome što u toj pećini ne postoje vatre (kao u Platonovoj pećini) koje bi omogućile da se jedinstveni identitet vidi kao senka identiteta. Ne postoji ni mogućnost da jedinstveni identitet opišemo, ako on, kao vino, nema „geografsko poreklo“. No šta, ako ga ništa, nijedna metafora („geografsko poreklo“ je ta metafora), ne posreduje? Možda i ne postoji? Ili ne postoji drugačije no što postoje suštine? Ukoliko, ipak, postoji, mora postojati onako kako postoji Delezovo mišljenje. Naime, ako „se čin mišljenja rađa u samom mišljenju“, kako to kaže Delez, i čin identifikacije jedinstvenog identiteta se mora rađati u samom jedinstvenom identitetu. U tom slučaju, jedinstveni identitet, ništa ne posreduje, niti ga šta može posredovati. On sam sebe posreduje. Štaviše, on posreduje svaki poseban identitet. On posreduje i „geografsko poreklo“, metaforu svoga stanja u svetu. Jedinstveni identitet upućuje na pripadanje. Upućuje li, zbog toga ili zbog nečega drugog, i na jedinstvenost koju on čini. I po tim nedoumicama je sličan Delezovom mišljenju. To bi mogao biti razlog što je dijalektika pripadanja i nepripadanja temeljni problem identiteta: jedinke, etnije, naroda, kulture. To bi mogao biti i razlog osećanja autonomije identiteta, ali i mogućnosti nezavisnog mišljenja, odlučivanja o tome kako stoji stvar s identitetom. Ova mogućnost može biti, po svemu i jeste, nešto nedovršeno (tako Lajbnic shvata mogućnost), ili ne-celo (da upotrebim Lakanov termin). Upravo zbog toga, zato što je nedovršena, ne-cela, „svaku mogućnost“, tako kaže Lajbnic, „karakteriše težnja (*conatus*) egzistenciji“. I mogućnost jedinstvenog identiteta mora težiti egzistenciji, što znači da, ukoliko se nalazi u bivstvujućem koje postoji, a nalazi se, može postati stvarnost. Po Lajbnicu je mogućnost predodređena da postoji. I jedinstvena egzistencija je predodređena da postoji kao egzistencija, jedna jedina. I nedovršena je u svojoj dovršivosti. U tom smislu, svaki identitet je kopile jedinstvenog identiteta.

Pripadnost teritoriji, ili geografsko poreklo, za mislioce identiteta, važan je element formiranja identiteta, i etničkog. U tome nema ničega spornog, ni u slučaju da se ne može govoriti o samoteritorijalizaciji. A može. Re-teritorijalizacije je ujedno i samoteritorijalizacija. Geografsko poreklo ne može da ne bude važan element identifikacije svakog identiteta – i rađanja identiteta iz identiteta, na primer, identiteta jedinke iz identiteta kulture i obratno identiteta kulture iz identiteta jedinke, tim pre ako ga čine njeni odnosi s drugim, računajući tu i kulturu. Ne treba zaboraviti ni to da je identifikacija jedinstvenog identiteta, kakva god da jeste, uslov formiranja svakog posebnog identiteta, da svaka identifikacija identiteta, na izvestan način, deluje kao identifikacija jedinstvenog identiteta. To ne znači da su svaka identifikacija identiteta i identifikacija jedinstvenog identiteta jednako važne. Za mislioce identiteta pripadnost teritoriji je značajnija za formiranje identiteta od pukog nastanjivanja teritorije, od, da kažem, stanovanja na zemlji, koje nema onaj smisao što ga Hajdeger daje stanovanju. Taj smisao se nalazi i u pripadanju, u pripadnosti sebi, teritoriji, u teritorijalizaciji kao stanovanju. Pripadnost teritoriji pokazuje na funkcionisanje sistema odnosa, koji se zasniva na jedinstvenom identitetu, nekoj vrsti realnog, koji se ugrađuje u nesvesno i, mogu li reći, u nesvesno identiteta, koji je sistem funkcionisanja jedinstvenog identiteta. Nesvesno identiteta je sam identitet. Otuda stanovanje, u kojem se ne nalazi ovaj sistem odnosa, ne može da nađe, a kamoli da raskrije identitet u praidentitetu, u identitetu predaka, što je bitno, ako imamo u vidu da iz tla, *iz svete zemlje, zemlje naših praotaca* (Antoni d. Smit), to će reći, iz duha smrti koji boravi u toj zemlji, koji je čini svetom, koji posvećuje i rođenje ljudskog bića, identitet zadobija, dakako u svetu, dimenziju svetog, mističnost dimenzije pripadanja, one dimenzije koja ne postoji u globalizmu, ni ako svi potičemo od Adama, koju ništa u tom globalizmu ne može da nadomesti, koja se čuva u poreklu identiteta (jedinke, etnije, naroda, kulture), i bez koje identitet, ma kako da se misli, nije moguć. Svagda, pak, možemo, i moramo – jedinstveni identitet, ma koliko to bilo neočekivano, prisiljava nas na to – pitati da li je baš tako? Šta dokazuje vezu identiteta s tлом? Zar se ona stalno ne kida? Da li je jedinstveni identitet odista jedinstven? Šta znamo o jedinstvenom identitetu? Šta se može znati o odsutnom ocu tog identiteta, o ocu koji nije drugo do Ime oca – ili Ime smrti – otac/majka jedinstvenog identiteta? Možemo li uopšte govoriti o jedinstvenom identitetu, ako nije razumno govoriti o njegovoj apsolutnoj jedinstvenosti? A nije. Kako bi bilo i moguće,

ako je on identitet oca/majke? Apsolutna jedinstvenost identiteta se ne može posvedočiti, niti na bilo koji način dokazati. To nam kaže i problem dokaza postojanja Boga, koji ne prestaje da muči čoveka, ni u dehistijanizovanoj Evropi. Jedinstveni identitet, kad se misli kao primarno jedno: postoji i ne postoji, kao što Bog postoji i ne postoji. Znamo da postoji, da bi morao postojati, i ništa drugo. Verujemo da znamo. U stvari, znamo onoliko koliko znamo da Bog ne postoji. Tu smo sasvim u sferi teologije. Jedinstveni identitet, ako postoji, moramo shvatiti kao beskonačni broj, to će reći, kao beskonačni broj jedinstvenosti, jedinstvenih identiteta. A beskonačno je, kaže Paskal, nužno nesaznatljivo. Još veću nevolju predstavlja to što se tada, zbog neizvesnosti jedinstvenog identiteta, ne može razumeti ni poseban identitet, koji je podoban jedinstvenom identitetu i koji je njegov deo. Ne znamo više ni šta je jedinstveno a šta posebno u posebnom identitetu, zašto je i da li je on, uistinu, i pod kojim uslovima poseban, veći zato što o njemu možemo govoriti kao o identitetu. Postoje, doduše, takozvana alternativna istraživanja postojanja, posebnih oblika postojanja (time i identiteta), recimo, strukture kristala vode, zemlje i, naravno, srodnosti struktura tla i bića u posebnim geografskim područjima. Ova srodnost je uvek upoedinjena, proverljiva, i uvek se nalazi u nesaznatljivoj jedinstvenosti identiteta. Za moju raspravu je važno da takva istraživanja upozoravaju na značaj stanovanja (napominjem, hajdegerovskog stanovanja) jedinstvenog identiteta na nekom tlu, u nekom vremenu, u posebnosti bića. No strukturna srodnost tla i bića je promenljiva. Odatle je moguće izvući radikalnan zaključak da je, uzmimo primer, danas problematičan, postojanje nacije, kao postojanje duhovne privrženosti jedinstvenom identitetu, moguće razumeti kao istrajavanje elemenata teritorije (samoteritorijalizacije), geografskog porekla, u mesu i duhu bića: puža, skakavca, čoveka... Naravno, to nije ni nepotrebno pominjati, u zaključak koji se zasniva na pomenutim alternativnim istraživanjima posumnjaće svaka epistemologija, i filozofija kao stroga nauka, ukoliko još veruje da to može biti. A kako bi i moglo biti drugačije u vreme vere u znanje? Ja taj zaključak nisam ni izveo kao neupitnu istinu, iako sam pristao da budem naveden na trag jedinstvenog identiteta, ujedno, da budem uvučen u teološke nedoumice u okviru kojih taj trag pokušavam da odgonetnem. Ni istine iza kojih stoji epistemologija nisu baš neupitne. U to se lako uveriti. No to za ovo razmišljanje nije ni važno. Važan je posredan zaključak (protiv njega nema ništa, ne bi trebalo da ima, ni epistemologija) da pripadnost teritoriji – postojala ili ne postojala srodnost

između kristala vode, tla i bića, koje, sa tlom i vodom, pripada nekoj teritoriji – zajedno s autonomijom bića, dijalektizuje identitet, dijalektizuje odnos posebnog i jedinstvenog identiteta. I to bi mogao biti trag, koji mi je ovde potreban, koji je potreban za odgonetanje prisustva jedinstvenog identiteta u posebnom identitetu.

Jedinstveni identitet u posebnom identitetu se nalazi kao fantomski identitet, kao utvara, što je moguće shvatiti kao omoćavanje moći posebnog identiteta. No šta ako od ovog fantoma zavisi posebnost posebnog identiteta, šta ako je fantom stvaran, barem onoliko koliko je stvaran duh Hamletovog oca, onoliko koliko je stvaran duh kao omoćavanje moći identiteta? Moramo li, ako jedinstveni identitet, kao utvara, nastanjuje posebni identitet, pretpostaviti da ni posebni identitet ne može biti drugo do fantom, da je svaki identitet fantom, te da rastanak s identitetom nije drugo do pokušaj istrebljenja utvara iz stvarnog sveta? To izgleda logično. Međutim, fantomski identitet, pre svega, fantomski identitet jedinstvenog identiteta, uslov je identifikacije svakog identiteta, nezavisno od toga da li je odsutan ili prisutan kao jedinstveni identitet. Pokušaću da to pokažem na primeru koji je kao stvar, istina, kao nešto – stare cipele (Van Gogova slika *Cipele s vezicama*) – bio predmet rasprave u filosofiji, među filosofima. Predmet rasprave je šta su te cipele, šta jeste i kako jeste to što jeste, kako fantom jedinstvenog identiteta postaje suština posebnog identiteta. U Van Gogovom delu je, Hajdeger misli, „istina bivstvujućeg stavila sebe u delo“. U njemu je sama istina (i istina identiteta, istina jedinstvenog identiteta) sebe stavila u delo (ona je to mogla učiniti pod uslovom da je Van Gog svoju sliku učinio istinitom; tome je težio, do toga mu je bilo stalo, to je hteo, i pokušao). Ništa od toga ne bi trebalo da bude problematično, ni sporno, ukoliko, kako to Derida tvrdi, u Van Gogovom delu nema fantoma, drugim rečima, ukoliko u fantomu nema fantoma, ukoliko fantom nije fantom. Tu stvar nije baš lako razmrsiti. No sa sigurnošću možemo tvrditi da nema umetničkog dela, a to važi i za Van Gogovu sliku, koje ne pohode fantomi: izvora umetničkog dela, strategije slikanja/pripovedanja, interakcije s drugim delima i primaocima, istine umetničke istine, istine stvari, istine i paradoksa fikcije... Nema umetničkog dela koje ne priziva te fantome, koje ne pokazuje na njih, koje i samo ne postaje fantom jedinstvenosti, jedinstvenog dela, autonomije umetnosti, jedinstvenog identiteta. Derida, doduše, kaže da je neko rekao, ne seća se ko, da „nema fantoma na Van Gogovim platnima“.

Nema fantoma na Van Gegovim slikama! Neka bude, mada svako zna da sećanje nije uvek sigurno. Osim toga, Derida ne kaže da li je taj neko rekao: šta ima na tim platnima, ima li na njima Van Goga, da li na njima ima išta. Je li, možda, taj neko, koji zna da nema fantoma na Van Gegovim platnima, rekao da je slika stvar, apsolutna, iako se apsolut ne može ni naslikati ni izreći? Najzad, šta ćemo s istinom, koja je Van Gogu toliko draga, s istinom koja je sam Van Gog? Isto toliko mu je bilo drago da stvar, sliku učini istinitom, da unese red u fantomsku stvarnost slike, u relativizam istine na koji pokazuje namera da se slika učini istinitom. Zar Van Gog tako ne poziva u svoju sliku one fantome koji, navodno, u njoj ne postoje? Derida se, naravno, nije lako odrekao prisustva fantoma u delu. Nije se odrekao utvarnosti dela, uprkos tome što je tvrdio da postoji samo tekst. Ako nema utvara u Van Gogovoj slici ima priče o utvarama. „...tu imamo priču o fantomima“, kaže Derida. Tu imamo priču o jedinstvenosti, neponovljivosti dela, to će reći, o jedinstvenosti identiteta, o jedinstvenosti utvarnosti i duhu identiteta. Dakle, sama utvara, utvara jedinstvenog identiteta, nije odsutna, makar zato što postoji priča o njoj. Priča nije odsutna ni kad nije ispričana. A utvara je, kao i priča, u delu na delu. Ona, kao duh Hamletovog oca, kao duh (utvara) priče o jedinstvenom identitetu, posećuje duh identiteta, svaki posebni identitet, pre no što postane posebni identitet i pre no što posebni identitet postane. Ona je uslov identifikacije identiteta. To ne znači i da znamo šta se tu, uistinu, dešava.

„Šta se tu dešava? Šta je u delu na delu? Van Gogova slika jeste obelodanjivanje onoga što tvorevina, par seljačkih cipela uistinu *jeste*.“ To kaže Hajdeger. Van Gogova slika, u stvari, obelodanjuje postfaktičko stanje onoga što *jeste* i utoliko samo to što jeste kao par seljačkih cipela. U tom slučaju, ona objavljuje i prefaktičko stanje onoga što, navodno, uistinu, *jeste*. Nešto od to dvoje bi moralo biti u delu na delu. Ili oboje? Problem je, naime, u tome šta jeste to što *jeste*, kako ono jeste u stvarnosti dela, kako jeste kao neki fakat, kako uopšte može biti a da ne bude *jeste* postfaktičkog ili prefaktičkog stanja para seljačkih cipela? Hajdeger o tome ne govori. Ne govori ni o identitetu. Ne kaže ni kako to tvorevina (Cipele s vezicama), poseban identitet, obelodanjuje, ono što tvorevina uistinu *jeste*. Ne kaže ni kako se to što uistinu *jeste* može obelodaniti kao poseban identitet i da li je poseban identitet ono što tvorevina uistinu *jeste*. Ne pominje ni fantome, koji će za Deridino razumevanje Van Gogove slike biti važni. Istina, moglo bi se reći da i Hajdeger o njima govori, i to kao o onome što uistinu *jeste*. Derida će ih videti, kao priču, Hajdeger kao

fantomsku prisutnost nečega (verovatno onoga što uistinu *jeste*, duha, onoga što biva u celini), što pokazuje (ne znamo kako; to tek treba odgonetnuti, to uvek iznova treba odgonetati) šta je u delu na delu, po čemu posebni identitet jeste identitet. Doduše i taj posebni identitet tek treba odrediti. On je uvek i istorijska tvorevina. Treba odrediti šta su to Van Gogove Cipele s vezicama za Van Goga, a šta za Hajdegera i Deridu. Kako postoje? Postoje li Cipele s vezicama drugačije sem kao stvarnost slike, kao paradoks fikcije? Postoje li cipele s vezicama, koje ne bi bile ništa drugo do te cipele, koje bi bilo moguće vitgenštajnovski pokazati kao : cipele s vezicama? Šta je njihova istina, šta je to u njima po čemu su, po Van Gogovoj želji (ili po duhu umetnosti), istinite, po čemu su drukčije istinite no što su cipela s vezicama, koje vitgenštajnovski pokazujemo: cipele s vezicama? Tu vrstu nedoumica sadrže Deridina pitanja: „Šta cipele? Šta cipele? Čije su cipele? Od čega su? I čak, ko su one?“ I, kao da više nema pitanja, Derida kaže: „...to je sve.“ Razume se, to nije sve. Pitanja i broj pitanja kao odgovara na pitanje koje je postavljeno u jedinstvenom identitetu Van Gogove slike, fantoma i duha koji je pohode, zavisi od tačke gledanja, od konteksta u kojem se postavljaju i na njih dobijaju odgovori i pre svega od onoga što pitanje, samo po sebi, suspenduje i predujmljuje. Jasno je to iz Hajdegerovih i Deridinih pitanja. Čini se, a tako i jeste, oni ne pitaju o istoj stvari, o istom identitetu. Pritom su Hajdegerova pitanja podrazumevana u Deridinim pitanjima. Pripada li, onda, Hajdegerovim pitanjima i Deridino „...to je sve“? Ili, nikad nije ni moguće reći: „...to je sve.“ Ničim se takav iskaz ne može opravdati. Ne dozvoljava takvu tvrdnju ni pitanje: šta je u delu na delu, pogotovu ako odgovor na to pitanje zavisi od intertekstualnosti, ili samo, što nije moguće, od interakcije autora i problema kojim se on bavi, koji utiče ne njegovu samosvest? Nije moguće reći: „...to je sve“ ni u slučaju ako nema konačnog odgovora na pitanje: šta je u delu na delu, ako je smisao dela nezavršiv. Deridi, njegovoj dekonstrukciji, nisu strane takve teorijske nedoumice. No on nastoji da se oslobodi tog fantomskog duga pitanjima i onome o čemu ona pitaju, upravo, uz pomoć dekonstrukcije. Hoće li tako stati na put koji će ga odvesti pravom pitanju, čistom tekstu? U svakom slučaju, ni u čistom tekstu, Deridino „to je sve“ nije sve. Razvezane cipele, kao čisti tekst, treba ponovo zavezati, i to kao čisto tekst, što, naprosto, nije moguće. Dekonstrukcija jeste destrukcija. Ali jeste i konstrukcija. Ono što je rastavljeno mora biti sastavljeno – iznova sastavljano. Da li kao isto? Kako obrisati tra-

gove rastavljanja? Derida je toga svestan. Uslov da se ponovo zavežu Van Gogove cipele jeste da neko kaže ono što je potrebno, što na Van Gogovoj slici traži da bude izrečeno i što je u njoj izrečeno. To što traži da bude izrečeno i što je u delu izrečeno, što je potrebno da neko kaže, i jeste problem. Pokušali su da to što je potrebno kažu, ili, kako Derida veli, da cipele vrate „onome kome bi trebalo“: Hajdeger: nekome sa polja, seljaku, Šapiro: nekome iz grada, Derida: nečemu što bi cipele mogle biti. Svaki od tih pokušaja je moguć jedino pod uslovom da te cipele „posećuje fantom“, da „su one samo vaskrsnuće“, ili zato što ih „posećuje fantom“, što „su one samo vaskrsnuće“. Derida ne zna šta su od to dvoje, šta je to potrebno što treba reći o tim cipelama. Ne zna ni da li je u pitanju par cipela. To bi trebalo da otkrije dekonstrukcija. Ali, dekonstrukcija ne može sprečiti pitanje koje podrazumeva da one, cipele, to što se nalazi na Van Gogovoj slici, nešto jesu, da nešto jeste.

Problem ovih filozofa s Van Gogovim *Cipelama s vezicama* je u tome što su ih morali obuti i zavezati, što su morali znati njihovu istoriju, te šta i kako obuvaju i zavezuju. Uvek se iz pozadine, u nekom vidu, pomalja pitanje identiteta, i kompleks kopileta. Deridi Van Gogove *Cipele s vezicama* liče na pacove, ako se „ne radi o klompama s konopcima“. I u jednom i u drugom slučaju Deridina asocijacija je prilično slobodna, baš onakva kakvu je Frojd tražio od svojih pacijenata. No takve asocijacije ne mogu biti pogodne za razumevanje umetničkog dela. Bliže manifestnoj realnosti onoga što se nalazi na Van Gogovoj slici su Hajdegerova i Šapirova asocijacija. Sva trojica su, međutim, nezavisno od svojih asocijacija ili u skladu s njima (to bi Frojd očekivao i zahtevao), morali obuti i zavezati Van Gogove cipele sa slike, da bi, eventualno, videli kako ih je Van Gog razvezao, šta je u njima zavezao i razvezao, kako fantomski identitet identiteta (stvari, cipela, slike, *Cipele s vezicama*; da li i slike kao hajdegerovske stvari koja ostaje neraskrivena) omogućuje identifikaciju identiteta, u ovom slučaju, para starih seljačkih cipela, ili para cipela nekog građanina, ili, ko zna, nečega što liči na pacova. Hajdegerovski rečeno, identitet ovih cipela se pojavljuje tek posredstvom dela i u delu, zapravo, posredstvom reakcije na fikciju kao na stvarnost, posredstvom fantoma identiteta koji je razvezane cipele zavezao, i koji se pojavljuje u svakom pitanju o njima. To, u krajnjem slučaju, ne može biti sporno ni za Šapiroa ni za Deridu. Derida veli da postoji saglasnost između Mejera Šapiroa i Martina Hajdegera, „ako se radi o tome odakle se (cipele, R. K.) vraćaju, iz grada (Šapiro) ili s polja (Hajdeger)“. Važno je da se vraćaju, da su se odnekud vratile i

sa sobom donele mogućnost reteritorijalizacije, da pokazuju izvan sebe, na fantomsku suštinu, na utvarnost identiteta, koji je zalepljen na njihovim donovima, koji tako raskrivaju i koji njih raskriva. Raskriva njihovu samoteritorijalizaciju. No ove cipele se vraćaju i „kao pacovi“. Derida tako misli. To ne možemo prevideti, tim pre što, u osnovi, ni on nije nesaglasan s Šapiroom i Hajdegerom. Nijedan od ovih filozofa, koje toliko muči istina (a nije je moguće izbeći), istina dela i onoga šta je stavljeno u delo, šta je u delu na delu, šta čini delo, istinu identiteta, barem identiteta onoga o čemu oni govore – polja i grada, odakle se cipele vraćaju, ili pacova, koji se, takođe, vraća s polja ili iz kanalizacije (u delo) – ne kaže šta se, uistinu, kao cipele ili kao pacov, vraća. Vraća se samo vraćanje, s njim fantom cipela i duh slike, fantom koji od ovih filozofa traži da se zakunu, kao što se i Hamlet morao zakleti duhu oca, da će saznati i izreći istinu o njegovoj smrti. Oni to i čine. Hamleta je ta zakletva skupo koštala. A otkrio je samo dramu istine kao svoju dramu, dramu kopileta, koju mu je identitet nametnuo, koja je drama kompleksa kopileta identiteta u svetu. No naši filozofi znaju kako manipulirati s dramom istine na sceni identiteta koju sami postavljaju. Ja, naravno, o tome ovde ne mogu raspravljati. Za moju raspravu je važno da se problem identiteta morao pojaviti na svakoj od scena koju su ova trojica filozofa montirali, dakako, prema svojim skicama. A ove su prilagođene režiji predstave, koja na sceni istine dela treba da bude izvedena.

Kompleks kopileta identiteta upućuje na povezanost problema porekla i problema identiteta. Sadržan je i u svakoj premisi mišljenja identiteta. On je i ishodište svakog scenarija, porodičnog romana identiteta, utoliko i osnova gradnje i razgradnje identiteta. I iz te perspektive je jasno da Ja koje ispravlja ove redove romana identiteta nije ono Ja koje ih je sročilo. Ali nije ni drugo Ja, ako nije Ja onoga Ja koje ih je sročilo, ako nije Ja fantoma jedinstvenog identiteta. Jer, kopile identiteta postoji samo ako postoji jedinstveni identitet, i to kao kopile jedinstvenog identiteta. Razlika opstojava u svemu što postoji i što jeste ovo ili ono, što ima poreklo. Kako god da se misli, razlika je uslov identiteta. Ona je gradivni element i jedinstvenog identiteta i kopilanstva identiteta, kad se misli kao sporedni efekat, kao stalno razlikovanje i postajanje, ili kao nesvodljiva razlika. Ako razlika tla, geografsko poreklo, konstitušu posebni identitet, valja pretpostaviti da oni pretpostavljaju i mogući apsolut, onaj i onakav koji se i kakav se ne ostvaruje, koji je apsolut zato što nije apsolut. Ovo je važno i zbog toga što je, u tom slučaju, moguće tvrditi da je

jedinstveni identitet, kao i Areopagitin Bog, ništa i da ne može da ne bude ništa, da ne može da ne bude apsolut apsoluta, ono što ništa ne može dokazati i što je uslov dokazivanja bilo čega, recimo, mnoštva posebnih identiteta, ili, naprosto, mnoštvenosti identiteta. To mnoštvo nije i ne može biti dokaz da identitet jedinke, nacije, kulture, sam po sebi, ne postoji, sem, eventualno, kao čista mogućnost. No tada treba pitati: čega je mnoštvenost identiteta mnoštvo ako ne postoji identitet sam po sebi? Odgovor na to pitanje bi mogla dati fenomenološka redukcija. Možda bi ona s njim mogla izaći na kraj. Za moju raspravu, za ovaj porodično roman identiteta, važno to je samo utoliko što bih tada morao priznati da se mišljenje identiteta uvek krije pod senkom apsolutnog identiteta, nezavisno od toga kako je on pretpostavljen: kao neki paganski fenomen, spoznaja pre svake spoznaje, socijalni identitet (koji svako društvo prevashodno zanima), pojam, mišljenje tla i krvi, metafizičko rođenje iz zemlje – najzad, kao razlika koja ne prestaje da se razlikuje.

KUPAC CIPELA

Postoji li nešto što odlikuje samo kupca cipela i što ga suštinski razlikuje, recimo, od kupca šešira? Postoji li identitet kupca cipela? U čemu bi se i kako bi se on mogao ispoljiti? Ili se jedino može govoriti o identifikacionom procesu, sličnom onom koji se pojavljuje pri formiranju identiteta gomile? Ja sam juče, sat-dva, obilazio prodavnice cipela, i s nestrpljenjem isprobavao cipele. Za to vreme sam pripadao grupi, koja je činila što i ja, možda s manje nestrpljenja. Pripadao sam grupi kupaca cipela. Činio sam, u osnovi, ono što su svi iz te grupe činili i po tome se razlikovao od pripadnika grupe kupaca šešira. U to nema sumnje. No način postojanja ovih grupa je problematičan. Problematična je grupnost tih grupa, ukoliko ličnost gubi identitet u grupi, ali i ukoliko se za identitet može reći da je fikcija, iluzija, ukoliko, ne samo kao fikcija, identitet uvek postaje nešto drugo. A tako što bi se moglo reći, iako ne postoje dve identične grupe kupaca cipela, ni dva identična kupca cipela. Istu cipelu ne probam, ne obuvam dva puta, ni u slučaju kad proveram utisak koji sam imao kad sam je prvi put probao. Tako bi trebalo da bude, ukoliko, Heraklitov stav po kojem ne možemo dva puta ući u istu reku, važi za sve stvari – i za egzistenciju. A trebalo bi da važi. Dakako, Heraklitova reka i moje cipele nisu baš isto. Ali ni ono što se sa njima dešava – menjaju se – nije

potpuno različito. Osim toga, i reka i cipele su uvek reka i cipele i ako su uvek različite. To još ne dokazuje da identitet ne može biti drugo do fikcija, da ne postoji. Ne dokazuje ni da identitet postoji negde kao nepromenljivo, recimo onako kako postoji reka u suvom koritu, da to nepromenljivo nije nepromenljivo promenljivog, reke u koju ne možemo dva puta ući. Dopustimo, ipak, da identitet jeste fikcija, i da ga karakteriše, da za njega važi paradoks fikcije, što će reći da identitet, i kada je fikcija, funkcioniše kao stvarni identitet, da nas određuje kao stvarni identitet. Sigurno je da i fiktivni identitet u čoveku izaziva osećanja kao stvarni identitet. Dakle, fiktivni identitet jeste stvaran, stvarna fikcija. No zar ne možemo reći da je fikcija stvarna na način na koji je i stvarnost stvarna? I naše osećanje identiteta, kakvo god da jeste, jeste stvarno. Stvaran je simptom identiteta, recimo, simptom identiteta kupca cipela, stvarne stvarnosti. Istina, identitet kupca cipela je privremen – i stvaran kao proces nesvesne identifikacije sa svima koji isprobavaju nove cipele, prvo levu pa desnu, pa onda ponovo levu. Ili, zašto ne?, isprobavaju stanje svojih nogu, svoga osećanja sopstva. Stvarnost je stvarna. Kako bilo, juče sam imao identitet kupca cipela. Danas ga već nemam. Takav zaključak mi nalaže logika. Ali, danas, u novom, drugom identitetu, u identitetu pisca rasprave o identitetu, imam postidentitet, ili metaidentitet kupca cipela. Paradoks fikcije identiteta, u ovom slučaju identiteta kupca cipela, potvrđuje da sam juče bio, postojao (kao kupac cipela; ali, izgleda, i kao još nešto drugo). Danas ne postojim na taj način, nisam, ne zato što sam danas neko drugi, nego zato što sam nešto drugo kupca cipela, nešto drugo identiteta. Ali, ja sam nešto drugo identiteta zato što i danas jesam. Naime, ja sam imao identitet kupca cipela samo kad sam ih kupovao, ili zamišljao da ih kupujem. Danas ga imam kao ono što sam jednom imao i što nikad zauvek neće biti izgubljeno. Povrh toga, danas te cipele imam na nogama i žuljaju me. Očito, ni moje noge ni moje cipele nisu iste. Da li me one tako podsećaju na identitet koji više nemam, ili na identitet po kojem je identitet svaki identitet, na to da sam nešto bio i da to sada nisam, da je, u krajnjem slučaju, isto imati i nemati identitet, biti ili ne biti. Pritom ne mislim na Hamleta. Mislim na Heraklita. On je opet tu, neizbežan, kao i obično: „Put prema gore i put prema dolje je jedan i isti.“ Verovatno! Možda? Kako to mogu znati? Samo ako znam ono što ne znam. Problem je u tome da li su, iz svake perspektive, gore i dole isto, da li postoji samo jedna perspektiva, samo jedan identitet? Ili identitet uopšte i ne postoji? I u jednom i u drugom slučaju samo iz metafizičke perspektive može biti jasno

da smo dole kad smo gore. Nije drugačije ni u stvarnosti, bez obzira na što ne znamo na osnovu čega mislimo da idemo putem koji vodi gore i dole. Moramo, ipak, pitati: gde bi to taj put vodio, ako ne polazi iz neke razlike, iz neke tačke, i ako ne vodi nekoj razlici, nekoj tački?

Cipele koje me žuljaju dramtizuju problem identiteta kupca cipela; dramtizuju i to da nešto jeste i nije. Podsećaju me, sa njima me podseća i moj identitet kupca cipela, na to da s identitetom nikad nismo načisto, da je promenljiv, da traje i kad ne traje – nikad nisam nešto potpuno drugo. Nismo načisto je li ili nije identitet i kako jeste i kako nije, da li bi mogao biti promenljivo nepromenljiva kategorija, da li, i kad nije, deluje kao paradoks fikcije identiteta, zapravo, paradoks stvarnosti identiteta (možda ja nisam bio pravi kupac cipela; tipičan kupac cipela, sigurno, nisam bio), ili paradoks stvarnosti identiteta Heraklitovog puta prema gore i prema dole, u suštini, stvarnosti puta bez puta, uvida u samu stvar, uvida kojemu se ne sluti kraj. Ove nedoumice bi mogle biti razumljive, ako je broj spoljašnjih identiteta beskrajan, ako u taj broj spada i onaj identitet koji nikad neće postati moj identitet. Mogle bi biti razumljive i ako spoljašnje identitete uvezuje (identifikuje kao spoljašnje, bilo kakve) identitet kao takav, ako oni čine lanac identiteta, čija je osnovna karika jedinstveni identitet, ili samo pojam identiteta. Nezavisno od toga, po svemu, razumno je govoriti o mnoštvu i mnoštvenosti identiteta u svakom pojedinačnom identitetu, ali i o njihovom stapanju, po načelu koje nije uvek jasno i koje dopušta da se govori i o složenom identitetu. Čas pre no što sam stekao identitet kupca cipela – u stvari, kupac cipela sam već postao u trenutku kad sam odlučio da ih kupim, još ranije, kad sam shvatio da su mi potrebne, još ranije, kad sam obuo prve cipele (mora li se problem identiteta imaginariizovati da bi uopšte bio mišljen?) – dakle, čas pre no što sam stekao identitet stvarnog kupca cipela, takoreći, na vratima prodavnice cipela (na vratima novog identiteta) vodio sam razgovor, reklo bi se slučajno, s jednim znalцем Hajdegera o tome zašto Hajdeger misli da Van Gogove *Cipele s vezicama* predstavljaju par starih seljačkih cipela i zašto je, uprkos tome, ili zahvaljujući baš toj, takvoj identifikaciji, po Hajdegeru, delo „reprodukcija opšte suštine stvari“. Pomenuo sam svom sagovorniku (ne znam šta je on kupovao, da li je uopšte nešto kupovao, zašto se motao oko prodavnice cipela) Deridino stanovište o Hajdegerovom tumačenju Van Gogovog dela. Sećam se da sam istakao (iako nisam bio uveren da je to posebno važno; suviše je, za jednog filozofa, ta predstava imaginariizovana, literariizovana, suviše se

približava onom znanju koje bi trebalo da bude svojstveno književnosti) Deridin pokušaj da oživi taj par cipela: „One nas gledaju. Razvezane, napuštene, odvojene od subjekta (nosioca, posednika, ili vlasnika, čak autora potpisnika) i same u sebi rastavljene (pertle su odvezane).“ Međutim, moram, takoreći u Deridino ime, priznati da to što nas te cipele gledaju, ako nas gledaju, ne znači da gledaju mog sagovornika i mene kao pojedinačna bivstvjuća, koja, pritom, raspravljaju baš o njima. Ili nas, ipak, gledaju kao književno znanje koje je Derida prizvao u pomoć. Štaviše, iz perspektive književnog mišljenja ne mogu ni da pitam: kako, odvojene od subjekta – i od svoje objektivnosti – cipele uopšte mogu nešto da gledaju? Ne želim ovde da započinem staru raspru o subjekt–objekt odnosima. Prosto, pitam: zar ih taj subjekt (onaj čije su te cipele bile – ako su bile bilo čije, ako nisu samo Van Gogova fikcija; delimično nesumnjivo jesu fikcija – ako se i taj subjekt ne nalazi na mestu na kojem ne misli da misli), kao drugi, odvojeni subjekt, ne posećuje, već zbog toga što su cipele nekog subjekta? (Konačno, cipele su, u ovom slučaju, stvar dela, jednog drugog bivstvjućeg, no što je ono kome su, možda, stvarno služile i čiji se tragovi identiteta na njima ostali i prepoznaju. Kao reprodukcija suštine stvari, one su i stvar bivstvovanja. *Cipele s vezicama* nisu reprodukcija pojedinačnog bivstvjućeg, njegovog identiteta, ni čistog objekta. A i ne znam kako bi izgledala reprodukcija čistog objekta. One to mogu postati kao Van Gogova slika, kao utvara stvarnog para cipela, bivstvjućeg kojemu su pripadale. Jesam li bio sasvim svestan koje me je bivstvjuće tih cipela gledalo kao kupca novih cipela /koje, uzgred, niko nikad neće naslikati/, ili, možda, kao bivstvjućeg koji predstavlja svako bivstvjuće, da li su Van Gogove *Cipele s vezicama* u moj identitet kupca cipela uvele filozofsku raspru o identitetu, nedoumice istorije umetnosti, nedoumice mišljenja i postojanja u umetnosti. Hajdegera su, po svemu sudeći tako gledale. Ili je on mislio, verovao da su ga tako gledale. Derida je pokušao da zavara taj pogled. Je li uspeo? U to je teško poverovati. Pogled umetnosti je pogled meduze, pogled koji, kao i ime Meduze, znači: "planirati", "dosetiti se", "pronaći", "vladati nad", "meriti". Teorija književnosti ova značenja drugačije izriče.)

Sada mogu reći da sam u prodavnici cipela imao ne samo identitet kupca cipela, nego i identitet nevoljnog stručnjaka za Deridu i za Van Gogove *Cipele s vezicama*. Mogu reći i da taj identitet nije, niti može biti puka narativna konstrukcija (iako se čini da upravo to jeste), da je on, posredno ili neposredno, određište priče o identitetu. Mogu reći i da je moj identitet kupca

cipela, zapravo, grana mnoštvenog identiteta, i da je svaki pojedinačni identitet kopile jedinstvenog identiteta. Ali, možda, kopile jedinstvenog identiteta i nije kopile? Ne zbog tog što su konvencije o identitetu, kao društvena, ili pripovedna kategorija, promenljive, nego zbog same prirode stvari identiteta i priče, zbog suštine identiteta. Možda je kopilanstvo identiteta i njegovo pravo stanje, jedini način na koji on postoji, i kad se čini da je reč o onom stanju koje dospeva u priču? Možda postoji samo kopilanski identitet? Možda postojim zato što ne prestajem da stvarnog i mogućeg sebe izneveravam, što nikad dokraja ne postajem? U postojanju oličavam jedinstveni identitet, u postojanju sam i stručnjak za taj identitet, doduše, onakav stručnjak kao što je, na primer, Derida stručnjak za pogled Van Gogovih *Cipela s vezicama*. No šta, a to bi moglo biti važno, ako me, kao nevoljnog deridijanca, i voljnog dekonstruktivistu identiteta, na vratima prodavnice cipela, ipak, dočekuje pogled cipela koje ću kupiti (i to pogled cipela iz neotvorene kutije, pogled koji se i ne nazire), i to zajedno s pogledom Van Gogovih *Cipela s vezicama*, s Deridinim pogledom na pogled *Cipela s vezicama*, koje su, kao fikcija, bile samo predmet rasprave i predmet stvarnog pogleda, osećanja da nas neko gleda. Na pragu postojanja, gde god da se taj prag nalazi ili ne nalazi (je li i on samo narativna konstrukcija, ili samo prag narativne konstrukcije?), u pogledu jedinstvenog identiteta raspoznajem odraz onoga što jesam. U pogledu cipela me, sada bi to trebalo da bude očito, dočekuje problem identiteta. To ne mogu poreći, čak, i ako napravim jedan drugi i drugačiji heraklitovski obrt i ustvrdim: šta god da radim (recimo, bilo da se, u satirskoj igri identiteta, ili u mišljenju identiteta kao narativne konstrukcije, sastajem ili rastajem s identitetom, s njegovom suštinom), imam i nemam isti identitet, jesam i nisam. („U iste rijeke i ulazimo i ne ulazimo, jesmo i nismo“, tako kaže Heraklit. Sledstveno toj njegovoj tvrdnji: ne žuljaju me cipele, žulja me jedinstveni identitet.) No šta ako identitet, ipak, nije Heraklitova reka u koju ulazimo i ne ulazimo, ako je identitet reka i njeno proticanje, njeno menjanje korita, ona kap kiše koja se sliva negde na izvoru s lista i koja je, sofisticirano, ona kap koja čini reku, ako jesmo i nismo, zavisno od toga imamo li ili nemamo isti identitet, ako identitet, na primer, identitet kupca cipela, ili nabeđenog stručnjaka za Deridu i njegovo tumačenje slikarstva, imam jedino ako već imam jedinstveni identitet, ako taj identitet jeste i nije, preciznije, ako kôd jedinstvenog identiteta obuhvata i suvo korito reke (identiteta, *y* hromozoma

identiteta), i suvo korito priče. (Trebalo li pominjati da naše narativne konstrukcije uvek liče na nas, na ono što se, kao nesvesno jezgro, nalazi u svemu što mislimo; naše narativne konstrukcije održavaju našu shemu tela, kao što slike Mladena Srbinovoća održavaju shemu njegovog tela.) Ali, Heraklitov obrt: „jesam i nisam“ mogu i ovako protumačiti, pretumačiti, a da ne izađem iz načina mišljenja u kojem je taj obrt formulisan (iz svog načina mišljenja i onako ne mogu izaći): imam identitet ako ga imam i ako ga nemam (imam ga i nemam kao što imam i nemam *y* hromozom, eventualno, kao što imam potrebu za pričom; pritom ova potreba funkcioniše kao *y* hromozom), ako se neprekidno razlikujem i ne razlikujem (od nečega što kao takvo nikad nije određeno) – i od sebe koji uvek jesam u onome što jesam sada, što sam bio juče, što ću biti sutra. I to je problem, jedan od problema. Razlikovanja identiteta je problem; problem je identitet razlikovanja. Problem je razlika kao nehotimični dokaz istog, nepromenljivog, univerzalnog, o kojem imamo samo pojam, eventualno, neku maglovitu predstavu stvarnosti na koju taj pojam pokazuje. Doduše, sve to mogu reći i drugačije, sasvim u duhu kanona humanističkih nauka: romantizam identiteta je problem. Zapravo, problem identiteta je to što je svaki identitet romantičarsko kopile identiteta. No ovaj problem čini problemom to što je svako kopile zakonito, što je identitet svaki identitet, što je identitet i identitet kao narativna konstrukcija, kao fikcija. Moglo bi se reći: opet Heraklit. I jeste. Ali, takođe bih mogao reći da je ovog puta u pitanju Heraklit koji se, zajedno s osamnaestovekovnim principom punine, nalazi u suštini romantičarske ideje o raznolikosti i kao opravdavanje romantičarske potrebe za neprekidnim razlikovanjem.

Da bismo uopšte mogli govoriti o identitetu, razlika mora biti afirmativna. A Delez tvrdi da ona to i jeste. Treba, ipak, videti kako s tim stoji stvar. S jedne strane, razlika koja ne prestaje da razlikuje i da se razlikuje, dokaz je postojanja istog, razumljivo, i jedinstvenog identiteta. Ona i funkcioniše zahvaljujući istom, i kao ono isto koje ona neposredno ne artikuliše i koje pretpostavlja kao transcendentnu realnost. Konačno, šta bi razlikovala, čega bi bila razlika, ako, na bilo koji način, ne bi pokazivala na neko isto, ako to isto, nekako, ne bi potvrđivala, čak, i sadržavala u sebi? Za raspravu o postojanju identiteta to mora biti važno. S druge strane, zev u razlici pokazuje da – sem, možda, kao odsutnost punoće stvaranja – ne postoji apsolutna nepatvorenost ni bića, ni mišljenja, ni u slučaju ako se mišljenje, kako to kaže Delez, zbilja „rađa u samom mišljenju“, to jeste ako se ne stiče, recimo iz odnosa s drugim,

iz drugosti, ako nije urođeno, ako nije ni prenatalna reakcija ploda – zašto ne reći, ljudskog bića – ni prvi krik odojčeta kad udahne vazduh, sa njim i duh sveta, nelagodu u svetu i mišljenju sveta. Ali, zev u razlici pokazuje i da se nepatvorenost bića i mišljenja može shvatiti upravo kao razlika, preciznije i, istovremeno, paradoksalno, da se nepostojanje nepatvorenosti bića i mišljenja može shvatiti kao jedina nepatvorenost. U svakom slučaju, heraklitovski rečeno, ni jedno ni drugo ni u jednom trenutku ne prestaju da se razlikuju. Pritom u tom razlikovanju ostaju isto biće i isto mišljenje kao nešto drugo, kao čista mnoštvenost, kao ono po čemu je ta mnoštvenost moguća. Praktično, ni biće ni mišljenje ne izbivaju iz mnoštvenosti, koja, valja zaključiti, u tom obliku, ustrajava kao jedinstvenost. To je jedna strana stvari identiteta, i posebnog identiteta, na primer, identiteta kupca cipela. Druga joj je, naoko, suprotna. Jedinstvenost identiteta i nije drugo do mnoštvenost jedinstvenosti identiteta, u krajnjem slučaju, čisto živo kao ta jedinstvenost. Ali, zar sve to ne liči na *svodenje na nemoguće*, na nemogući identitet? Zar, zaista, u mišljenju identiteta nije reč o svodenju na nemogući identitet? Možda bi tako bilo da taj ishod nije ideologizovan. Oduvek je ideologizovan. U ovom slučaju je očito da se zasniva na romantizmu razlike, na romantičarskoj razlici, da je proizvod romantičarskog mišljenja, ideologizacije raznolikosti, razlikovanja. Ništa manje nije očito da on nije uslov savršenstva, ni onakvog kakvo je pretpostavio Šiler i kakvo je pretpostavljalo evropsko mišljenje pre njega. „Pošto osoba prolazi kroz neprestanu promenu, potpuna realizacija one mogućnosti koja je suprotna promeni mora se sastojati u najvećoj mogućoj samodovoljnosti i intenzivnosti“, veli Šiler. Ne bi trebalo, ne može ni da bude, drugačije ni sa identitetom, ako ni zbog čega drugog ono zato što svaka promena kroz koju prolazi osoba mora ostaviti trag na njenom identitetu, ukoliko ga temeljno i ne menja.

Promotrimo taj odnos i iz perspektive jedinstvenog identiteta. Učiniću to tako što ću u Šilervom stavu termin osoba zameniti terminom jedinstveni identitet. (Trebalo li uopšte pominjati da je zamena koju sam predložio logična, i predujmljena u Šilerovom stavu?) Sada mogu tvrditi da se – pošto jedinstveni identitet, ne menjajući se, prolazi kroz neprestanu promenu, odnosno, pošto se ispoljava u lancu posebnih identiteta, i kao taj lanac, pošto se umesto njega, na njegovom mestu ispoljava lanac posebnih identiteta – eventualna, potpuna realizacija jedinstvenog identiteta, koja je suprotna neprestanoj promeni, mora sastojati u najvećoj mogućoj samodovoljnosti i intenzivnosti,

drukčije rečeno, u poništenju jedinstvenog identiteta u njemu samom. No moram i pitati: zar ova realizacija ne liči na smrt identiteta? Liči. U najmanju ruku, liči na ukidanje identiteta. I u tom slučaju u pitanju je ne samo prevladavanje, nego i smrt identiteta. Ali, smrtno je ono što postoji, što određuje dijalektika nagona života i nagona smrti. Drugim rečima, ništa ne umire zauvek, i ništa nije večno. Nije večan ni sam proces umiranja i življenja. Istina je, ovaj zaključak bi mogao biti dokaz onog mišljenja po kojem identitet i ne postoji, po kojem je identitet konstrukcija ovog ili onog tipa, ideološka, politička, kulturna... To dalje znači da se, bez posledica po postojanje, možemo lišiti takve konstrukcije. No na takav podvig se uvek odlučujemo zarad nekog sumnjivog cilja, na primer, da se lišimo nacionalnih identiteta zarad stvaranja postnacije. I ona mora imati nekakav identitet, identitet postnacije (šta god da ona jeste), identitet bez identiteta. Stvar s viđenjem identiteta kao smrti usložnjava i to što, bez obzira na to, ili baš zato što liči na smrt, postojanje ovog identiteta može biti shvaćeno kao postojanje boga, njegove samodovoljnosti. Na prvi pogled, u istorijskoj realnosti, i u jednom i u drugom slučaju, bilo da je reč o identitetu kao smrti ili o identitetu kao bogu, jedinstveni identitet nije ni moguć. To je jedino važno. To bi moralo biti važno i za moju raspravu o kopilanstvu identiteta. Nevolja je u tome što ovo svodenje na nemoguće otkriva da nikako nije jasno gde bi se ta najveća moguća samodovoljnost i intenzivnost jedinstvenog identiteta nalazila, i zašto bi njihova transcendentalna realnost bila toliko delotvorna, ako se ne nalaze u razlici, ako samodovoljnost i intenzivnost jedinstvenog identiteta nisu razlika, ili da to kažem frejdrovski, ako u razlici nagoni smrti ne rade za nagone života (tako što Frejd ne kaže izričito; međutim, iz odnosa nagona smrti i nagona života koji on artikuliše takav zaključak je i logičan i moguć), ako stavljanje u pitanje jedinstvenog identiteta u razlici ne znači i uspostavljanje identiteta, ili, da se poslužim jednim Delezovim stavom, ako samodovoljnost i intenzivnost jedinstvenog identiteta nisu razlika razlike koja „dolazi u odnos sa razlikom u sebi samoj bez posrednika“, to jeste ako samodovoljnost i intenzivnost jedinstvenog identiteta ne dolaze u odnos sa razlikom u sebi samom bez posrednika.

Potpuna realizacija mogućnosti koja bi bila suprotna neprestanoj promeni nije ni moguća. Bio bi to kraj postojanja i, naravno, kraj, poništenje, identiteta. No, oba ta elementa (oba ta kraja) neophodna su zarad postizanja savršenstva „kako u moralnom tako i u umetničkom smislu“, rezimira Artur

Lavdžoj, dakako, na romantičarski način, šilerovski sukob neprestane promene i realizacije mogućnosti suprotne toj promeni. Ovaj sukob je moguće shvatiti kao sukob posebnih identiteta, i kao proizvod dijalektizacije svake identifikacije identiteta u mišljenju identiteta. Čini se da svako mišljenje identiteta, ako i ne teži romantičarskoj uzvišenosti, uvek ima neku romantičarsku dimenziju. U tom slučaju bi hrišćanski Bog mogao biti prvi zastupnik romantičarske ideje identiteta, ukoliko on raznolikost stavlja iznad svega, i ukoliko je, istodobno, ljudsko biće njemu podobno. Dakako, sam Bog se ne razlikuje od sebe. I kako bi, kad je već savršen? Zato i može biti univerzalni razlog, u kojem, po Kantu, svi ljudi podjednako učestvuju, u kojem, dakle, učestvuju ljudi koji se razlikuju i jedni od drugih, i od samih sebe. Tu činjenicu ne treba ispustiti iz vida. Ona je važna za status jedinstvenog identiteta u tom razlikovanju. Pokušaću da nešto više o tom statusu saznam iz shvatanja ovog razlikovanja kao uživanja. Fridrih Šlegel misli da bi ljudi trebalo da uživaju zbog tog razlikovanja. Dakle, trebalo bi da uživaju u razlici, u stalnoj promeni identiteta, koji se ne menja. To je paradoks. No bez njega se identitet ne može ni misliti. I sama razlika bi morala biti, ako ne neka vrsta uživanja, ono, barem, manifestacija nekog, nečijeg uživanja, koje isto posreduje. Ovdje je, očevitno, problematičan subjekt uživanja. Ko zapravo uživa u razlikovanju, ako je razlikovanje uživanje, ko uživa to uživanje, ko uživa uživanje ljudi? Po Lakanu to može biti samo Drugi, Drugi koji ne postoji i koji, onda, ne bi mogao da uživa, no po kojem bivstvujuće jeste bivstvujuće, razlika. U skladu s pretpostavkama moje rasprave, mogao bih reći: uživa jedinstveni identitet, koji, kao Drugi, ne postoji, i po kojem postoji svaki identitet. Po Fridrihu Šlegelu uživaju bivstvujuća, ljudi, subjekti, i, treba li to uopšte pominjati, posebni identiteti. No postojanje posebnog identiteta je problematično. Videli smo to. U skladu s Lakanovim mišljenjem uživanja Drugog, poseban identitet je rupa koja razdvaja jedinstveni identitet od uživanja. Time ga odvaja i od učešća u realnosti. Da li se zbog toga mora zaključiti da jedinstveni identitet i ne postoji? Može li to njegovo neučešće u realnosti (koje je, na drugi način, učešće u toj istoj realnosti) biti dovoljan razlog za takvu tvrdnju?

Mogu li, na kraju ovog pokušaja izvođenja istine posebnog identiteta, zaključiti da je problem posebnog identiteta, i problem identiteta uopšte, problem razlike, koja je, ne samo zato što nije apsolutna, razlika istog – možda, razlika istog koje nije i jeste, i to onako kako nije i jeste ista Heraklitova reka u koju ulazimo i u koju ne ulazimo? U tom slučaju, valja pretpostaviti da je

svako bivstvuje različito zato što je različito od sebe, zato što je svako isto – zato što je to bivstvuje. Treba li onda zaključiti da je tautološka istina i jedina istina identiteta, pošto ga već nije moguće uspostaviti na čistoj razlici, ili kao čistu razliku? Čista razlika i ne postoji. Razlika je uvek razlika nečega, istog u tom nečemu. Razlika je ponavljanje. Stoga nas nikakvo prebrojavanje i nikakvo pomno, sitničavo pretraživanje posebnih identiteta (identifikacionih procesa), koji bi mogli činiti identitet bivstvjućeg, nekog Srbina na primer, ne bi dovelo na prag onoga što jeste identitet. Ali ne bi bilo ni moguće ako taj identitet nekako ne postoji. Niti bi moglo biti dokaz onoga što jeste da jeste. Ne bismo bili ni na putu prema tome što jeste. No prebrojavanje, opisanje posebnih identiteta, identifikacionih procesa (koji ne prestaju, koji čine da postojimo) suočava nas s manjkom iz kojeg, iz ne-celog, i mislimo – iz kojeg je nastala i ova knjiga – koje jesmo, a da toga, uglavnom, nismo, niti možemo biti sasvim svesni. To nas prebrojavanje, kao čin racionalnosti i, paradoksalno, kao čin nesvesne racionalnosti, održava u nama samima, u onome što bismo morali biti. Nesvesna racionalnost je, koliko god to izgledalo nelogično, nemoguće, suštinski element svake racionalnosti, i one u društvenim naukama, u mišljenju postojanja, u filosofiji kao strogoj nauci, u antropologiji, i svakoj njenoj predstavi, u redukcionizmu tih predstava. Dobar primer bi mogla biti antropologija Jovana Cvijića, na primer, njegov antropološki opis „našeg čoveka“. „Takav je 'naš čovek', onaj pravi. Ne misli mnogo ni istrajno. Ali čim uspe de skrpi nekako jednu misao u glavi, prava mu je briga ne da tu misao razrađuje, proverava i upoređuje kritički sa onim što drugi ljudi o istoj stvari misle, nego da svoju misao proglasi za jedinu tačnu i jedinu pravu, a odmah zatim da između nje i svake tuđe misli iskopa što dublji rov prezira, mržnje i borbe do istrage. U toj borbi oni ponekad pokazuju ljudoždersku revnost na reči i delu.“ S Cvijećem se, naoko, nije teško složiti, naročito ako njegovu odrednicu našeg čoveka, u ključu nesvesne racionalnosti, nesvesne racionalnosti identiteta, koja je, eto, i element naučnog mišljenja, shvatimo kao predstavu posebnog (ne i svakog) identiteta (ne treba zaboraviti, i Cvijić je naš čovek, doduše, naš čovek koji je prevladao u sebi našeg čoveka), formalno, ne i suštinski, sličnoj predstavi identiteta kupca cipela. U tom slučaju, Cvijiću bi pripala uloga teoretičara tog identiteta, u primeru *Cipela s vezicama*, uloga ili Hajdegera, ili Šapiroa, ili Deride... Bilo bi zanimljivo razmotriti koja bi to uloga pristajala Cvijiću. No ja to ovde neću uraditi. Uzgred, na jednu od tih uloga polaže pravo i Vladimir Dvorniković. Na nju polažu pravo svi koji su,

ovako ili onako, mislili problem našeg čoveka (često, ako ne i po pravilu, ne misleći sebe kao tog našeg čoveka), posredno, i problem njegovog identiteta.

Sintagma naš čovek je opšte mesto u srpskom javnom mišljenju, u uličnom diskursu. Uz izvesno preterivanje, moglo bi se reći da o našem čoveku misle svi Srbi, da su o njemu uvek i mislili, i to slično onome kako o njemu misli Jovan Cvijić. Danas je to, zahvaljujući internetu, lako pokazati. Dovoljno je pogledati komentare naših ljudi na portalima. Komentariše se, masovno, sve i svašta – i čitulje. Sve je povod za komentar i sve može biti povod za izricanje suda o našem čoveku kao onom drugom koji nije mi i o kome mi, kao o drugom, suvereno sudimo. Problem je u tome što on jeste mi, i što su ti komentari izraz duha našeg čoveka o kome govori Cvijić. Internet je stvorio uslove da svi mogu pisati. Nije stvorio uslove i da svi mogu misliti onako kako to Cvijić zahteva. To i ne može. Zbog toga je moguće tvrditi da ovi komentari odražavaju patologiju društva, patologiju identiteta srpskog naroda. U njima je, takoreći horski, naš čovek predstavljen kao čovek jedne misle. Istina, moguće je tvrditi da su ta jednoglasnost i motivi komentatora dokaz objektivnosti prikaza našeg čoveka u tim komentarima – dokaz objektivnosti prikaza našeg čoveka o našem čoveku. Ali, takođe je moguće tvrditi da su i izraz mazohizma društva. Naime, ta jednodušnost bi mogla biti i dokaz da komentatori našeg čoveka, najčešće, misle upravo kao ljudi jedne misli, kao naš čovek. Potvrdu za to možemo naći i u diskursu društvenih nauka, čiji je predmet naš čovek, recimo, kod Dvornikovića. On, manje-više, našeg čoveka misli kao i Cvijić. Dvornikovićev opis našeg (kod njega, jugoslovenskog) sveznadara, razlikuje se od Cvijićevog opisa našeg čoveka, onako kako se Deridino mišljenje o Van Gogovim *Cipelama s vezicama*, naime, o cipelama koje je Van Gog predstavio na svojoj slici, razlikuje od Hajdegerovog mišljenja o tim istim cipelama. „Sveznadar koji ne može da se pravda kulturnom naivnošću herojsko-patrijarhalnog tipa, prava je komična figura. Skakutanje, lupetanje, glavinjanje, teturanje, to je optičko-kinetička slika u kojoj nam se prikazuje taj tip našeg društvenog i javnog radnika.“ Tako, naizgled karikaturalno, Dvorniković opisuje sveznadara. Tako ga misle i drugo Srbi. No oni našeg čoveka, sveznadara, misle kao naši ljudi, kao naš čovek, sveznadar, dakle, skakuću, lupetaju, glavinjaju.

Dvornikovićev i Cvijićev opis našeg čoveka, naizgled, poklapaju se s opisima našeg čoveka, kod nekih savremenih srpskih intelektualaca. Problem je u tome što su opisi ovih intelektualaca, često, opisi ljudi koji pate ili od

viška ili od manjka identiteta – ljudi kod kojih je očita patologija jedne misli, te patologija identiteta. Iz psihoanalize je jasno da patologija predstave našeg čoveka kod savremenih intelektualaca upućuje na druga gledišta s kojih je ta predstava mogla biti izrečena i s kojih, potajno, skriveno, i jeste izrečena. Ta patologija upućuje na oblike mišljenja u kojima je predstava našeg čoveka izrečena, na uloge koje ona ima u mišljenju tih intelektualaca. Dvornikovićeva komična figura sveznadara ne razlikuje se suštinski od junaka satirske igre, figure drugoSrbina bez identiteta, ili drugoSrbina s univerzalnim identitetom, od drugoSrbina kao čoveka jedne misli, kao brehtovskog glumca koji ne otelovljuje lik koji igra, koji pokazuje vlastitu *hypocrisis*, ulogu, koji govori pod imenom drugog, kao drugi. U tom smislu, drugoSrbina je ideološka uloga. Sama ideja druge Srbije (kako ju je formulisao Radomir Konstantinović: „Druga Srbija je ona Srbija koja ne pristaje na zločin“), paradoksalno, ideja je Srbije jedne misli, ideja koju je, da bi zatamnila svoju prirodu *hypocrisisa*, skrpila i utvrdila jedna misao. Problem sa njom je u tome što je, takva kakva jeste, paralogička misao koja ne dopušta bilo kakvu analizu, trebalo da bude i stvarna predstava, kritička procena, našeg čoveka, čoveka jedne misli. DrugoSrbini nisu shvatili paradoksalnost svoje ideje, svoje pozicije, svoga mišljenja, ni paradoksalnost Konstantinovićeve definicije druge Srbije, koju ideologizuju. Nisu shvatili da kao glumci ideološke funkcije ne mogu biti nepromenljiva kategorija, da se ideološka uloga menja i da oni pod imenom drugog, kao drugi, mogu igrati ulogu koja je, naizgled, potpuno suprotna ulozi koju upravo igraju. Dovoljan dokaz je to što ideju jedne misli, pokazivanja svoje *hypocrisis*, drugoSrbini, po pravilu, ne problematizuju. (O tome ovde neću raspravljati. Time sam se više, i drukčije, bavio u knjizi *Problem porekla*.) Jedini drugoSrbina, „naš čovek“, koji je to mogao učiniti, koji je bio sklon otvaranju svake, i svoje, ideje, i to je paradoksalno, jeste tvorac ideje druge Srbije, Konstantinović. On to, s nekih razloga, nije učinio, nije hteo, ili ga je nešto sprečilo da to učini. Izvesno je, nije shvatio da je njegova druga Srbija jedna u nizu drugih Srbija, možda, zato što je, zaveden paralogikom svoga mišljenja, pokušao da didaktički pokaže performativnu stvarnost Srbije, umesto da to učini onako kako je Cvijić zahtevao, kako to zahteva razumevanje problema ljudske prirode. To razumevanje, kao odgovor na Avgustinovo „pitanje koje sam postao samom sebi“ (kao identicid), prema Hani Arent i „ne postoji ni u individualno-psihološkom smislu, niti u opštem filozofskom smislu“. Nezavisno od drugih mogućih razloga (Konstantinovićeve, jednomnini drugoSrbina, brehtovskih

glumaca drugoSrba), zbog kojih ideja druge Srbije nije razrađena, proverena, kritički upoređena sa sličnim idejama, treba reći da se ne može problematizovati ono što (iz političkih razloga, ili zbog individualno-psihološkog, ili filozofskog smisla ideje druge Srbije) nije ni trebalo da bude problematizovano, ne drugačije no što je problematizovano. Konačno, problematizacija svog statusa u drugom (drugoSrbina u Srbinu koji je neko drugi) – a problematizacija „jedne misli“ zahteva tu problematizaciju – znači problematizaciju i svoga *alter ego*, mimikrije Ja, identiteta, balkanskog diskursa drugoSrbina.

Kako je drugačije, do kao moralna mimikrija, o kojoj govori Cvijić, ili, prema Hani Arent, kao izraz individualno-psihološkog i opšteg filozofskog smisla ideje „jedne misli“ (ovaj smisao, ponekad, ako ne i uvek, funkcioniše kao čista racionalizacija), moguće shvatiti balkanski diskurs drugoSrba i balkanistički diskurs Engleza, Nemaca... (Drugosrpski balkanski diskurs se, u suštini, i ne razlikuje od balkanističkog diskursa Zapada o Srbima i Balkanu. On je varijanta, pre, puko recikliranje zapadnjačkog balkanističkog diskursa o Srbima.) Politička, naročito, drugosrpska elita, navodno, kritički, a zapravo, s omalovažavanjem, koje je karakteristično za ulični diskurs, govori o narodu, o Srbima, o identitetu, jednako o višku ili manjku identiteta, dakako, o identitetu Srba u prvom redu. Pritom bi ta politička elita trebalo da bude sublimacija pameti, povesne suštine identiteta naroda koji predstavlja. Uprkos tome, uprkos strukturnoj ulozi vlastitog identitetskog jezgra, ona hoće da promeni srpski identitet, identitet *pučine*, koja je *stoka jedna grdna*, i da ga zameni, recimo, protestantskim identitetom, identitetom druge *pučine*, koja nije manje *stoka jedna grdna*. Srpska politička elita hoće da menja jedinstveni identitet po modelu jednog posebnog identiteta (protestantski identitet je religijski identitet), na način (koji predočava Dvornikovićeve optičko-kinetička slika „našeg društvenog i javnog radnika“) na koji se, veruje ova elita, ona menja, na koji učestvuje (*skakuće, glavinja* kao Dvornikovićeve svezadar) u protestantskoj igri moralne mimikrije i vere u znanje, u identitet bez identiteta. Naravno, moralna mimikrija satirske igre srpske političke elite je maska starog, tragičnog i tragičkog, sukoba u ličnosti, starog odnosa prema jezgru identiteta. Taj odnos je insceniran u svakom vaspostavljanju ili poricanju identiteta. (Na tu vrstu sukob pokazuje i, naoko nepristrasan, Cvijićeve opis „našeg čoveka“.) Po tome je moralna mimikrija posebnog identiteta uvek simptom pravog stanja identiteta, koliko god da se manifestacije tog simptoma menjaju. A menjaju se. No te promene simptoma se shvataju, pogrešno, kao

promene identiteta i promene u identitetu. Problem i predstavlja to shvatanje. Za moju raspravu je važno da ove promene ne zaprečuju put k otkriću identiteta, da pokazuju na taj put.

VEO IDENTITETA

Mimikrije, i mimikrije identiteta, otkriva da se nešto razlikuje od onoga što to nešto jeste i da se to što jeste nalazi iza, iza manifestnog, posebnog identiteta, i iza zida identiteta. Otkriva i po čemu se to nešto razlikuje od sebe. Mimikrija identiteta raskriva drugo, ono što identitet jeste u javnoj sferi, što u njoj postaje; raskriva da postaje jedna druga realnost. U javnoj sferi identitet može postati i sama mimikrija, ono što bi ona trebalo da bude, prerusavanje. U javnoj sferi identitet može postati identitet mimikrije, drugo. Budući da uvek ostaje maskarada, mimikrija pokazuje na nešto drugo jedinstvenog ili posebnog identiteta, na to što on, kao kopile, naizgled, a delimično i stvarno, postaje. To drugo i pokreće mimikriju identiteta. Drugo pokreće neku vrstu izlaska bića iz sebe, izlaska identiteta iz sebe, i poistovećenje s drugim, s mrljom drugog. Lakan za tu vrstu preobražaja, koji nije stvarni, potpuni preobražaj, navodi primer malog raka koji oponaša mrlju na morskoj mahovini. Kaže i da ovaj rak postaje ta mrlja, slika, da se upisuje u tu sliku, u mrlju. U stvari, ovaj mali rak u tu mrlju, istovremeno, upisuje mimikriju, i onog sebe koji se prikrija. I to je razumljivo. „Mimikrija otkriva nešto ukoliko je različita od onoga što bi se moglo nazvati *ono samo po sebi* što se nalazi iza.“ Tako Lakan shvata mimikriju. To što se nalazi iza trebalo bi da bude skriveno. Čini se da i jeste skriveno. Zaklonjeno je. Ali, skrivanje raskriva to što se nalazi iza. Ipak, to što se nalazi iza, i što stvarno jeste, može se različito razumeti. U slučaju raka, izgleda da se iza nalazi mrlja koja on postaje; iza se nalazi rak koji još nije postao mrlja, i koji neće postati mrlja. U slučaju identiteta u javnoj sferi, iza se nalazi ono što identitetu u javnosti nedostaje, što se ne pojavljuje u javnoj sferi, ono što je za njega bitno, što je suština, svetinja privatnosti identiteta, rađanja i smrti ličnosti, smrtnika s kojim ne nestaje i identitet. Domaćinstvo identiteta, kao i svako domaćinstvo, čine i živi i mrtvi identiteta, duhovi živih i duhovi predaka identiteta. Duhovi predaka činili su domaćinstvo i kod Grka. Tako je, danas, i kod onih Srba kod kojih je domaćinstvo očuvano. Privatnost kod Grka, treba na to podsetiti, bila

je tamna, skrivena strana javnog domena, u kojem su se, u politici, ostvarivale najviše ljudske mogućnosti. Ali to je jedna strana stvari domaćinstva. Druga strana pokazuje da čovek bez privatnosti, bez domaćinstva identiteta, i nije čovek. Privatnost u neoliberalističkom društvu postaje područje javne sfere. Sa njom to postaje i identitet. Već stoga, ono iza, to *samo po sebi*, jedinstveni identitet, koje bi mimikrija i javnost trebalo da raskriju kao posebni identitet, na primer, kao politički identitet svaki, raskrivaju se kao manjak identiteta. No i manjak pokazuje na identitet. On je funkcija identiteta. Dobar primer manifestacije ove iluzije identiteta je, s jedne strane, funkcija vela, burke, niđžaba u islamu i, s druge strane, shvatanje funkcije tog vela u sekularnoj, posthrišćanskoj Evropi. Naime, i u jednom i u drugom slučaju, veo predstavlja područje ženskog kao područje privatnosti, zapravo, kao tamnu, skrivenu stranu javnog domena. Područje ženskog kao područje privatnosti predstavlja skriveno područje islama za sam islam i za hrišćansku Evropu. Ali, on predstavlja i skriveno područje evropske sekularnosti, takođe, za samu sekularnu Evropu i za islam. Veo koji u javnoj sferi nose muslimanke, na prvi pogled, trebalo bi da prikrije identitet jedne žene, da je skloni iz javnosti. Veo znači da ona ne pripada javnoj sferi. U suštini, on ne skriva toliko identitet jedne žene, koliko samo žensko. Veo prikriva, zabranjuje pitanje: šta hoće žena, pitanje: šta hoće žena u sferi privatnosti? Šta hoće privatnost u javnoj sferi? Tako bi trebalo da bude i sledstveno funkciji koju ima mimikrija u svetu, u javnoj sferi. Nošenje vela i jeste oblik mimikrije, istina, mimikrije koja to nije. Nošenje burke je oblik ketmana želje žene. Naime, u skladu s logikom po kojoj mali rak postaje mrlja na morskoj mahovini, Moglo bi se reći da burka, kao mrlja ženskog, otelovljuje ne samo žensko telo, nego i ženskost. Ona raskriva i telesnost i žensko kao ono što je skriveno, što je iza. Burka otkriva, postavlja ono pitanje koje skriva. Otkriva i da je status falusa, identiteta u javnosti, oblik mimikrije, način skrivanja manjka.

Hana Arent tvrdi da je „od početak istorije sve do našeg doba telesni aspekt ljudske egzistencije morao da bude skriven u privatnosti“, da se u privatnosti „skrivaju sve stvari koje su povezane s nužnošću samog procesa života, što je pre modernog doba obuhvatalo sve aktivnosti koje služe održanju pojedinca i očuvanju vrste“. Među te stvari, i pod uslovom da je, odista, predmet javne sfere, spada i identitet. U privatnosti je skrivena povezanost, identifikacija telesne egzistencije i identiteta. Skrivena je performativnost identi-

teta, njegova performativna artikulacija. Zahvaljujući toj artikulaciji identitet razvija u identifikaciji moć koja menja uslove identifikacije, procesa identifikacija, bez obzira na to što se oni zbivaju u svetu kao javnoj sferi. Svet jeste pozornica performativnosti identiteta. To i nije toliko paradoksalno imamo li u vidu da u privatnosti nije bila skrivena, nije mogla biti skrivena, sama privatnost. Zato je bez teškoća, danas je to očito, postala područje javnosti. Nijedan vid telesne egzistencije, nijedan vid egzistencije, više se ne nalazi u privatnosti, nije skriven. Telo je rastelovljeno, pornografizovano. Egzistencija je ekscentrirana. Tu sudbinu nije mogao izbeći ni identitet. Zašto je to tako tek bi trebalo objasniti. Za sada je moguće pretpostaviti, ja ću se time ovde zadovoljiti, da se to desilo zato što su privatnost i javnost zamenili uloge, ili zato što granica između njih nikad nije ni bila jasna. I ne postoji. Uvek su jedna drugu uslovljavale i predujmljivale. No ako je ova uzajamnost narušena, valjalo bi dokučiti zašto je došlo i do ovako drastične promene uloga. Kako god da s tim stoji stvar, nije nerazumljivo što je telesnost egzistencije, telesnost identiteta, uvek bila važna. Naime, ona je uvek, u svakom vidu, bila, manje ili više, skriveni objekt javne sfere, i neskriveni objekt manipulacije u njoj. Telesnost je, zbog toga što granica između privatnosti i javnosti nije jasna, što privatnost teži da bude javna, javna privatnost, ili zato što granica između privatnosti i javnosti, kao i svaka granica, podrazumeva, zahteva transgresiju, bila i formalni uzrok različitih manipulacija. Telesnost je bila uzrok, i sredstvo, manipulacija identitetom. Među ostalim, zbog nje je identitet, često, shvatan kao politička tvorevina, i onda kad je za to bilo najmanje razloga. Iz te perspektive, skandal nošenja burke u Evropi ne sastoji se u tome što burka, iz političkih, religijskih razloga, treba da u javnoj sferi Evrope, u kojoj je sve vidljivo, izloženo pogledu, sakrije, zatamni za druge oči (za sve oči, i za oči žene koja je nosi) žensko telo, jednu ženu, ni u tome što treba da sakrije identitet ženskog, identitet kao *ono samo po sebi*, čak, ni u tome što, kako tvrdi Slavoj Žižek, u islamu (ali ne samo za muslimane, nego i za hrišćane, ateiste, posthrišćane), nezavisno od religije i politike, od bilo koje ideologije, burka, veo treba da sakrije „NEPOSTOJANJE ženskog“.

Žižek, treba to reći, namerno preteruje. On voli provokacije, voli da šokira. A, možda, nije ni shvatio pravo stanje stvari. „NEPOSTOJANJE ženskog“, o kojem on govori, moguće je shvatiti kao simptom (ne)postojanja onoga što je postojanju najunutrašnije, onoga što je ženi najunutrašnije, ili

kao simptom (ne)postojanja domaćinstva u domaćinstvu, (ne)postojanja identiteta. Takvo shvatanje bi bilo potpuno opravdano. U tom slučaju, skandal nošenja vela u zapadnoj kulturi bi se sastojao u tome što veo, navodno skrivajući „NEPOSTOJANJE ženskog“, krije (ne)postojanje, kopilanstvo identiteta, onog identiteta koji, kao telesnost egzistencije, prema Hani Arent, potvrđuje istorija (što ga uspostavljaju i potvrđuju religija i politika kao posebne identitete), sve to, ukoliko istorija potvrđuje da identitet mora biti skriven u privatnosti, te da je privatnost njegov pravi domen, da se identitet u javnoj sferi pojavljuje kao iluzija identiteta, ili, čak, kao pornografska predstava identiteta. To, međutim, nije sigurno. Jer, identitet pripada skrivenom domenu zato što čovek, kao Aristotelov *zoon politikon*, ili kao Aristotelovo „živo biće sposobno za govor“, ne zna šta je s njim, šta je s identitetom kad se pojavi u svetu u kojem je i politička životinja, i biće koje govori, kad se pojavi u istoriji (a uvek se pojavljuje i u svetu i u istoriji, i kao skriveni domen, kao ono što je skriveno; privatnost je domen javne sfere). Čovek ne zna šta je s identitetom, s onim što je u njemu skriveno kad, ovako ili onako, napusti svet. O tome može da nagađa samo dok je u svetu. A u svetu je i pustinja na Karulji. Tajnost te tajne i njeno istrajavanje u egzistenciji raskrivaju, ako je išta raskriva, status ženskog, status identiteta. Treba reći, to mišljenje je nametnula psihoanaliza. Frojdovo pitanje: šta hoće žena, mogu zato zameniti pitanjem: šta hoće identitet? Ali, to mišljenje otkriva i tajnu psihoanalize, tajnu mišljenja, onoga što mu je nedostupno, što mu zauvek ostaje skriveno i o čemu čovek ima neko iskustvo, koje je i iskustvo i ako nije pravo iskustvo. Iskustvo tajne ženskog, tajne identiteta, nepostojanja ženskog, nepostojanja identiteta (neka bude i tako), iskustvo nepostojanja tajne kao tajne, čovek oduvek ima. Čovek oduvek ima ono što jeste, i što ga potvrđuje kao ljudsko biće. On nešto jeste. Stoga je logično postaviti pitanje: šta biva sa ženskim kad muslimanka u domaćinstvu, u privatnom području, skine veo sveta, kad veo ništa ne skriva. Znači li to da žensko u privatnosti, u domaćinstvu nije ni skriveno? Ili i ne postoji? Ili je domaćinstvo to žensko? Možda je u domaćinstvu samo sklonjeno, zatamnjeno pitanje: šta hoće žena, šta hoće identitet? No ako domaćinstvo ne nudi odgovor na to pitanje, valja doznati ima li ono (domaćinstvo) uopšte smisla? A ne nudi ga, ako ono samo nije performativnost identiteta, ženskog. U grčkom domaćinstvu žene su, po pravilima koja je nametnula javna sfera, živele s robovima, s ljudima koji ne pripadaju domenu javnosti i koji nemaju prava na ispoljavanje identiteta, na javni identitet. Robovi i nemaju identitet;

nemaju onaj identitet koji određuje političko nemaju identitet politike. (Isključenje iz javne sfere, iz sfere u kojoj se pojavljuje identitet, u Grčkoj je činilo suštinu ropstva.) Naizgled, žene su živele na mestu gde se pitanje: šta hoće žena, šta je s identitetom, šta on hoće, ne može ni postaviti i gde identitet ne može postojati ni kao iluzija identiteta. No možemo li prevideti da je to stanje stvari, to stanje identiteta, nametnula javna sfera, da je tako shvaćena privatnost, zapravo, stvar javne sfere, da je ona privatnost javne sfere? Konačno, postoji li privatnost koja ne bi bila privatnost javne sfere, koja ne bi pokazivala iza ili ispred sebe, na mesto gde nestaje, na ono što je ukida?

Uprkos tome što se nalazi u sferi domaćinstva, privatnosti, identitet mora da se pojavi i potvrdi u javnoj sferi, u političkom tog područja, i u političkoj praksi javne sfere. To ne znači da je identitet politička kategorija, iako se, često, tako razumeva. U Grčkoj i u Rimu tako je shvatan. Rob je imao pravo na imovinu, na obrazovanje, čak, i na slobodu. Mogao ju je otkupiti. Nije, međutim, imao pravo na identitet. Bio je isključen iz javne sfere, što će reći, iz političkog. Samo to isključenje je performativ političkog. Ono ne znači i da rob nije imao identitet, niti da ga nema. Nema ga za javnu sferu. Nema ga zato što mu nije dozvoljeno da ga potvrdi. Identitet je mogao biti potvrđen samo ako se pokazuje u javnoj sferi, teatralno, kao u Grčkoj i Rimu. Odvajanje privatnog od javnog, time i postojanje identiteta kao njegovo postojanje za drugog, za društvo, garantovalo je javno pokazivanje identiteta. U javnoj sferi se pokazuje delovanje identiteta. Samo postojanje identiteta, međutim, ne zavisi od razdvajanja privatnog i javnog. Rob je bio drugi, koji nije bio priznat kao drugi. Njegov identitet nije bio priznat. No on je i bez identiteta pripadao domaćinstvu. To je slobodni građanin morao znati, već i zato što se ogledao u licu roba kad ga je ovaj poučavao (ulozi gospodara, slobodi), i kad je on njega /roba) isključivao iz javne sfere, najzad, kad se ogledao u svom domaćinstvu. Gospodar oduzima robu identitet, oduzima mu ono što se ne može oduzeti, i što istrajava, ako ne drugačije, ono kao ono što je oduzeto i što je jednom postojalo. Gospodar se ogleda u licu roba, u licu ljudskog bića bez identiteta; gospodar se ogleda u licu identiteta roba, zato što se ogleda u licu onoga koji zna da se on gospodar, ogleda u onome što njemu, gospodaru, nedostaje. Na kraju, gospodar se ogleda u licu identiteta roba i zato što se rob ogleda u vlastitom nepostojanju identiteta, u ontološkom kopilanstvu identiteta. U ontološkom kopilanstvu identiteta ogleda se identitet gospodara kao posebni iden-

titet. Na to ga podseća status roba. Identitet gospodara je pokazivan i dokazivan kao posebni identitet. Dokazivao ga je onaj za koga se pretpostavlja da zna, rob. U psihoanalizi je na taj način dokazivan identitet koji ima jedna žena, identitet jedne žene. Tako nije dokazivan i identitet ženskog, jedne žene pod velom. Zapravo, ako nesvesno i brka odeću žene s organima koje ta odeća pokriva, što je, tvrdi Đerđ (Žorž) Devre dokazano u laboratorijskim ogledima, to ne znači da, istovremeno, i žensko nije tako dokazivano. Na isti način, kao neka vrsta prirodnog ogleđa, i mimikrija pokazuje identitet koji skriva. Ona pokazuje identitet kao ono što spada u sferu privatnosti, što čini tu sferu i što od nje odvaja sferu javnosti u koju se može ući po tačno određenim pravilima, nema sumnje, po pravilima koja su identitetu spoljašnja, i koja mu nisu, nužno, i strana. Javna sfera i jeste spoljašnje onoga što je ljudskom biću najunutrašnjije, i mesto na kojem se pokazuje da to najunutrašnjije jeste ili nije, da je obavijeno velom. Zato se, između ostalog, može reći da sferu privatnosti predočuju metafizičke odrednice (izvan njih ona jedva postoji – možda, kao iluzija), da je omeđuje temeljno nepoznavanje onoga odakle čovek (ono što on jeste, što jeste identitet) dolazi i gde odlazi, nepoznavanje onoga što identitet uistinu jeste, šta s njim biva u igri razloga odvajanja privatnosti i javnosti identiteta.

Sferu privatnosti, onoga što je životu najunutrašnjije – da li i sferu čistog života – određuju rođenje i smrt. To je moguće reći i drugačije. Sferu života određuje ono što je životu najunutrašnjije, i što se pojavljuje kad ostanemo sami sa sobom. No samoća nikad nije potpuna. Nikad nismo samo sa sobom. I kad smo samo sa sobom, mi smo s drugim. Ali, čovek je sam i kad je s drugima, u gomili. Književnosti je to dobro poznato. To se raskriva i u njenoj performativnosti, u njenoj mitskoj prirodi. Istina, čovek se rađa i umire sam – i u prisustvu drugih. Ali, rađa se i umire i za druge, ako ni zbog čega drugog ono zato što se rađa i umire za nagone života i smrti. Na fenomenološkoj ravni, istina je, i rođenje i smrt pripadaju javnosti, no kao od javnosti skrivena supstanca. To se jasno vidi u smislu udvajanja kraljevog tela (i samog kralja, postojanja kralja, i postojanja kralja kao predstave) na sahranama, i kao nečega što bi trebalo da bude (kraljevo, kraljevsko) delanje u javnom životu. (Ovde imam u vidu delanje kao aktivnost koja se odvija između ljudi. Tako delanje određuje Hana Arent.) Sam kralj, navodi Ernst Kantorovic mišljenje jednog francuskog pravnika, „nije dostojanstvo, nego on predstavlja ličnost dostojanstva“. Kralj je nešto drugo, možda i druga ličnost, no što je ona ličnost

koja predstavlja kraljevsko dostojanstvo. U tom slučaju, on i ne dela. Ili, ipak, dela, kao brehtovski glumac. U njegovo ime dela predstava kralja, koju on prikazuje. Ali, kao predstava delanja, kralj pripada javnosti. Tako javnosti pripada i identitet ženskog pod velom, ono što veo krije i što, kao odeća, pokazuje. Javnosti tako pripadaju i sva značenja koja misterija ženskog pod velom može imati i zbog kojih se u javnosti identitet pojavljuje kao traumatsko iskustvo, kao ontološki skandal. To je suštinski problem ženskosti u islamu, ženskosti kako je inscenirana u islamu, ali i problem shvatanja identiteta ženskosti u islamu, na primer, problem Žižekovog shvatanja islama i ženskosti u islamu. Nepostojanje ženskog, o kojem govori Žižek, zapravo znači da je žena kastrirana, da je lišena ženskosti. U tom slučaju veo skriva da je žena kastrirana i tako sprečava skandal koji bi ta činjenica mogla izazvati. Veo skriva pretnju muškarcu kastracijom. Skriva ono što bi mu se, u nekim okolnostima, moglo desiti. Devre veli da žena, kad muškarcu pokazuje svoje spolovilo, time želi da ga zastraši, podseti da bi i on mogao biti uškopljen. (U pitanju je, naravno, fantazmatska realnost. No „...na Bliskom Istoku ta je opasnost bila itekako stvarna za poražene“, dodaje Devre. Ništa manje nije bila stvarna i za pobednike, ako ni zbog čega drugog ono zato što poraženi uvek sanjaju o tome da jednom budu pobednici.) Reklo bi se da ovaj apolog o ženskom, upućuje na problem identiteta kao na bitno ontološki problem. No to na šta upućuje apolog o ženskom problem je svakog identiteta. Zbog toga je, na primer, svaka pojava srpskog identiteta, svaka priča o njemu, za drugoSrbe, i za one čije mišljenje oni podržavaju, potvrđuju, predstavljaju (naizgled, onako kako, prema primeru koji navodi Kantorovic, kralj predstavlja ličnost dostojanstva, oni predstavljaju dostojanstvo mišljenja), ontološki skandal, pojava, manifestovanje, kopilanska maskarada identiteta, ne i sam identitet.

Samo po sebi otkriva da poseban identitet može, istovremeno, biti proizvod, na primer, potrebe za preživljavanjem, za prilagođavanjem, i proizvod istrajavanja u drugom (u preživljavanju, prilagođavanju) jedinstvenog identiteta. *Samo po sebi* otkriva da, šta god da se dešava s posebnim identitetom, u njemu opstojava istina jedinstvenog identiteta, i da od te istine zavisi status posebnog identiteta. Otuda, prekrivanje žene velom u islamu, ili kod hrišćana u crkvi, posebno, pri poseti papi, prekriva, zapravo, iluziju prekrivanja prisustva ili odsustva *samog po sebi*. Ono se ne otelovljuje u posebnom identi-

tetu. Papa, uistinu, nije dostojanstvo. On i formalno predstavlja ličnost dostojanstva. Ni to ne čini neposredno. Papa, najpre, predstavlja dostojanstvo Svetog Petra, onoga ko predstavlja dostojanstvo Isusa Hrista, a onda, kao namesnik Svetog Petra, on predstavlja dostojanstvo Isusa Hrista. Papa je dostojanstvo zato što predstavlja onog koji predstavlja ličnost dostojanstva. Ovaj sistem zamena, preuznačenja, stvara iluziju, s jedne strane, da je papa, da je žena (ono što se skriva, jedinstveni identitet; on me ovde zanima) nešto drugo od onoga što se pokazuje pod velom, i, s druge strane, da postoji istina žene, istina onog drugog s kojim se ne možemo, ne smemo suočiti. Dakle, postoji (nepromenljiva) istina jedinstvenog identiteta, istina Sina Božjeg, samog Boga. Ta istina je, to je važno, to se ni u kojoj prilici ne sme prevideti, traumatična za svaki pogled, za samo gledanje, jednako, u realnost koja je uvek tu i u realnost koju u njoj vidimo. Traumatična je za svaki posebna identitet. U svakom slučaju, žena, ili da kažem kao Lakan, jedna žena je laž, obmana. I jedan, poseban identitet je laž, obmana. Ali, kao simptom, on je i istina odsustva jedinstvenog identiteta. Jedna žena nikad nije istovetna sa sobom. Ni jedan, poseban identitet nije istovetan sa sobom. I jedna žena i poseban identitet postoje kao drugo, kao mnoštvenost. Ali i logos je rodila jedna žena. Menja li to suštinu zagonetke jedne žene (i jednog identiteta), ukoliko, odista, kao što Lakan tvrdi, nema žene, ukoliko žena ne postoji. Postoji jedna žena, postoji, broji se jedna po jedna žena. Utoliko jedna žena i može biti mnoštvenost.

U ovom kontekstu nije moguće izbeći pitanje: da li otelovljenje istine i laži u ženskom (u jedinstvenom identitetu), podrazumeva ono jedinstvo laži i istine o kojem Lakan govori kad govori o istini, kad veli: istina vam govori? Da li je u oba slučaja u pitanju isto jedinstvo, tajna koja je i sebi tajna, koja i nije tajna? U pitanju je događaja za koji Badiju tvrdi da je mnoštvo, čije je pojavljivanje u situaciji neodredivo. Lakan kaže da je laž uslov istine. U tom slučaju, događaj istine je odrediv. Kojim je, onda, velom prekriveno (Lakanovo) povezivanje istine i laži? I mora li biti prekriveno? Koju istinu (žene, ženskog, jedinstvenog identiteta) prekriva Lakanov povratak Frojdu, istini Frojda? Istinu psihoanalize? Istinu lakanizma? Najzad, šta ako mišljenje uvek krije događaj pojavljivanja istine, ako ga krije i mišljenje istine? Može li se isključiti ta mogućnost, pogotovu, ako ni namesnik Božje istine na zemlji nije u stanju da se s njom suoči? Nikad se neće ni naći u situaciji da se s njom suoči. Doduše, namesnik Božje istine, papa, kao namesnik prvog namesnika

te istine (Svetog Petra), s istinom se suočava kao s istinom ženskog jednog žene, to jeste kao s istinom onoga što jeste i što ne prestaje da se skriva u drugom. Zagonetnost istine, onoga što jeste, traumatična je i za namesnika Božje istine, iako je on višestruko zaštićen, tabuisan. (Pomenuo sam, papa je namesnik Isusa Hrista kao namesnik namesnika Isusa Horista, kao namesnik Svetog Petra. Pred licem istine, pred licem Boga, on je uvek neko drugi, u tuđoj situaciji, supstitut supstituta. Prekriven je nevidljivim velom.) Moram naglasiti: mene ovde istina ženskog, žene, zanima samo u meri u kojoj žensko predstavlja, može predstavljati, zagonetku istine događaja jedinstvenog identiteta kao mnoštva, maskarade tog i svakog identiteta, te potrebe za maskaradom u stvarnosti. Naime, ako se identitet skriva u privatnosti, i ako je privatnost područje njegove nepatvorenosti, nijedno njegovo pojavljivanje u javnosti ne može biti drugo do maskarada njegovog kopilanstva, maska kopilanstva posebnog identiteta. No ne treba izgubiti iz vida da i maska predstavlja identitet, da ona poziva da se identitet prepozna i prizna, da se vidi ono što se ne vidi, što se skriva. Maska pokazuje da skriva i šta se skriva, pokazuje na ono što jeste i što se ne može skriti; pokazuje i da u maskaradi neko uživa. Reklo bi se, to bi bilo logično, uživa onaj ko se krije pod maskom, ko se igra drugog, potajno i Drugog, ko predstavlja jedinstveni identitet skriven u privatnosti, u neskrivenosti privatnosti, ko, možda, i otelovljuje jedinstveni identitet kao mnoštvo. Stoga, nije moguće prevideti da jedinstveni identitet ustrajavajući u posebnom identitetu ustrajava u nekoj vrsti ekstatične imanencije, koja mu je svojstvena, koja je svojstvenom *samom po sebi*, i koja, veli Peter Sloterdijk, „nije privilegija samo najsvetijih Troje“, što znači, onog Drugog koji nema Drugog, jedinstvenog identiteta, koji nije proizvod identiteta nekog drugog identiteta. Ova ekstatična imanencija je privilegija i svakog posebnog identiteta, zato što je privilegija sveta, iluzije uživanja u identitetu i svake iluzije identiteta. U stvari, ova ekstatičnost se ne gubi, ne gubi se potpuno, ni u posebnom identitetu, ni u iluziji uživanja u identitetu, ni u jednoj iluziji identiteta. To ne znači i da nije, još manje da ne može biti, predmet manipulacije. Po mišljenju Petera Sloterdijka ona nestaje u nekim komunijama čoveka. I ne pojavljuje se u njima, sem posredno. „Dovoljno je biti masmedijski čovek muških ili ženskih obeležja da bi se izgubilo u sivim komunijama jednih s drugim“, veli Sloterdijk. Bitno je da se u tim sivim komunijama ne pojavljuje ekstatična imanencija. Reklo bi se da u njima nije ni moguća. Za moju raspravu bi bilo korisno da se nekako razazna da li se fenomeni jedinstvenog

identiteta pojavljuju i u sivim komunijama identiteta. I to ću pokušati da otkrijem iz razumevanja/nerazumevanja statusa ženskog, raskrivanja neskrivenosti ženskog. A za to je dovoljno zamisliti da se pod velom kojim se pokriva žensko, jedna žena, ili jedinstveni identitet, zapravo, skriva falus, neki vid njegovog prisustva (falus je uvek tu gde je i veo – on je i pod velom koji krije nepostojanje ženskog; on je tu kao prisustvo odsustva), da bi se značenje nepostojanja ženskog, nepostojanja jedinstvenog identiteta, razumelo kao uvek skriveno znanje istine falusa pod velom, ili falusa na karnevalu, kao potreba za skrivanjem i raskrivanjem, trajanjem istine. Problem je, prvenstveno za psihoanalizu, ali i za svaki pokušaj teoretizacije onoga što jeste, u slučaju kojim se ovde bavim, jedinstvenog, i svakog, identiteta, u tome što znanje o tome što jeste ima žensko, žena (ono što se krije), jedinstveni identitet (koji se pokazuje kao nešto drugo sebe samog, i koji, kao frejdovsko ono, govori u svakom identitetu), što i žena i njeno znanje, posebni identitet i njegovo znanje, mogu biti laž. I u tom slučaju žena je uslov istine falusa (posebni identitet je uslov jedinstvenog identiteta), i to onako kako je laž uslov istine.

Može li Sloterdijkov masmedijski čovek ženskih obeležja biti na isti način kao i jedna žena uslov istine falusa, onog označitelja po kojem je označitelj svaki drugi označitelj? Može li biti jedna žena? Prvo pitanje možemo, i moramo (svakako, ne zbog političke korektnosti, nego zbog toga što ono iznova pokreće sumnju u status jedne žene), postaviti i ovako: jesu li ženska obeležja masmedijskog čoveka uslov istine njegovog jedinstvenog identiteta, onog identiteta po kojem je identitet svaki poseban identitet? I kako? Kao obeležja seksualnog opredeljenja, kao izraz seksualnog opredeljenja, to ne mogu biti, bez obzira na motive i, eventualno, biološko ishodište tog opredeljenja. Kao patološki fenomen ona to jesu. Jesu li onda ženska obeležja masmedijskog čoveka proizvod društvenog dogovora o tome šta je to rodna osobina, ili rezultat političke upotrebe seksualnosti, identiteta? Postaju li tako, kao politička činjenica, element masovne kulture, samim tim i kulturnog identiteta, sredstvo politizacije kulturnog identiteta? Ili su, može biti, istina sveta, ljudskog doma, kako kaže Hana Arent, „koji je čovek sebi podigao na zemlji i napravio od materijala koji je priroda na Zemlji pružila ljudskim rukama“? Svet je, napominje Hana Arent, napravljen od materijala koji se upotrebljava, koji, u onom obliku u kojem se upotrebljava, priroda nije pružila ljudskim rukama. Štaviše, ljudsko biće može samom sebi biti taj materijal. I jeste. Tako su ga

shvatili i stoici. Filozofija je na tome sagradila svoje ključne ideje. Ali, i ljudsko biće koje je samo sebi materijal, priroda je pružila ljudskim rukama. Ono, i takvo, može živeti u skladu s prirodom. No i, u tom slučaju, moguće je zamisliti da i mimikrija može biti uslov istine jedinstvenog identiteta. Očito zato što je čini materijal koji se upotrebljava. To obeležje je važno zato što je, u određenim okolnostima, ženska obeležja masmedijskog čoveka, i žensko, ako se uopšte o njemu u ovom slučaju da govoriti, moguće shvatiti kao vrstu mimikrije. Ona to u masovnoj kulturi, sigurno, jesu. To ne znači da se s razlogom ne možemo pitati kako u toj kulturi stoji stvar s pravim kulturnim identitetom? Je li, može li biti, i on mimikrija jedinstvenog identiteta? Po svemu sudeći može biti, i jeste, često, jeste. Uslov je da se u kulturi radi i o mimikriji, da može biti reč o mimikriji. A u kulturi se i radi o mimikriji, ukoliko je Frojd u pravu kad tvrdi „da se kulturni elementi pojavljuju u trenutku prvog pokušaja da se uredi društveni odnosi“, kad se shvati da je moć zajednice veća od moći bilo kojeg pojedinca, ali i da pojedinac mora postati mrlja društva. Problem odnosa pojedinca i društva nije rešen. Kako god da se reši neko je (društvo ili pojedinac) na gubitku.

Masmedijski čovek ženskih obeležja predstavlja ličnost jedne žene, onako kako kralj predstavlja ličnost dostojanstva. Na taj način masmedijski čovek, naizgled, potvrđuje nepostojanje ženskog. On nije i jedna žena. No to nije jedini problem ove *žene*. Za *nju* se ne može reći ni da je žena ni da je jedna žena, iako je moguće tvrditi da se njeno ponašanje ne razlikuje od ponašanja žene koja predstavlja žensko. Njeno ponašanje se ne razlikuje od ponašanja grčke Baube. To ne znači i da je masmedijski čovek ženskih obeležja neka savremena Bauba, iako ni formalno ni suštinski oni ne bi trebalo da se razlikuju. I Bauba predstavlja žensko. No ni istovetnost ni različitost njihovih gestova nisu dovoljne za zaključak da se i smisao njihovih gestova ne razlikuje, da između njih ne ustrajava razlika zbog koje se jedno označava kao masmedijski čovek ženskih obeležja, drugo kao *jedna žena*, koja predstavlja žensko. Antička i moderna (masmedijska) Bauba, kad pokazuju vulvu, po svemu sudeći, ne pokazuju ni isto, ni na isto. Razliku, ako ništa drugo, pravi kultura kojoj pripadaju i koju grade, koja njih gradi, i koja je temelj identiteta i simboličnosti Baube. Razliku pravi ime kao znak, koji upućuje na drugi znak i njegovu istorijsku situaciju. Masmedijska Bauba jedva da je personalizovana. Svojim gestom ona uspostavlja komunikaciju s drugom masmedijskom Baubom kao sa svojim *alter egom*. I tog odnosa se nikad ne lišava. Čovek ženskih

obeležja je, stoga, „kao da“ čovek i „kao da“ žena. Tako masmedijska Bauba uvodi drugog, pokušava da ga uvede, u komuniju kojoj ona pripada. Tako dokazuje da i drugi pripada toj komuniji, da je i on „kao da“ drugi. Masmedijska Bauba poništava značaj spoljašnje razlike, i samu razliku identiteta, ono najunutrašnjije po kojem nešto uopšte jeste, i jeste to što jeste. Na taj način ona stavlja u pitanje i mogućnost jedinstvenog identiteta. Komunija, zajednica masmedijskih Bauba, masmedijskih ljudi ženskih obeležja, ne zahteva od masmedijske Baube pokazivanje vulve kao pitanja smisla toga šta jeste, ni kao pretnje. Njeno pokazivanje vulve je način overavanja stvarnosti zajednice onih koji se politički ne razlikuju, overavanja odsustva razlike. Pokazivanjem vulve grčka Bauba poziva u zajednicu različitih, drugog od sebe, drugog od bivstvujućeg; ona poziva u zajednicu koju uspostavlja razlika. Grčka Bauba poziva na traumatično suočenje s razlikom, s kastracijom. Taj poziv, s jedne strane, pretpostavlja, predočava kastraciju kao zagonetku, kao sfingino pitanje o suštini postojanja i kao edipovski odgovor na to pitanje – kao edipovsko, tragično rešenje te zagonetke. S druge strane, taj poziv je, sam po sebi, kastracija, i dokaz kastracije. Pozvani je već kastriran. Zato je i pozvan, oglašen. Pristup u zajednicu je moguć ako je pozvani, na neki način, već kastriran. Kastracija je, u tom pozivu, kao i u svakom inicijatičkom obredu, pretpostavka prihvatanja, zadobijanja, osvešćenja identiteta. U kontekstu značenja Baubinog poziva u zajednicu, poziv masmedijskog čoveka muških ili ženskih obeležja u zajednicu valja shvatiti kao poricanje kastracije, kao nemogućnost kastracije. To i jeste njegov cilj. U najmanju ruku, cilj tog poziva je otklanjanje, poništenje straha od kastracije, pošto već tako otklanja nevolje s rodom. Otklanja ih politika. Masmedijski čovek, ipak, ne ostvaruje taj cilj. On je instrument politike. On pozivom u zajednicu, svojim pokazivanjem ženskih obeležja (u suštini, pokazivanjem pokazivanja, što je smisao parade ponosa, modernog /političkog/ karnevala, maskarade manjka u samoj prirodi politike), predstave vulve ili, čak, same vulve kao predstave, naoko, kao i Bauba kaže: niko nije uškopljen. Bauba, međutim, tim gestom obznanjuje: i ja sam uškopljena isto kao i ti. Razlika se ne da prevideti, razlika mora postojati. Prema tome, uškopljeni identitet nije uškopljen. Paradoks? Da, ali samo iz perspektive masmedijske Baube, čoveka ženskih obeležja, za koga smo svi mi bez identiteta, bez onog identiteta koji Bauba pretpostavlja i potvrđuje kao ono što je čoveku priroda pružila, što ga izvorno odlikuje, što čini njegovu autohto-

nost. Za čoveka ženskih obeležja neidentitet je identitet, naš identitet. Pretnja kastracijom je politički nekorektna. U pitanju je privid. I ovakva veza neidentiteta i ženskih obeležja masmedijskog čoveka upućuje na značenje onog izvornog, na veze i izomorfizam glave Meduze i vulve Baube. Treba li naglasiti da, s gledišta s kojega se ne previđa uzajamnost identiteta i neidentiteta, izomorfizam Baubine vulve i Meduzine glave nije potpuno neproblematičan. Devre napominje da izvođenje (zaključivanje) o vezi Baubine vulve i Meduzine glave može predstavljati problem, navodno, zato što se posledica viđenja Meduzine glave, ili vulve Baube mogu tumačiti dvojako, zato što taj prizor izaziva erekciju od straha ili polnu nemoć – prenaglašavanje ili odricanje identiteta. (Devre govori o posledici viđenja vulve majke. Bauba simbolizuje majku i svaku zabranu koja se odnosi na majku. Bauba simbolizuje nemoguće.) I za jedno i za drugo postoje dokazi. Dakle, razlika u tumačenju tog prizora teško da može biti razlog za zebnju. No ona predstavlja problem kopiletu identiteta. To se ne da prevideti.

Masmedijski čovek, istina je, pokušava da izbegne tumačenje stanja stvari i svoje situacije u njemu, i to na sasvim neočekivan način. On, kao pravi kantovac, pokazuje svoja muška ili ženska obeležja kao nešto što mu je spoljašnje i tek, posredno, unutrašnje. Pritom nas uverava da on ne bira to stanje stvari; ono jeste. Zahvaljujući tom obratu izomorfizam meduzine glave i vulve Baube kod njega se ispoljava kao izomorfizam, uzajamnost spoljašnjosti i unutrašnjosti, naravno, u njemu mimo njega. On nije ni posrednik u tom procesu. Ne može ni da utiče na tu uzajamnost. Ali, on nije samo njen puki objekt. Ne može ona biti ni stvar samo političkog, još manje jedino i isključivo, stvar političke prakse, u čiju slavu se pokazuje na paradama ponosa. Ne bi mogla biti ni kad muška i ženska obeležja masmedijskog čoveka ne bi pokazivala da se spoljašnjost krije u unutrašnjosti, ako ni zbog čega drugog zato što je ona površina unutrašnjosti, što je spoljašnjost te unutrašnjosti. Čovekovo prikazivanje tih obeležja valja zato shvatiti kao izopačenu verziju pitanja (ona i jesu ta pitanja): gde se nalazim, čemu mogu da se nadam? Ta pitanja, zapravo, zamenjuju nepostavljeno i neizbežno pitanje: ko sam?, pitanje koje se za tog čoveka i ne postavlja, svakako zato što je odgovor već poznat. Ova pitanja, i javnost kao njihov veo, poriču i mogućnost pitanja: ko sam ja?, mogućnost identiteta, onog *samog po sebi*. Treba li odatle zaključiti da javnost kao veo krije nemogućnost identiteta, ono što identitet jeste?

GENEALOŠKA PUSTINJA IDENTITETA

Savremene koncepcije identiteta, kad ispunjavaju uslove političke korektnosti, nisu drugo do pokušaj nastanjivanja genealoške pustinje identiteta, koja je nastala zamračivanjem odnosa identitetskog jezgra (oca, Imena oca, tla, vrednosti, koja ima svojstvo stvari i koja, zbog toga, nije manje subjektivna) i jedinstvenog identiteta i, na simboličkoj ravni, zamračivanjem odnosa čoveka i tvorca, tvorenja, nastajanja ljudskog stvora. Tako je zamračena istina da identitet nije samo ideološki proizvod čoveka, subjektivna vrednost, nego i da je imanentno postojanju, da je stvar postojanja, hajdegerovska stvar, „ovo“ u kojem „leži neko pokazivanje, neko upućivanje“, dodacu, pokazivanje i upućivanje na imanentnost identiteta postojanju. „Ovo“ stvari identiteta pokazuje na oaze identiteta u genealoškoj pustinji, koja ga okružuje. Istina, u savremenom društvu genealoška pustinja identiteta, s različitih razloga, ne prestaje da raste, da osvaja preostale oaze identiteta, da, usred liberalističkog društva i slobode koju je individua, navodno, osvojila, postaje pustinja jedinke, njenog identiteta. Stoga je samo naizgled paradoksalno to što od širenja, rasta genealoške pustinje, gašenja oaza identiteta u njoj, zavisi opstanak savremenog liberalističkog društva i njegovog sistema vrednosti, koji se menja s promenama kritične mase tog društva. U neoliberalizmu, tačno prema Markuzeovim predviđanjima, ulogu kritične mase levice, ulogu proletarijata kod Marksa, stiču, imaju feministkinje, homoseksualci, crni militaristi, itd. To nasledstvo levice u neoliberalizmu se jasno pokazuje u feminističkoj filozofiji, u njenom nastojanju na tvrdnji da identitet kroz vreme ne ostaje isti, da on, u stvari, zavisi od regulatornih praksi, to će reći, ne postoji identitetsko jezgro. Postoji identitet regulatornih praksi. Nema ni životnog prostora na kojem bi to jezgro opstalo. A identitet koji ne ostaje isti kroz vreme, koji ne ostaje identitet, i nije identitet. Stoga je važno doznati da li postoji identitet koji kroz vreme ne ostaje isti, šta bi on bio, kako uopšte može biti identitet. Možda kao pojam? To stanje identiteta pokušava da raskrije Džudit Batler. Prethodno je morala odbaciti filozofsko shvatanje koje se usredsređuje „na pitanje koje je to unutrašnje svojstvo ličnosti koje ustanovljuje njen kontinuitet ili samoidentitet kroz vreme“. Džudit Batler to i čini. No ona previđa da to što ne ostaje isto kroz vreme, ipak, mora nekako postojati. Postoji i u, eventualnoj, mutaciji identiteta. Kako je drugačije moguće znati da identitet ne

ostaje isti kroz vreme, da je uopšte reč o identitetu? Zašto bi se to nešto što ne ostaje isto kroz vreme stalno javljalo u obliku identiteta? Zašto bi se stalno stavljalo u pitanje? Očito je da mora postojati i to kao ono što kroz vreme ostaje isto. „Sve što jeste“, kaže Hana Arent, „mora se pojaviti, i ništa se ne može pojaviti ukoliko nema svoj oblik“. I identitet mora imati neki oblik, makar kao „ovo“, ili kao neodređenost koja je karakteristična za književnu činjenicu. Zahvaljujući tom obliku identitet se i pojavljuje. Tek u tom slučaju, ako nekako postoji, može se govoriti o zavisnosti identiteta od regulatornih praksi, recimo, o zavisnosti identiteta ženskog od regulatorne prakse uređenja odnosa između polova i skrivene prevlasti statusa falusa u regulatornim praksama savremenog mišljenja, od prevlasti falusa, kao simboličkog, u modernom društvu.

Moglo bi se reći da je feminizam samo radikalizovao izvesna svojstva postmodernog mišljenja u neoliberalističkom društvu i značaj nekih regulatornih političkih praksi tog društva. Ne treba izgubiti iz vida da se na zavisnost identiteta od regulatornih praksi oslanjaju i pokušaji, ideološki, antropološki, gradnje identiteta skupljanjem elemenata identiteta različitih otaca kao nemogućeg jedinstvenog oca (svi smo mi, to je jedino izvesno i važno, sinovi i očevi, majke i ćerke), i ukidanjem genetičke i kulturne razlike oca, imena oca, u jedinstvenoj očinskoj funkciji, koju je bez problema moguće individualizovati (poznato je to iz antropologije; Malinovski je opisao očinsku funkciju ujaka) kao očinsku funkciju socijalnog radnika, Francuza, Srbina... Ovakva funkcija je postala osnova stvaranja francuskog identiteta kod Marokanaca, Somalaca, useljenika u Francusku. Problem je u tome što se taj identitet gradi usred genealoške pustinje identiteta koju je stvorilo odsustvo, potiskivanje oca, samog identiteta, onog njegovog dela koji se ne menja kroz vreme, koji nije promenio ni levičarsko ukidanje porodice. Očinska funkcija može biti upotrebljena i za drugačiji način stvaranja identiteta. Ona je postala osnova i stvaranja bošnjačkog identiteta u genealoškoj pustinji u kojoj prisustvo potisnutog oca (srpskog oca, srpskog porekla), oca koji se vratio u času u kojem je nestao, u kojem je isključen iz porodičnog romana identiteta, koji nije ni otišao (potiskivanje je povratak potisnutog, tako veli Lakan), zamenjuje odnos s Bogom, odnos u kojem Bog postaje i stvarni otac, i neupitni otac. Islam i hrišćanstvo se u tome slažu. No Bog postaje otac kome nedostaju identitetska obeležja. On ih ne može ni imati. Potisnuti otac ih ima, i ne gubi. Nevolja

s ovakvim koncepcijama identiteta je u tome što one identitet grade na znakovima i kao znak, koji, kažu teoretičari informacije, upućuje na neki drugi znak unutar datog sistem znakova, islama ili hrišćanstva, u ovom slučaju. Nevolja ovakvih koncepcija identiteta je u tome što ne upućuju na označitelj, na identitet kao označitelj po kojem je identitet označitelj za svaki drugi označitelj, i za označitelj regulatornih praksi od kojih, navodno, zavisi identitet. Identitet feministkinja, homoseksualaca, različitih manjinskih grupa, od njih i zavisi. Ovakve koncepcije identiteta, i kad nisu drugo do pokušaj prikrivanja nepostojanja, i pre (iz psihoanalize je to razumljivo) poricanja identitetskog jezgra, i samog identiteta, istine identiteta, čak, i kao istine regulatornih praksi, nepostojanja i poricanja, jednako, identiteta koji se menja kroz vreme i postojanog identiteta, ili genealoške pustinje, koja bi identitetu mogla biti svojstvena (na neki način i jeste svojstvena; treba imati na umu da je identitet jedinstven, oaza u genealoškoj pustinji kopileta identiteta; tu činjenicu nisu u stanju da promene ni uticaj regulatornih praksi ni poreklo identiteta iz krvi, tla, kulture, nacije), ovakve koncepcije identiteta, u suštini, nisu bitno drugačije od mimikrija identiteta, i koncepcije mimikrije identiteta. Takvi preobražaji su karakteristični za politiku identiteta. A svako shvatanje identiteta je i politika identiteta. Svako shvatanje identiteta je osvajanje identiteta, i usvajanja politike identiteta. Sam identitet je politika, makar u meri u kojoj je čovek Aristotelova politička životinja, ili toliko koliko je *homo faber*, čovek koji je, kako kaže Hana Arent, sposoban da poseduje vlastiti javni domen. Ovaj domen, kao regulatorno telo i kao domen regulatornih praksi, recimo, feminizma ili homoseksualizma, može biti politički, i ne mora biti. U suštini, ne može da ne bude i politički. Kako god da se razume, artikuliše, pitanje feminizma je način postavljanja pitanja: šta hoće žena? Feminizam je ono što on (feminizam je imenica muškog roda) odbija da bude, i što, navodno, kao regulatorna praksa nije, niti može biti.

Mimikrija identiteta je neka vrsta politike identiteta, politike prikrivanja/otkrivanja. Ali, da se poslužim savremenim jezikom politike, ona je i spinovanje onoga što se može nazvati *samo po sebi*, i čega je svaki identitet siroče. Po prirodi stvari, siroče traži da bude zaštićeno, traži uspostavljanje regulatorne prakse koja će mu stvoriti osećanje pripadanja. Neće otkloniti i činjenicu da je prepušteno sebi, svom porodičnom romanu. Ništa od toga se ne može sakriti. *Samo po sebi* otkriva da je mimikrija lažna oaza sigurnosti, nepouzdana regulatorna praksa, fatamorgana identiteta u genealoškoj pustinji,

ukoliko je, kako to Lakan tvrdi, ona (mimikrija) različita od tog *samog po sebi*. A jeste. Nije ni njegova kopija. Ne može ni biti. To nije potrebno dokazivati. Kad je ovako shvaćena, mimikrija pokazuje da je identitet u genealoškoj pustinji jedino i moguć kao siročić onog *samog po sebi*, da je identitet ono što postaje u svom porodičnom romanu. Ali, ovako shvaćena mimikrija pokazuje da je identitet, uprkos tome što je neizvestan, ili baš zato što je neizvestan, upravo kao siročić, istina, onaj označitelj po kojem je, u nekom trenutku, identitet svaki drugi identitet, svaki posebni identitet. Genealoška pustinja identiteta, koju savremene koncepcije identiteta nastoje da nastane, već je nastanjena; ona je genealoška pustinja onog *samog po sebi* identiteta. Doduše, moglo bi se reći da je svaka koncepcija identiteta, koliko god da je afirmativna, istovremeno, i pokušaj raskrivanja nepostojanja identiteta. To ove koncepcije čine po nekom redu, ali, neočekivano, one to čine i po logici po kojoj je mit istina stvarnosti. Najpre, one raskrivaju nepostojanje identiteta u mitu o identitetu, i kad taj mit može biti shvaćen kao performativ identiteta. Potom, one svode identitet na politički proizvod. Na kraju, traže ga u fantazmatskom mišljenju. Moglo bi se, onda, reći da je genealoška pustinja identiteta – koja ničeovski raste, i koja je u naše vreme osvojila svet, posebno, zapadni svet (neoliberalistički svet), i veštački svet koji on nameće ostatku sveta kao jedini svet – proizvod odustajanja od identiteta, odbijanja da se identitet, time i ljudsko biće, misli kao ono što jeste i, pre svega, nepristajanja na činjenicu da možemo misliti samo ako nešto jesmo, ako mislimo iz toga što jesmo, iz identiteta – ako misao nešto jeste. Očito je, i ako je sve tako, moramo pitati: da li mišljenje, da li misao ima smisla? To pitanje je postavila Hana Arendt: „...da li misao uopšte ima bilo kakvog smisla“, i precizirala da je to pitanje „ona zagonetka bez odgovora kakva je i pitanje koji je smisao života“. Odgovor na obe te zagonetke mogla bi biti Parmenidova tvrdnja da je isto biti i misliti. Ali Parmenidova tvrdnja bi mogla biti i zagonetka o tome kako je dvoje jedno. Po istom modelu je zagonetka pitanje o tome kako je identitet ujedno i mišljenje identiteta, proizvod performativnosti i porodičnog romana. Zagonetka smisla identiteta se ne razlikuje od zagonetke smisla života. Jesmo li, onda, doista, u svetu, ne samo u veštačkom svetu, prepušteni regulatornim praksama, jedinoj izvesnosti koja nam je dostupna i koja, eto, nije baš najizvesnija izvesnost, koja uopšte nije izvesnost?

Situacija identiteta se ne može raščistiti, bilo da je mislimo iz genealoške pustinje (kao fatamorganu u genealoškoj pustinji), ili iz regulatornih

praksi identiteta (kao slepu mrlju tih praksi). To i nije neobično već i stoga što se ni situacija mišljenja ne može raščistiti izjednačavanjem misliti i biti. Ukoliko je stvar mišljenja nejasna, odgovor na pitanje stvari identiteta, jedinstvenog, posebnog, ne može biti zasluga mišljenja, još manje može biti prihvatljiv ukoliko nije i odgovor mišljenja. I u tom slučaju, još mogu da pitam: zašto taj odgovor ne bi bio odgovor same stvari identiteta? Zato što je sve stavljeno u pitanje sa stavljanjem mišljenja u pitanje? Zato što je stavljeno u pitanje i to stavljanje u pitanje? Zato što su time u pitanje stavljene i stvar identiteta, i genealoška pustinja identiteta? To nije sasvim tačno. Genealoška pustinja identiteta, na primer, stavlja se u pitanje kao pojam, što ne znači da je tako stavljeno u pitanje i ono što stoji iza tog pojma, što ga je proizvelo. To je razumljivo, ako, a tako tvrdi Hajdeger, „Mišljenje *jeste* uvek kao 'ja mislim', ego cogito“. Hajdeger veli da se u tome nalazi i „ja jesam, sum; cogito sum“ i da je to „najviša izvesnost koja neposredno leži u stavu kao takvom“. To je najviša izvesnost koja neposredno leži u stavu o identitetu, u stavu o genealoškoj pustinji identiteta, ili u stavu o regulatornoj praksi po kojoj identitet nešto jeste! No ovu tvrdnju valja preokrenuti i pitati: je li genealoška pustinja identiteta najviša izvesnost koja neposredno leži u samom identitetu, u njegovom *sum*, u tome da je identitet to *sum*? Leži li izvesnost, i to najviša, u samom identitetu? Odgovor mora biti: leži, pod uslovom da je isto misliti i, potpuno, bez ostatka, biti, biti u misli, biti misao, naime, da izvesnost leži u identitetu koji se rađa u identitetu, onako kako se, po Delezu, „mišljenje rađa u samom mišljenju“. Očito, u pitanju je paradoks, paradoks mišljenja misli (nedvosmisleno ga raskriva suprotstavljanje mišljenja misli Hane Arent i mišljenja misli Martina Hajdegera), i paradoks mišljenja misli u mišljenju (u tom mišljenju Ja mislim ne može biti osnova svake izvesnosti) i onoga biti, onoga *sum* neko, nešto, svoje mišljenje koje se rađa u mišljenju, čak, mističko prosvetljenje, mistički uvid u samu stvar, u kojoj subjekt mišljenja mora iščeznuti, u kojoj se dokida s uvidom, ili paradoks identiteta koji se rađa u identitetu. Na taj paradoks, posredno, pokazuju postojanje i razlike istina identiteta, razlike istina regulatornih praksi, shvatanja regulatornih praksi. Istinu pola, recimo, moguće je shvatiti kao istinu stvari, kao istinu fatamorgane pola, koja nastaje u genetičkoj pustinji, kao istinu regulatorne prakse, koja proizvodi koherentne identitete polova. Mišel Fuko shvata istinu pola kao istinu regulatorne prakse.

Može li se identitet uopšte misliti ako se, bilo kako, ne misli iz identiteta koji se rađa u samom identitetu? Po svemu sudeći ne može. Identitet nije i ne postaje sebi spoljašnje. Razumljivo je, stoga, što i poricanje identiteta podrazumeva i priziva ono najunutrašnije identiteta, ono što poriče. Uprkos tome, savremeno mišljenje identiteta je zasnovano na odricanju od mišljenja iz identiteta koji se rađa u identitetu. Tako se mora zaključiti ako se to mišljenje promatra samo kao mišljenje posebnih identiteta, ili fenomena identiteta. Tako bi se moralo zaključiti i zato što je reč o mišljenju identiteta iz genealoške pustinja identiteta, o mišljenju identiteta koje je postalo vid sofisticiranog širenje te pustinja. Ono ili nameće regulatorne prakse, koje onemogućuju da vidimo šta se stvarno zbiva s identitetom, da čujemo Ničeov krik „Pustinja raste, jaoj onome ko pustinju krije u sebi“, ili postojeće regulatorne prakse zamenjuje drugim u kojima se taj krik ne može ni čuti, koje suspenduju problem identiteta. U toj situaciji jedva da se možemo pitati o razlogu takvog mišljenja identiteta. Taj razlog ionako nije sasvim jasan. Ali, nekako se pokazuje. Niče ga je navestio. On veli da pustinja raste zato jer dolazi „iz Evrope / koja sumnja u sve“. Ja bih rekao, mislim da se tako i mora reći, da genealoška pustinja identiteta raste zato što Evropa ne sumnja u identitet zato što sumnja u sve. Ona se odrekla identiteta, razara ga, dok ga, navodno, dekonstruiše. (Kod Hajdegera izraz dekonstrukcija primarno i podrazumeva destrukciju. Derida je to značenje pokušao da prikrije tako što dekonstrukciju shvata kao način, ne i kao metod, razotkrivanja.) Sama sumnja u sve ne može biti sumnjiva ni kad je u pitanju identitet, pod uslovom da je i sumnja u sumnju. Ali, šta ako nije u pitanju sumnja, ako Evropa ne sumnja zato što je skeptična, nego zato što, kao i Dekart, kako to kaže Hajdeger, hoće matematičko da postavi kao apsolutni osnov svega znanja? Šta ako Evropa hoće da matematičko, tako što će preinačiti neke njegove elemente, postavi kao apsolutni osnov i identiteta i znanja identiteta, da matematizuje identitet bez identiteta? To ne bi trebalo da čudi, s obzirom na njenu veru u moć znanja, onog znanja koje ona zna i koje nameće svetu. Može da čudi što Evropa „ne zna“ da se i matema oslanja na subjekt, što se ne seća da je takvu operaciju teorijski formulisala i isprobala. Kad je pokušala da matematičko postavi kao osnovu znanja identiteta, svoga duha, proizvela je nacizam, sakralizovala je mit, ono performativno u mišljenju. (Statis Gurguris veli da se fašističko prisvajanje mita „može razumeti kao neskrivena sakralizacija mita“.) Pitanje o sumnji Evrope, o njenom suspendovanju problema identiteta, mogu, onda, postaviti

i ovako: šta ako Evropa sumnja zato što se odrekla metafizičkog područja postojanja, sebe, duha Evrope, koji se ne može poistovetiti s duhom nemstva, s duhom nemačke Evrope (Hitlerove, ili Evrope današnje Nemačke; razlika se između njih, ponekad, svodi na razliku gledišta i upotrebe sredstava), čak, ni s duhom evropske filosofije? Istina je, sumnja Evrope može biti, istovremeno, zamena za metafizičko mišljenje i puka racionalizacija odricanja od metafizike, tim pre što ne postoji mogućnost da matematičko bude apsolutni osnov metafizičkog područja postojanja i identiteta, područja u kojem se, hteli mi to ili ne, identitet identifikuje. Ovo ne znači i da nije moguć matematički algoritam identiteta, barem onog njegovog dela koji genetika raskriva, ili onog dela genetike koji nam je poznat. U genetici je on i pretpostavljen. U tom slučaju bi bilo jasno i da identitet, bez metafizičke dimenzije, nema nikakvog smisla. Ne bi bilo sigurno da ima neki smisao, na primer, onakav kakav ima ili nema život. Lakan veli da matematički algoritam nema nikakav smisao. On je apsolutna igra. No to ne može biti tačno, ako smisao uopšte postoji, ili ako je i život apsolutna igra, istina, suviše komplikovana, ali igra. Najzad, to što matematički algoritam nema nikakav smisao ne može biti dokaz da algoritam identiteta nema nikakav smisao, pogotovu, ukoliko se moć matematike, iako je nauka bez svesti, oslanja, kako tvrdi Lakan, na graničnu zonu subjekta, na zonu u kojoj se moć svesti ne razdvaja od moći nesvesnog, u kojoj ni postojanje nije izrazlikovano, nije izdvojeno iz živog.

Granično područje subjekta nije moguće precizno odrediti, jednostavno zato što subjekt (tako Lakan kaže) ne misli tamo gde misli da misli, što, u tom slučaju, izvesnost njegovog stava: mislim, dakle, jesam, kartezijska izvesnost njegovog Ja, nije i njegova izvesnost, nije teritorijalizovana. No ona jeste izvesnost reteritorijalizacije graničnog područja subjekta, subjekta kartezijskog Ja, onoga „ko“ subjekta, (ko sam ja, ako ne mislim gde mislim?), ona je izvesnost potrebe identiteta. Ova potreba se, naizgled, ne menja s reteritorijalizacijom graničnog područja identiteta. U njoj se ona otkriva, doduše, nejasno, kao nešto što treba pretpostaviti, tačnije, kao manifestacija još-ne-identiteta, u kojemu je identitet najavljen. Kako je onda moguće da to još-ne-identitet subjektu može ostati skriveno? Kako identitet može sebi ostati skriven? Kako je ostalo skriveno skeptičnom duhu Evrope? Kako se to moglo desiti? Kako razumeti zašto se skeptična Evropa odrekla jezgra identiteta, ako je znala da evropski subjekt, svestan svoje jedinstvenosti, ne misli tamo gde

misli da misli, čak, da ne misli ono što misli da misli? Šta je smisao tog odricanja? Šta je smisao matematičkog kao apsolutne osnove znanja? Šta je smisao evropskog apsolutizovanja znanja? Kako ga matematičko garantuje, ako je pitanje smisla i izraz sumnje? Odgovore bi mogla da ponudi psihoanaliza. I nudi ih već više od jednog veka. Ona zna da subjekt u govoru pokazuje ko je, da skeptični duh Evrope, ako i nije simptom, funkcioniše kao simptom mnoštvenosti jedinstvenog identiteta. Ona zna da evropski diskurs laže.

Istraživanja u genetici pokazuju na matemu jezgra identiteta. Pokazuju da ta matema obuhvatala i genealošku pustinju identiteta. Problem je u tome što genetička matema postavlja pitanje smisla (i sebe same), isto ono pitanje koje postavlja život i koje se postavlja u životu. Pritom ne znamo smisao genetičke mateme, kao što ne znamo ni smisao života. Nismo ni u stanju da ga saznamo. Nedoumice su uvek iste. Iz njih, prividno, izlazimo onda kad progovori razlika, ili neko drugo filozofsko načelo, ili, prosto potreba filosofije za imaginarnim. Iz tih nedoumica izlazimo kad se supstancijalizuje razlika. Tek onda razlika može pokazati na nužnost i različitosti i jedinstvenosti. Jedna bez druge nisu moguće. Pokazuje li i nužnost genealoške pustinja identiteta? To nije izvesno. Ili jeste? Ali, iz te perspektive je moguće tvrditi da genealoška pustinja raste, recimo, zato što se Evropa (ona je dobar primer onoga što se u svetu dešava s identitetom), kad je promenila regulatornu praksu i postala posthrišćanska Evropa, kad je prestala da sumnja u sve, potpuno oslonila na izvesnost znanja i zaboravila na razliku i ponavljanje. Zaboravila je da ono što je jednom postojalo nije zauvek izgubljeno i da se ono, po Bergsonu prošli momenat, mada neponovljivo, može ponovo umetnuti u istorijski tok. Dakle, genealoška pustinja identiteta raste, jer dolazi iz Evrope, koja je problem identiteta potisnula. Za nju se identitet više ne nalazi u prirodi ljudskog bića. Istina je i da je genealoška pustinja identiteta počela da raste sa sumnjom, koja je svojstvena mišljenju (kojom je ono zamenilo relativizam znanja). Pomenuo sam na početku ove knjige da prve znake distopije identiteta nalazimo kod Antistena, u njegovoj sumnji u jedinstvenost i različitost identiteta. Sa tom sumnjom počinje i čovekovo skrivanje pustinja u sebi, skrivanje kompleksa bastarda identiteta, na primer, u priči o istovetnosti identiteta puža, skakavca i Atinjanina. Istina, moglo bi se reći da je ne samo koncepcija pabirčenja identiteta, nego i svaka koncepcija identiteta, ujedno, skriveni pokušaj preuzimanja predašnjeg identiteta, kao predašnje-budućeg

identiteta, i bekstvo od suočanja s onim šta identitet jeste, i bekstvo od nužnosti suočanja s pitanjem: ko je čovek. Svaka koncepcija identiteta je i bekstvo od suočanja s pričom o čoveku. Ovaj redosled suočavanja i bežanja nije slučajan. „Pitanje 'ko je čovek' mora prvo da se iskusi kao nužno pitanje, a da bi se to dogodilo, potreba tog pitanja o čoveku mora da se pojavi svom snagom i u svakom obliku“, veli Hajdeger. Potreba tog pitanja mora da se pojavi u postojanju, kao potreba postojanja i identiteta onoga ko postoji i ko govori. I pojavljuje se. Na tu potrebu pokazuje i mimikrija, i još više nepregledna genealoška pustinja u čoveku. Na nju pokazuje čovekova ketmanska igra s identitetom. Evropljani, evrocentrici, teatralizuju rastanke i sastanke s identitetom, prema Časlavu Milošu bi se reklo da glume ljude drugih uverenja, bekstvo u drugo. Takođe bi se moglo reći, i to bi bilo sasvim evropski, da je savremeno evropsko mišljenje identiteta, kao oblik racionalizacije odustajanja od pitanja „ko je čovek“, šta je to identitet, zapravo, vrsta frejdovskog bekstva u bolest, u ovom slučaju, bekstva u bolest konceptualizacije ne-identiteta (ne i još-ne-identiteta) kao identiteta, rastanka s identitetom kao sastanka s identitetom od kojega se rastajemo. (Čovek odbija da to zna, i to na način na koji odbija da razume da je potiskivanje povratak potisnutog.) Konceptualizacija identiteta prikrivanjem stvarnog stanja identiteta, njegove ne-celosti, koju je moguće razumeti kao jedinstvo različitosti i jedinstvenosti, stvara iluzija da ispod vela, koji je ona sama (pritom je neprozirnija od bilo kojeg vela: ispod vela maje gotovo da se ništa ne vidi), i koji ona prebacuje preko onoga što jeste, preko nužnosti pitanja: šta, ko to jeste? Kako god da to što jeste razumemo, moramo se suočiti s činjenicom da postoji istina identiteta. I iluzija (na čijem pragu, često, ostajemo) nas vodi prema njoj. Raskriva nam je, već i zato što je skrivanje raskrivanje.

Koncepcije identiteta, kao veo, iluzija, društveno imaginarno identiteta, umesto da nastane genealošku pustinju identiteta, pustinju koja ostaje iza oca, utapaju se u nju. Neke savremene koncepcije je i šire. No iz njih postaje jasno da se naspram identiteta kao društveno imaginarne tvorevine, i kao njegov opozit, nalazi stvarna, neispričana priča identiteta. Nijedna koncepcija identiteta, međutim, ne može izbeći tu priču, ako ni zbog čega drugog ono zato što ne može izbeći genealošku pustinju identiteta, realnost postojanja, činjenicu da je stvarna priča identiteta i stvarna priča postojanja, ona koju artikuliše egzistencija i koja se, često, ekstatično artikuliše u egzistenciji, ili kao egzistencija. Otac, Ime oca, i priču društveno imaginarnog i stvarnu

priču identiteta, kao prisustvo svoje odsutnosti (kao genetički, egzistencijalni, kulturni, etnički kod), ostavlja potomstvu u nasleđe kao mit, istina, kao mit koji je društveno imaginarno. Otac potomstvu ostavlja u nasleđe mnoštvenost jedinstvenog identiteta. Ako tako stoji stvar s ocem – stvoritelj, šta god da je: veliki prasak, Demijurg, Bog – i nije otac identiteta. Čovek je Bogu samo podoban. Velikom prasku nije ni podoban. Između ovih Imena oca kao Velikih Drugih, mogućih praotaca, i (njihovih) stvorenja (stvorenja koja bi mogla biti njihova, i koja, tako, jesu njihova) proteže se nepregledan prostor, koji ta stvorenja moraju da nastane. Ona to i čine. U stvari, umesto njih, za njih, gotovo uvek, nastanjuje ga društveno imaginarno. Preko imaginarnog, društvenog ili individualnog, ova stvorenja usvajaju taj prostor kao teritorijalizaciju svoga identiteta. U izvesnom smislu, u tom prostoru, u toj pustinji se i nalazi kuća njihovog identiteta. Tu ga čovek i danas traži. I Isus Hristos ga je tamo tražio. On se iskušavao u stvarnoj i simboličkoj pustinji, kako bi, u nenaseljenom prostoru, dokazao da je Sin Božji, kako bi identifikovao svoj božanski identitet, kako bi, najzad, identifikovao identitet oca Boga. U sinu otac Bog i stiče identitet. Bez sina, on je i bez identiteta, Areopagitino ništa. Nije mu, da bi bio Bog, ni potreban identitet, nije potrebno da bude otac. Da Bog i nije otac, da je bez identiteta, pokazuje odnos muslimana prema Alahu. Između Alaha i vernika, između Alaha i čoveka nalazi se prazan prostor, koji ni otac ni očinska funkcija nisu naselili, i koji ni sin, budući da može imati samo posredovani identitet, nije u stanju da naseli. Između vernika i Alaha nalazi se prostor bez oca, nepregledna genealoška pustinja, pustinja identiteta stvorenja bez oca, genealoška pustinja identiteta kopileta identiteta, eventualno, stvorenja koje je napušteno kao Edip, ili Nahod Simeon. Prema tome, treba li to i pominjati, ako ne postoji otac ne postoji ni identitet. Postoji imaginarno identiteta, fiktivna priča o identitetu, sa njom i paradoks o identitetu kao paradoks fikcije. Partenogenetični sin nema identiteta. Ali to ne znači da nema ni porodični roman identiteta. Kopile, kao fiktivni partenogenetični sin, kao sin funkcije oca, nema s kime da se identifikuje. Ali ono je sposobno za identifikaciju. Vezu s ocem mu posreduje prazan prostor između stvoritelja i stvorenja, prisustvo odsutnosti oca u prostoru na čijem se kraju (i u slučaju Edipa i Nahoda Simeona) nalazi majka, jedna žena, i neizbežno pitanje: šta hoće žena, šta hoće žena pod čijim se velom krije falus koji nedostaje u praznom prostoru, i koji je ono, kopile, nahoće. Taj prazan prostor kopile je u stanju da

nastani, i nastanjuje, svetom, koji je (nadareno izuzetnim moćima) ono proizvelo, ili društveno imaginarno. No ono nastanjuje svet, koji je već nastanjen, koji, često, nastanjuju patološka obličja i kojima ono ne može doći. I Isus Hristos je u pustinji bio na iskušenju da podleže zavodljivosti tih obličja – i da se, naizgled, spase! Važno je da taj prazan prostor, pustinja identiteta, postaje mesto koje, kroz reč (ne živi čovek samo o hlebu nego i od reči Božje), kroz mitsku priču, omogućuje identifikaciju s nepostojećim ocem, s nekim ocem, s nečim što preuzima ulogu oca, čemu se ta uloga pridaje i što kopiletu prenosi pitanje: ko si ti? Postojanje i pojavljivanje tog pitanja je presudno za postojanje mnoštvenosti jedinstvenog identiteta svakog čoveka. U islamu je to vidljivo. U islamu pustinja identiteta, u kojoj ne postoje oaze nacionalnog, etničkog, postaje mesto političkog, Drugog, koji će šehidu, sinu, kroz žrtvu omogućiti identifikaciju s nedostupnim, nepostojećim ocem, s Alahom, koji onome ko se žrtvuje predstavlja nad-ja. Tako nedostupni Alah – on nije ni simbolički otac – postaje dostupan, i to kao otac, koji sinu dozvoljava ono što mu zabranjuje, žene. Nad-ja je, kao naslednik Edip-kompleksa, zapravo, instanca očinske zabrane, odnosno, ako postoji preteča nad-ja, a neki psihoanalitičari tvrde da postoji, instanca praotačke zabrane, žena, dakako.

STRATEGIJE KOPILETA IDENTITETA

Koncepcija identiteta ne može a da ne bude koncepcija pređašnje budućeg identiteta, njegovog značenja, ali i proizvod pređašnje budućeg identiteta i njegovog značenja. Koncepcija identiteta ne može da ne bude koncepcija nepromenljive identiteta, nepromenljivog identiteta i proizvod strategija kopileta identiteta, njegovih pokušaja promene onoga što je u identitetu nepromenljivo, i samog identiteta. Najzad, koncepcija identiteta ne može da ne bude i govor identiteta, ako se u govoru raskriva nepromenljivi identitet, ako, kako tvrdi Hana Arendt, nepromenljivi identitet „postaje opipljiv samo u priči o životu onoga ko dela i govori“, ko pokazuje svoj identitet – a svi ga i uvek pokazujemo – ako je koncepcija identiteta priča, na kraju, ako je nepromenljivi identitet opipljiv u problematizaciji identiteta onoga ko odgovara na pitanje: ko sam?, ko govori o identitetu i pokušava da ga, u bilo kojem obliku, i kao neidentitet, uspostavi (i za sebe), da raskrije, ili maskira to što je on u

suštini. U koncepcijama identiteta, kao nekom vidu porodičnog romana identiteta, nepromenljivi identitet je, po pravilu, prisutan kao odsutni identitet. Da li je i opipljiv, vidljiv kao manifestni i skriveni razlog govora o identitetu, kao ono što iskušava koncepciju identiteta, što je uvek stavlja u pitanje, i, ne tako retko, ako ne i svagda, kao biografska činjenica teoretičara/pripovedača, kao zaturena, istorijska činjenica identiteta iz kojega on govori? Iz psihoanalitičke perspektive bi se moglo reći da u govoru, što znači i u svakoj koncepciji identiteta, u svakoj promeni, govori, muca (nepromenljivi) identitet, ne samo kao pojam, štaviše, uopšte ne kao pojam, nego kao potreba za identitetom i kao ono po čemu on jeste identitet, i zbog čega se u svetu menja, ili pojavljuje kao poseban identitet. Koncepcija nepromenljivog identiteta, i svakog drugog: nacionalnog, etničkog, kulturnog, religijskog, tako je i moguća. Znači li to da je koncepcija identiteta moguća samo kao patologija identiteta, kao patološki govor identiteta? O tom govoru, o njegovom značenju, filosofija, neposredno, jedva da nešto kaže. Kaže posredno, nesvesno. Vitgenštajnova tvrdnja: „Što je slučaj nenormalniji, to je sumnjivije šta tu treba da kažemo“, dobar je primer nesvesnog govora filosofije. Po psihoanalizi granica između normalnog i nenormalnog nije jasna. Stoga, ni koncepcija identiteta, ni sam identitet, ne odražavaju nužnu istinu filosofskog pokazivanja: ovo je normalno, ovo nije normalno, ili ovo je identitet, ovo nije identitet. Konačno, sledstveno i Vitgenštajnovoj tvrdnji o onom što je apsolutno normalno ne bismo ni mogli da govorimo. Govorimo samo o onome što je manje ili više normalno, što pokazujemo kao ono što je normalno i što nije potrebno objašnjavati. Bez tog pokazivanja, za Vitgenštajna, ne bi bila jasna jezička identifikacije identiteta. Za psihoanalizu, naravno, ostenzivna definicija identiteta, naprosto, nije moguća. To ne znači da identitet nije predmet jezičkih igara. Ali, on je predmet onih jezičkih igara koje se igraju na granici iskustva i logike, normalnog i nenormalnog, nepromenljivog i posebnog u identitetu. No to što ostenzivna definicija identiteta nije moguća ne znači i da nam upotreba reči identitet uopšte nije označena. Vitgenštajn, doduše, kaže da je samo u normalnim slučajevima upotreba reči jasno označena. A pošto se mi neprekidno dvoumimo šta treba da kažemo o identitetu, tim pre što je jedva moguće odrediti njegove nepromenljive, upotreba reči identitet i ne spada u normalne slučajeve, ili normalni slučajevi i ne postoje, ako je upotreba reči identitet svagda označena. Pritom svi govore o identitetu, i oni koji tvrde da ne postoji, i oni koji se

zaklinju u njegovo delovanje, za koje je njegovo delovanje ishodište svega što jesmo u svetu, što uopšte jesmo.

Nepromenljivi identitet – uverljivije nego u samom govoru – pokazuje se, govori u činu, na primer, u Ahilejevom prihvatanju smrti kao dovršenju identiteta i ispunjenju volje identiteta (teisti bi rekli kao ispunjenju volje Božje). Cena tog ispunjenja, ostvarenja je sam život. Cena identiteta je život, u Ahilejevom slučaju kratak život – život kao nešto drugo, drukčije od identiteta. I koncepcija identiteta je nešto drugo i drukčije od života. Ali ona je i nešto drugo i drukčije od identiteta. I takva bi trebalo da bude oblik ostvarenja identiteta, kad je fikcija tog ostvarenja (što najčešće jeste), kad ta fikcija teži da postane priča o čoveku koji, prepuštajući se nepoznavanju, rizikujući život, kao Ahilej, upravlja svojim identitetom. Ili upravlja paradoksom fikcije o identitetu? I u jednom i u drugom slučaju, koncepcija kao strategija identiteta predujmljena je u nepromenljivom identitetu, u strategiji koja mu je unutrašnja, u postojanju u kojem smo mi (kao subjekti i objekti identiteta) i naš identitet izloženi opasnosti. Hana Arent veli, da svako ko cilja da iza sebe ostavi priču o identitetu izlaže vlastiti život opasnosti. (Teoretičari identiteta, svesno ili nesvesno, imaju takav cilj. Ima ga i Hana Arent. Vidi se to u njenim uzgrednim opaskama o identitetu. Pomenuo sam ih. Ima ga svako, i onaj ko odbija postojanje identiteta. I svako izlaže život, svoj i drugog, opasnosti. Sam identitet izlaže život opasnosti. Nijedna priča nije u stanju da iz sebe isključi subjekt, njegovu priču /priču identiteta/, mesto na kojem subjekt/identitet govori i na kojem misli da govori, da jeste.) Ko cilja da iza sebe ostavi priču o identitetu izlaže opasnosti i sam identitet, svakako, iako na to mora biti spreman, ne baš onako kako je to Ahilej učinio. On je odabrao kratak život zarad potvrde, uzimanja u svoje ruke svoga identiteta. Tako je dostigao blaženost ostvarenja identiteta, koje, pokazuje se, i nije to ostvarenje. Tako, na kraju, ispada. Pitanje je, onda, šta je to Ahilej, kao svoj identitet, uzeo u svoje ruke? U donjem svetu on kaže Odiseju da bi radije bio seoski nadničar nego vladar u carstvu sena, u carstvu u koje ga je dovelo ostvarenje identiteta, u carstvu onih koji su svoj identitet uzeli u svoje ruke i onih koji to, svejedno s kojih razloga, nisu učinili, koji su već bili u rukama identiteta. Teoretičari identiteta, retko, ako je iko ikad bio kadar za tako što, nadžive ahilejevski čin identiteta. Istina, oni i ne pristaju na taj čin. Zašto se, inače, bave teorijom, ako ne zbog toga da zaobiđu ahilejevsku sudbinu? Istina, bilo je filozofa, koji su pokušali da žive svoju filozofiju. Pokoji je i svoj identitet uzeo u svoje ruke,

baš kao Ahilej. No zanimljivo je da se Ahilej (Homer) teorijom identiteta počeo baviti tek u donjem svetu, kad je, tako je verovao, ispunio svoju sudbinu, nakon što je postao ono što je mogao i morao da postane. Teoretičari identiteta jedino mogu da zamisle takvo stanje stvari. Da li bi to mogao biti razlog što oni ne postaju gospodari svoga identiteta, ni onog koji artikulišu, u čijoj priči pokušavaju da ispričaju, da sakriju svoju priču, bez obzira na to što se njihova priča o identitetu, kao priča Hane Arent (mislim na priču koja se nazire u njenim opaskama o identitetu, i koju ja neću rekonstruisati; nije to ni potrebno), nastavlja u drugim pričama, u prapriči svih tih priča, mislim na priču o kopiletovim strategijama odnosa prema identitetu, o priči koja prirodno pripada kopiletu, koja mu je svojstvena. Tu priču pokušavam da ispričam, dakako, prema strategiji nepromenljivog identiteta (koji može biti samo pretpostavljen) i, nema sumnje, kao svoju priču o identitetu, kao priču kopileta identiteta. Kako bilo, stvar identiteta zavisi od priče o identitetu i pripovedača te priče. Dakle, u strategiji nepromenljivog identiteta u govoru, priči, opstaje svaki identitet – i identitet priče o identitetu onoga ko namerava da iza sebe ostavi priču o istini identiteta.

U priči koju jedinstveni identitet priča u svakom posebnom identitetu, u priči o identitetu, mi težimo da povežemo različite objekte. Tako je prema Hjumu. I povezujemo ih, fiktivno, fantazmatski, ili stvarno. Identitet se uvek nalazi u mreži različitih odnosa, bilo je da je središte te mreže, čvor koji povezuje sve druge čvorove, ili samo jedan od njenih čvorova. Stoga smo i prinuđeni da u njemu povezujemo različite objekte. I to činimo s nekih razloga, s manje-više nejasnom strategijom, ali i zato što iste te objekte povezuje i priča, naoko, nezavisno od naših težnji. Mogli bismo pitati (teorija književnosti, i sama književnost kao oblik teorije, postavljaju takvo pitanje): ko u priči, kao priča, povezuje te objekte? Identitet? Univerzalni pripovedač? Pripovedač koji u pripovedanju konstruiše, uspostavlja identitet? Pripovedanje? Nešto u identitetu što pokreće i naše težnje i pripovedanje, i što podržava logiku priče, formativnu moć pripovedanja? Logika pripovedanja? Potreba za pričom? U svim tim slučajevima je u pitanju neodlučnost u viđenju i razumevanju stvari identiteta, i neskrivena odanost identitetu. Može li to biti razlog što se u koncepciji identiteta povezuju fiktivni objekti, koje mreža odnosa identiteta upliće u svoja okca, i oni od čije supstancijalnosti zavisi govor o identitetu, i koju govorimo kad govorimo. Bez te supstancijalnosti (kako god da je shvatamo) nije ni moguće govoriti o identitetu. Još manje je moguće ustanoviti

identitet identiteta. Drugim rečima, jedinstveni identitet predujmljuje sve strategije koje se odnose na njega, zato što predujmljuje govor o sebi, time i strategije govora. Predujmljuje i ono što se s njim zbiva u stvarnosti sveta, u veštačkom svetu. Identitet, ako, uistinu, tako s njim stoji stvar, govori pre govora koji ga govori. Govori kao nalog da budem, da budem ono što jesam, kao nalog koji ne mora biti izrečen. U tom smislu, svaka koncepcija identiteta je pokušaj ne samo, ni u prvom redu, identifikacije identiteta, nego i, najpre (taj redosled nameće logika pripovedanja), pokušaj identifikacije njegovog govora, pokušaj utvrđivanje njegove šifre. Istovremeno, svaka koncepcija identiteta je proizvod i šifra osnovne strategije identiteta, one strategije koja je identitetu svojstvena, šifra identifikacije identiteta, strategije zamena u identifikaciji identiteta, na primer, zamene identiteta teoretičara identitetom koji on artikuliše, konstruiše u teoriji, u koji projektuje i stvarno stanje identiteta i svoje viđenje tog stanja. Pritom, kao Valerijev stvoreni stvaralac, teoretičar identiteta – i njega, a to nije retko (filosof, na primer, budista koji živi svoju filosofiju je najbolji primer), stvara njegovo delo, stvara ga njegova teorija identiteta – postaje, po Valeriju, sin svoga dela (sin svoga sina), postaje sin identiteta koji on, objektivno (kako drugačije, kad govori kao subjekt koji ne govori tamo gde misli da govori, koji i ne misli tamo gde misli da misli), artikuliše i, na neki način, uspostavlja. To teoretičara identiteta ne uznemiruje, iako bi, tako misli Hana Arent, zbog toga trebalo da oseti „strašno poniženje“. (Često, to „strašno poniženje“, a da ga nisu ni postali svesni, makar ne potpuno, ovi teoretičari, alhemijski, pretvaraju u ponos, u nešto što bi moglo biti intelektualna „parada ponosa“. Smisao tog preobražaja psihoanalizi je poznat kao mehanizam preokretanja u suprotnost. Dakako, preokretanje u suprotnost nije jedini patološki oblik ovog preobražaja, ni jedini mehanizam koji se koristi u tim slučajevima.)

Pravi umetnik oseća to „strašno poniženje“. Tako misli Hana Arent. Tako bi moglo i biti ukoliko je zalog njegovog pisanja njegovo postojanje, njegov identitet. Pitanje je, međutim, kako se, u tekstu, u egzistenciji, to poniženje ispoljava. Ako pravi umetnik i oseća to „strašno poniženje“, ne znači i da ga je svestan, da zna o čemu je tu reč. Ne mora biti svestan ni razloga svoga osećanja. Ne mora imati ni racionalan odnos prema tom osećanju. Najčešće ga i nema. Ne poznaje ga kao ono što uistinu jeste. Nije svestan ni značenja činjenice da je sin svoga dela. Kako bi bio svestan značenja toga „strašnog

poniženja“? Svestan je svog tragičnog osećanja života. I to je razumljivo naročito, ako poniženje koje oseća, umetnik ne iskazuje neposredno, kao ogoljenu istinu svoga govora, svoga identiteta, kao istinu sina koji je otac svoga oca – i kao istinu svoga dela. Osećanje tog poniženja se, po pravilu, pojavljuje na drugoj sceni njegovoga dela, i kao drugo. Psihoanaliza ga tamo i nalazi. Ali umetnik ga, i sebe, premešta na tu scenu. On, nesvesno, i zna što se na njoj izvodi. Zna i svoju ulogu u toj drami, u toj teatralizaciji umetnosti. Nije nesvestan ni svoje drame, drame sina koji je otac svoga oca, svoga dela, drame kopileta identiteta, drame oca koji je sin svoga sina, koji je incestuozno kopile. Komplex kopileta identiteta opredeljuje sudbinu inscenacije te drame postojanja, i konkretne egzistencije. Prema Sartru, kopile misli da je cela egzistencija neopravdana i bezrazložna. Bezrazložna je, na isti način, i drama oca koji je sin svoga sina, ili sina koji je otac svoga oca. Ovo preokretanje nije tek puka retorička igra. Ono odražava stanje identiteta. Ono i omogućuje sledeće pitanje: zar nije bezrazložno i „strašno poniženje“ koje umetnik oseća, zar nije sve bezrazložno – i sve dozvoljeno? Ali, ovaj umetnik, čije je delo otac svoga oca, vidi, zna i da je njegova egzistencija nužna, i da mora biti kopilanska. U pitanju je, dakle, performativnost mita, mitskog događaja, u psihičnosti, u genealogiji i dela i njegovog tvorca, oca/sina. U pitanju je mitologija psihičnosti i mitologija genealogije stvaranja. Zahar Prilepin oseća to poniženje. Ali i odbija da se s njim suoči. Mitsku dramu oca koji je svoj sin, dramu performativnosti mita, on smešta u istorijski, čak, u politički okvir egzistencije, u središte stvarne genealogije tog oca. Kaže: „Da me je nosila druga majka i rodio drugi otac – sve bi, možda, bilo drugačije.“ Bilo bi drugačije i da je čitao druge knjige, da je bio uhvaćen u drugu mrežu socioloških i egzistencijalnih odnosa, u drugu mrežu posebnih identiteta. Bio bi drugačiji njegov odnos prema Rusiji i evropejstvu Rusije, i prema onome što jeste i što nije egzistencija, što jeste i što nije identitet, te prema činjenici da bi mogao biti sin svoga dela, recimo, svoga fantazma o evropejstvu Rusije. Ovo, uprkos svemu tome, ne znači da Prilepin nije sin svoga dela, svoga fantazma o evropejstvu Rusije (čiji je sin kao sin svoga dela), i da on to, nekako, ne zna. Zna i da odbija da zna ono što zna. No po tome je on izuzetak. Nije li zbog toga fantazma postao romansijer i ratnik u Čečeniji, Donbasu, i radio sve što je radio? Ne nastoji li zbog toga fantazma na osobenosti ruskog duha (ruskog identiteta), na ruskom duhu u pripovedanju kao sinu koji je otac svoga oca, kao identitetu koji potvrđuje jedinstveni identitet, na pripovedačkom stilu koji taj duh (identitet) oformljuje,

u koji se utiskuje, koji oformljuje? I jedan i drugi se nalaze na početku genealogije oca koji je sin svoga sina, sina koji je otac svoga oca, jedinstvenog identiteta koji je identitet posebnog identiteta.

Za moju raspravu je važno da pokažem, onoliko koliko je to ovde moguće, zašto to „strašno poniženje“, najčešće, ne oseća i intelektualac, i onda kad je, kao i pravi umetnik, sin svoga dela, svoje teorijske konstrukcije, svoga mišljenja, i kad se to osećanje, presudno za njegov integritet, moralo javiti. Uvek se može tvrditi da pravi intelektualac i ne postoji u onom smislu u kojem postoji pravi umetnik. U pitanju su različite duhovne delatnosti i različite funkcije imaginarnog. Ali ni pravi umetnik nije uvek, u svakoj prilici, pravi umetnik. Stoga, argument da je reč o različitim duhovnim delatnostima, koliko god da je razuman, nije baš ubedljiv. I pravi umetnik i pravi intelektualac mogu biti, ponekad i jesu, zabrinuti za čistotu duše – i osetiti to „strašno poniženje“. Ponekad ih čistota duše ne zanima. Ne osećaju ni to „strašno poniženje“. Danas ga, na primer, ne osećaju Volterova kopilad, koja američke ratove po svetu zovu humanitarnim intervencijama, američku pljačku sveta zovu oslobađanjem sveta. Doduše, u neoliberalističkom društvu, na pijaci na kojoj prodaje svoju robu, ukoliko bi otkrio mrlju koju je na njegovoj duši ostavilo to poniženje, intelektualac ne bi mogao opstati. Ko bi kupio njegovu robu? Stvar je vrlo prosta. On svoju robu mora prodati da bi živio. Ima, istina je, a da ne mora biti stoik, i drugu mogućnost: može sačuvati čast i moralnu ispravnost i u vremenu u kojem ove kategorije nisu na nekoj ceni – ili uopšte nisu na ceni. U tome današnji Volter nije izuzetak. Sličan problem imaju i drugi trgovci na kapitalističkoj pijaci. Zbog toga je za razjašnjenje statusa intelektualca na toj pijaci važnije razumeti logiku prinude, koja mu je unutrašnja. Svojstvena je mišljenju, koje, s nekih razloga, ili zato što nije sposobno, ne zna, ne pokušava da se izvuče iz nevolja koje je sebi stvorilo. Stvar razuma, računa, uvek mora biti čista. Formalno, logika intelektualnog tržišta je jasna. Ona je kadra da sve opravda. Problem je u tome što je i tržišna racionalnost strukturisana kao nesvesno, i što intelektualac s neoliberalističke pijace toga mora nekako biti svestan. I jeste svestan. Psihoanaliza u to ne sumnja. Ali, u to ne sumnjaju ni neki filosofi, ni oni, kao što je Hana Arendt, koje psihoanaliza nije posebno zanimala. Onaj ko dela, kaže Arendt, uvek je „kriv“ za posledice koje nisu namerne, ili čak nisu mogle ni da se predvide“. Ovo je važno u grčkom polisu, i, naravno, u grčkoj tragediji. Nalazi se u suštini tragičke krivice.

Intelektualac koji dela po pravilima tržišta – iako nužno dela i u okviru tragičke krivice – koji svoje delanje pretvara u proizvodnju robe za tržište, mora biti kriv za posledice svoga dela. Nevidljiva ruka tržišta ne može biti za to odgovorna. Napokon, ona je fantom, ma koliko da u nekoj situaciji može biti delotvorna. Šta je, u toj situaciji, kadro da zaštiti intelektualca od poniženja o kojem govori Hana Arent, od činjenice da je on tvorevina svoga dela, robe koju prodaje na neoliberalističkoj pijaci? On se tako, kao sin svoga stvorenog identiteta, rastaje sa svojim pravim identitetom (ili bi hteo da se rastane), s nepromenljivim u identitetu, s kojim se, pravo govoreći, i ne može rastati. (Razlozi za tragičku krivicu, ovako ili onako, istrajavaju, bez obzira na to što smo naučili da ih ne vidimo. Naučili smo i da tragedija više nije u stanju da pokaže suštinu postojanja, da nije ni moguća.) Istina, psihoanaliza je u to sigurna, sin svoga dela ne zna tačno šta radi – ne zna da zna. Nevolje je u tome što bi intelektualac – pritom ne mora nužno biti Sokrat – morao znati da ne zna da zna i da ga to ne oslobađa etičke krivice, odgovornosti.

Ovakvog teoretičara od identiteta, mišljenja, eventualno, od „strašnog poniženja“, koje preti pravom umetniku, i svakome ko odbija da prizna osiornost nad-ja, subverzivnost uvida u samu stvar, štite regulatorne prakse, koje imaju spreman (valjalo bi očekivati, i ubedljiv) odgovor na neprijatno pitanje: šta on to radi na pijaci na kojoj vrednost robe određuje nad-ja, ko je on u porodičnom romanu identiteta, kako je moguće da je kriv za posledice, koje nije ni hteo ni želeo da proizvede, no koje proizvodi pravo mišljenje? Te prakse mu omogućuju da, makar i nakratko, reklo bi se, i bez posledica, poniženje od kojeg pravi umetnik nije sposoban da pobegne, pretvori u nešto sasvim drugo, ako ne baš i u nagradu. Zašto ne i u nagradu? Ona, na intelektualnoj pijaci, dolazi od regulatornih praksi, ili s mesta koje je spoljašnje identitetu. Neki drugoSrbi za takve podvige mišljenja su nagrađeni francuskom legijom časti. No, od nagrade koja dolazi spolja, važnija je nagrada koju obezbeđuju regulatorne prakse, one koje društvo priznaje, ili koje je prinuđeno da prizna. Na njih je moguće prebaciti svu krivicu za namerne i nenamerne posledice našeg delanja, našeg dela, našeg mišljenja. Regulatorne prakse, najpre, obezbeđuju iluziju objektivnog odgovora na pitanje: ko sam ja?, na ključno identitetsko pitanje, na pitanja koja proizilaze i iz kompleksa kopileta identiteta. A taj odgovor sva ostala pitanja čini nepotrebnim. Trebalo bi da ih učini nepotrebnim. Kod umetnika, koji oseća strašno poniženja od tog što je postao sin svoga dela, taj odgovor bi izazvao zebnju i započeo beskrajni niz pitanja, u

suštini, o istom. Regulatorne prakse koje obezbeđuju takav odgovor, pokazuju i da se ni u čemu ne otelovljuje suština pitanja: ko sam ja?, ni identiteta na koje ono pokazuje, da se ta suština može oteloviti samo ako ne prestaje da se otelovljuje, o čemu ništa pouzdano ne možemo znati, ništa što regulatorne prakse ne znaju, što one ne dopuštaju. Zar o tome dovoljno ne svedoči beskrajna potraga intelektualca za suštinom, za njenom transcendentnom realnošću, čije postojanje, nevoljno, posredno, priznaju i regulatorne prakse? To je dovoljno za utehu ocu, kopiletu svoga sina. Dovoljno mu je i za hvalisanje da je, po volji objektivnosti, sin svoga dela, da je to u prirodi svakog ko dela! Priznaju li ovi sinovi, očevi svojih očeva, da tako, barem po nečemu, njihove tvorevine čine ono što čini umetničko delo, da ih vraćaju njima samima? Tvrdi li, potajno, teoretičar identiteta da, pošto nije svoj rob, pošto nije rob identiteta – koji je, veruje, uspostavio iz činjenica, svejedno kako, kao identitet ili kao neidentitet – nije ni rob regulatorne prakse? Može li to, krijući od sebe, sebi priznati? Zašto da ne? To, svakako, nije problem, ponajmanje, za nove sofiste, za koje problem identiteta i nije problem. Nikad nije ni bio problem za intelektualca, ni za bilo koga ko misli kao junak porodičnog romana kopileta egzistencije. Nevolja je u tome što kopile egzistencije to sebi ne priznaje, ne može da prizna. Kako, onda, može sebe uveriti da nije rob pijace, tržišnih vrednosti, identifikacije s nepostojećim ocem, nemoguće identifikacije s ocem koji bi mogao biti otac? Teško. U stvari, nikako. U savremenom društvu, za tako čim on nema ni potrebu. Šta on treba da štiti u tom društvu? Identitet? Zašto bi? Zar nije njegovo kopile? A kao kopile, problem identiteta nije u stanju ni da razreši, ni da ostavi iza sebe.

Dramatičnost stanja identiteta, strategije identifikacije identiteta koju kopile identiteta bira pokazuje se (ne samo iz istorijskih, nego i iz metafizičkih razloga), drastično, u jednoj – jednako, i nerazlučno, na istorijskoj i transcendentnoj ravni – radikalnoj vrsti inscenacije identiteta sina koji je otac svoga oca. Reč je o identifikaciji islamskih ubica/samoubica s nepostojećim ocem, s Alahom koji nije otac, ali koji je, kao Ime oca, pozvan kao otac, kao instanca po kojoj je otac svaki otac, i čiji je nalog, zbog toga, neupitan. Ove samoubice su kopilad identiteta oca koji nije otac, kopilad Imena oca. Ove samoubice su izaslanici Imena oca, koji delaju kao sinovi stvarnog oca. Muhamed je govorio kao Muhamed, kao čovek u čijoj se životnoj priči ostvaruju Alahove poruke. Ostvaruju se, tako što se ne ostvaruju, i u činu samoubica u ime Alaha. Na oba načina identitet bi trebalo da postane vidljiv. Pomenuo sam već tvrdnju

Hane Arent da identitet „postaje opipljiv samo u priči o životu onoga ko dela i govori“. Ta opipljivost i jeste skriveni cilj i čina i govora – i pričanja priča. No ako je to, uistinu, tako, valja priznati da je jedino kopile kadro da u svojoj priči ispriča priču identiteta. Samo ono može osetiti „strašno poniženje“ zato što je sin priče, koja je, ipak, priča oca. Muhamed, kao kopile nepostojećeg oca (u stvarnosti je bio siročić, bez oca, kopile sudbine), prenosi poruku oca koji nije, niti je mogao biti otac. Muhamed postaje sin svoga dela, izaslanik priče i, posredno, Alaha. Kao izaslanik priče, morao je osetiti „strašno poniženje“ što ga osećaju pravi umetnici. Mogućno je pretpostaviti da je on to poniženje osetio i zato što je bio epileptičar. Kako bilo, on se nije razneo, niti se mogao razneti na otvorenom polju identifikacionih procesa, koje mu je govor pokazivao. Kao Alahovi izaslanici, raznose se samoubice/ubice. U stvari, oni se raznose zato što su „kao da“ Alahovi izaslanici. Lako bi bilo ustvrditi da oni nisu osetili, nisu ga ni mogli osetiti, „strašno poniženje“ zbog toga što su sinovi svojih tvorevina, svojih fantazama o ocu, o praznom mestu identiteta – i praznom mestu priče, koju bi, kao njihovu, trebalo da overi njihov čin. No da li je to tako, ako je identitet jednako opipljiv u priči o životu onoga ko dela i onoga ko govori? Identifikacija oca sa sinom, identifikacija sina koji postaje otac svoga oca, to jeste identifikacija identiteta, njegova neupitnost, te neprikosnovenost, ishodište je ovakve smutnje (verovatno, i egzistencijalne) priče o identitetu. Ona može biti izraz identitetske neizvesnosti, koju samoubilački čin treba da razreši. Ona može biti iskorišćena i kao banalno opravdanje samoubilačkih podviga, tim pre što se u njihovom podvigu, da li i u podvigu svakog samoubice, ne raznosi i sam identitet, pitanje o suštini identiteta. Za ove samoubice posebno je važno to što njihov podvig nije i odgovor na pitanje o kopiletovim strategijama identifikacija identiteta. Priča o identiteti se uvek priča u nekoj drugoj priči. Muhamed je priča u Alahovoj priči.

Zbog složenosti odnosa – prema sebi i prema drugom – sina koji je otac svoga oca, pogotovu kad je reč o ocu koji i nije otac (i ako on, kao Ime oca zajemčuje tu identifikaciju), kopiletova strategija identifikacije identiteta može potpuno da se preokrene u identifikaciju identiteta koju obezbeđuje stvarni otac. Ova zamena sledi put želje koja želi želju Drugog. U slučaju islamskih ubica/samoubica, želju Drugog zamenjuje njihova želja koja želi želju Drugog, i koja se ispoljava kao želja za zločinom čija će žrtva biti oni – i njihova želja. Na taj način se ove samoubice individualizuju u Drugom. Na simboličkoj ravni, isto je ubiti i biti ubijen. Važno je stradati kao sin Imena

oca. Sin tim obrtom postaje šehid, otac svakog oca, Drugi. Stradanje individue, jedinstvenog identiteta, utvrđuje funkciju Imena oca u funkciji koju otac, faktički, ima. Muhamed je Alahov izaslanik kao sin. U obadva slučaja cilj je iskupljenje kroz žrtvu. Iskupljenje za šta, kojeg greha? To je problem s identitetom, ako ne prihvatimo hrišćansku ideju o prvobitno grehu, o palom čoveku. U slučaju islamskih ubica/samoubica je, po svemu sudeći, u pitanju iskupljenje za podmuklu igru sa strategijama identifikacije identiteta, koja, prema islamu, kako god da se igra, garantuje odlazak u raj. Istina je da stvari koje garantuju raj nisu iste u varijantama identifikacije sina i oca koje sam pomenuo. Zamenjene su, iako je u oba slučaja koja sam pomenuo u pitanju žrtvovanje. Samo, u slučaju kad samoubica želi da bude žrtva zločina imamo posla s patologijom u kojoj nije jasna situacija oca koji nije otac. Još manje je jasan odnos Alaha i žrtve koju mu samoubica prinosi. Za tu žrtvu samoubica očekuje nagradu. Nisu jasni ni situacija žrtvovanja, ni razlozi za tvrdnje o besmislenosti žrtve. Jedino je jasno izigravanje logike, strategije žrtvovanja. Između ta dva vida žrtvovanja smešta se političko identiteta. Sigurno je da je ono umešano i u jedan i u drugi slučaj, da predujmljuje i jednu i drugu logiku. Pritom jedna funkcioniše kao logika fiktivnog identiteta, fikcije identiteta, druga kao logika koju uspostavlja genealoška pustinja identiteta. U prvom slučaju identitet je pripisan fikciji. Očito je da tu imamo posla s fikcijom identiteta, s fikcijom identifikacije identiteta. U drugom slučaju se, naizgled, identifikuje identitet kao takav. Identifikuje se identifikacija identiteta. To je važno za svaku priču. Sada je očevidno da se identifikacija identiteta, zahvaljujući paradoksu fikcije, identifikuje i u prvom slučaju.

SRALOST IDENTITETA SA TLOM

Za geografsko poreklo vina zna svaki vinopija. Zna i da su za kvalitet, identitet vina, više nego tehnologija, važni ekološki faktori (tlo, voda, sunce), da buke vina zavisi od njegove starosti i mirisa koje grožđe upija dok zri. Za identitet vina važna je, presudna, sraslost vinove loze sa tлом. Tu „tajanstvenu silu“ tla Oswald Špengler ilustruje pričom o rajnskom vinu. Kaže da su Rimljani s juga doneli vinovu lozu na Rajnu i da se ta loza na Rajni botanički nije izmenila. Ipak, kvalitet, identitet vina, koje se dobija od grožđa s te loze potpuno se razlikuje od vina koje se dobija od grožđe s iste te loze na jugu.

Špengler kaže da postoji razlika ne samo između severnih i južnih vina, rajnskog i mozelskog, „nego i između vina koja rode na različitim padinama“ istog tla, svakako, zbog različitih mehaničkih osobina tla, i drugih svojstava koje te padine odlikuju: osunčanost, strujanje vazduha. Kako bilo, „aroma“ vina je pravi proizvod tla, njegove osobenosti. Ona je osnova i ontologije vina, razlike identiteta vina. A ta razlika je razlog zakonske zaštite geografskog porekla vina. U stvari, zakonom je zaštićen identitet vina, zaštićena je sama ontologija vina. Identitet čoveka nije zaštićen. Ili on i nema geografsko poreklo? Ili ono, s nekog razloga, za čoveka nije ni važno? Kako mu drago, identitet čoveka ne samo što nije zaštićen, nego je i stavljen u pitanje. Pritom nikad u istoriji nije bilo više istog, jednoličnog, i nikad se nije toliko nastojalo na potrebi za jednoličnim, globalnim identitetom. Paradoksalno, nikad nije postojala ni veća potreba za različitim, no što postoji u multikulturalnosti, koja tu razliku, navodno je priznajući, poništava. Identitet čoveka je u ludilu multikulturalnosti, koja neutralizuje i isto i različito, izložen promenama, iskrivljavanjima. On iščezava u beskrajnim mogućnostima ispoljavanja onoga što bi trebalo da bude. Ili, umesto o ludilu multikulturalnosti treba govoriti o ludilu identiteta, koju pothranjuje čovekova pokretljivost. Zbog nje, identitet teško i da može biti zakonom zaštićen, bez obzira na to što je (neka bude, moguća) sraslost sa tлом osnova, eventualne, buduće sraslosti sa tлом, sa drugim tлом, što se odražava u svakom posebnom identitetu, u svakom tlu. Tome, sem ontoloških, postoje i drugi ozbiljni razlozi. Na neke sam ukazao u ovoj raspravi. Sigurno je da za identitet vina i identitet čoveka, uprkos tome što i jedan i drugi svoja svojstva duguju sraslosti s tлом, ne mogu važiti isti zakoni. Nisu na isti način ni proizvod istog tla. Autohtonost puževa, skakavaca i Atinjana se u nekoj tački razlikuje. U pitanju su različite vrste identiteta i različite vrste zakona koji štite i uspostavljaju te identitete. No pošto je zakonitost zakona uvek ista, uvek je moguće tvrditi da se ti identiteti u onome što im je suštinsko i ne razlikuju. Špengler, u skladu sa svojim morfološkim načelom, tako što i tvrdi. Ne razlikuju se ni načini na koje se oni uspostavljaju. Špengler kaže da to što važi za vina važi i za ljudske rase. Plemenite ljudske rase „razlikuju se na sasvim isti duhovni način kao i plemenita vina“. Možda. Ljudi se, zaista, razlikuju, ponekad i kao plemenita vina. No ta ih razlika čini i istim. Problem predstavlja stav društva, sistem vrednosti koje ono gradi i koje nameće jedinkama. A vrednosti razliku identiteta, ujedno, održavaju i poništavaju. Odr-

žava je i poništava nasilje vrednosti. Špenglerovu tvrdnju je, ipak, lako osporiti. Može se osuditi kao politički stav, kao politički nekorektnu. Vino je pošteđeno društvene patologije, patologije mišljenja. To ne znači i sa ne postoji patologija vinstva. Vino je izloženo opasnosti promene ukusa. I u jednom i u drugom slučaju imamo posla s nepoverenjem u realnost realnosti, te s pitanjem izvesnosti identiteta, s promenom imena, to će reći s identicidom. Izvesno je da sraslost sa tlom ne može biti jedino merilo identiteta vina i čoveka, ni jedini garant njegovog postojanja. Vinova loza koju si Rimljani doneli na Rajnu nije se botanički promenila, što bi moglo biti presudno za osobenost rajnskog vina.

Istorija čoveka i tla, čovekovog odnosa prema tlu kojega je othranilo /danas, doduše, sve manje znamo koje nas tlo hrani, odakle je voda koju pijemo – samo nas još isto Sunce greje), ne nudi argumente za odbranu Špenglerove tvrdnje od sumnji u njenu ispravnost i, posebno, od političke osude. To je razumljivo. Problem identiteta – i problem sraslosti identiteta sa tlom – oduvek je bio bitno političko pitanje. I sama sintagma sraslost sa tlom u vreme globalizma je postala političko pitanje, moglo bi se reći zato što je identitet postao stvar onog mišljenja, koje se, upotrebiću jednu Delezovu odrednicu, rađa iz mišljenja kao učinak nasilja. To mišljenje ne šteti sraslosti identiteta sa tlom od pretumačenja, od naknadnog preuznačenja, od nasilja znanja, koje proizvodi neka druga sraslosti sa tlom. Štaviše, ono i podrazumeva pretumačenje, preuznačenje. To važi i za značenje drugih pojmova, koji se nekako odnose na identitet – za značenje svih pojmova, i onih koje njihovi autori pokušavaju precizno da definišu. Termin rasa kod Špenglera, na primer, ima značenje koje u savremenom epistemološkom rečniku imaju termini vrsta, soj, etnicitet. U njih se, trebalo bi očekivati, ne može učitati značenje koje je, iz ideoloških razloga, termin rasa kasnije dobio. Uostalom, Špengler stavlja u pitanje i teorije rasa. No to nije smetalo Gebelsu, ili, zbog nečega, on nije ni video istorijsku razliku koja obeležava taj pojam, da Špenglera proglasi za prethodnika nacizma. Naravno, nacističko čitanje Špenglera, ili Ničea nije nikakav izuzetak. Važi to za svako čitanje koje suštinski određuje vodeća predrasuda, recimo, za čitanje nacizma Hajdegerove filosofije, ili za čitanje koje određuje prethodni stav, na osnovu kojeg postmodernizam svojata Ničea. Čitanje je ionako teško kontrolisati. Uvek čitamo i razumevamo to što čitamo u određenom kontekstu i iz perspektive koja se samo u nekim tačkama poklapa s izvornom perspektivom teksta. Važno je da je izvorna perspektiva teksta

pretpostavljena, da za njeno postojanje nekako znamo, da ona funkcioniše kao reper čitanja. Potvrđuje to i ono banalno pitanje: šta je pisac hteo da kaže? Ali, to pitanje potvrđuje i da tekst nije moguće čitati u kontekstu kojem je nastao i iz perspektive iz koje je pisan. Ne postoji način da se kontroliše ono što u čitanju čita, što nas u čitanju čita, što čita tekst. Ni, eventualna, potpuna rekonstrukcija istorijske realnosti teksta, ne bi nas sasvim približila njegovom izvornom značenju. Ono izvorno, ipak, postoji. Pretpostavljeno je. I to je važno. Stoga, nezavisno od statusa čitanja, od identifikacije na koju Špengler misli, i nezavisno od razlika na koje ukazuju drugi istraživači stvari identiteta, moguće je, na jednom opštem planu, ustvrditi da identitet ljudi odlikuje, da kažem, neka vrsta bukea, osobenosti, koju oni dobijaju od tla, kao što je dobija i vino. I buke ljudskog identiteta odražava prirodu tla (računajući tu i istoriju tla i čoveka koji ga nastanjuje) na kojoj je nastao, uspostavljen. To ne znači i da se buke ljudskog identiteta mora vezati samo za tlo, za tajanstvenu snagu tla „na koju se“, kaže Špengler, „može ukazati u svakom živom biću“, za uzajamnost ontologije tla i ontologije identiteta? Konačno, svaki posebni identitet se nalazi u mreži identiteta koji proističe iz sraslosti sa tlom. Ali, i identitet koji čoveku obezbeđuje sraslost sa tlom je poseban identitet. U pitanju je identitet koji funkcioniše i kao onaj identitet koji pokazuje na identitet kao takav. Očito je to iz kulturnog identiteta, koji je proizvod obrađivanja tla, gajenja, negovanja onoga što se na njemu nalazi, negovanja samog tla, njegove osobenosti, ali i gajenja identiteta koji čovek stiče od sraslosti sa tlom. Špengler precizira mogućnost identičnosti identiteta (Antisten se, videli smo to, podsmehnuo takvoj mogućnosti), i kaže da je ona moguća kad se pronade oznaka te tajanstvene sile „koja ne zavisi od grubih metoda darvinističkog doba“. Ona je moguća kad se pronade tajanstvena sila identifikacije identiteta. Može li to biti pripadnost tlu, ili samo pripadnost pripadnosti? Ta oznaka bi trebalo da bude nešto što bi predstavljalo mogućnost sraslosti s tlom, kao sraslost s identitetom (vina, ljudi). Rajnsko i mozelsko vino povezuje loza, ali ne isključivo kao ono što omogućuje identifikaciju identiteta, nego i kao ono što je posreduje. Posreduje je ukorenjenost loze u tlo, ili po Hajdegeru, pravo rastjenja (pravo rastjenja loze) na ukorenjenost. To pravo pripada i čoveku, identitetu, baš onako kako pripada biljki. Hajdeger navodi, očito slažući se sa njim, Hebelov iskaz: „Mi smo biljke koje se – priznali to sebi rado ili ne – korenjem moraju dizati iz zemlje da bi u etru cvetale i mogle donositi plod.“ Oznaka o kojoj govori Špengler, oznaka koja ne zavisi od darvinizma, može se

nalaziti u kulturi, društvu, etnicitetu, u svim onim crtama posebnih identiteta koje stičemo od sraslosti sa tлом, ako se korenjem dižemo iz zemlje. U tom slučaju crte posebnog identiteta se utiskuju u svaki drugi identitet. One grade i čine posebnim svaki drugi identitet, i svaki od njih podrazumeva sraslost sa tлом.

Izvorni identitet, ako postoji, i u meri u kojoj postoji, izvorno stvoreni identitet vina i čoveka, da kažem hajdegerovski, izvorno sadrži i mogućnost izrođavanja. I izrođava se. Njegova sraslost sa tлом se tanji, menja. Ponekad se i kida. Menja se, izrođava i tlo. Izvorni identitet je, dakle, izvorno izrođeni, kopilanski identitet. On se izrođava već i zato što je sraslost sa tлом sunčanog brega, istovremeno, i opšta sraslost sa tлом, što je sraslost sa određenim tлом, sraslost sa svakim tлом. Može i da izgubi sposobnost za srastanje sa tлом, da stekne sposobnost, neku vrstu slobode za drugi i drugačiji oblik srastanja sa tлом, ili za nepripadanje. I u tom slučaju, kao ono što je jednom postojalo, opstaje jedinstveni identitet, opstaje u izvornom, koje je svagda pozvano, opstaje kao mogućnost izvornog identiteta. No mogućnost srastanja sa tлом podrazumeva i mogućnost nepripadanja, zeva u srastanju i pripadanju. Po prirodi stvari, moguće je izgubiti i zavičajnost identiteta, i sraslost identiteta sa tлом. Ili su one za identitet oduvek izgubljene kao zavičajnost i sraslost, zato što se kao zavičajnost i sraslost izrođavaju u buduću zavičajnost i buduću sraslost sa tлом, u buduću identitet? Na Hajdegerovo pitanje: "Šta bi bila osnova i tlo za jednu buduću sraslost-sa-tlom?", pre više od dvadeset godina, u tekstu „Rupa u zavičaju“, odgovorio sam: „sama sraslost-sa-tlom“. To mogu i ovde ponoviti, s tim što moram dodati da je osnova buduće sraslosti sa tлом, nekog budućeg identiteta, iskonska pripadnost strukturi srastanja sa tлом, „materinska melodija“ (da upotrebim sintagmu Momčila Nastasijevića) tla, pripadnost zavičajnosti bez obzira na rupu u zavičaju kroz koju propada (umrtvljeni) identitet, onaj koji nam obezbeđuje sraslost sa tлом. Ukorenjenost, da upotrebim Hajdegerove reči, u domaće i zavičajno, nikako i ni u jednom slučaju, nije moguće prevideti. Pozvana je u svakom identitetu, i u svakom momentu življenja, u drugom. Domaće i zavičajno traju i u supstitutu domaće i zavičajnog. Traju kao nedostatak. Traju, ne treba to ni reći, i u otuđenju od domaće i zavičajnog. Osnova svake buduće sraslosti sa tлом je pripadanje i zavičajnost tla (iz zavičajnog tla, veli Hajdeger, čovek mora moći da se podigne u „otvoreno područje duha“); osnova svake buduće sraslosti je

identičnost identiteta, bez obzira na to u kojem se sistemu, i kako, on uspostavlja. Iz jedinstvenog identiteta, čovek mora moći da se podigne u otvoreno područje identiteta. Sraslost sa tлом predujmljuje svaki novi sistem i svaki „novi“ identitet ljudskog bića u drugom sistemu, u kojem se, nužno, pojavljuju i traže da budu odgonetnuti tragovi identiteta, bivstvovanja identiteta, po kojem je identitet svaki drugi identitet. Sraslost sa tлом, nešto u toj sraslosti (struktura bivstvovanja), polaže pravo na rastanak s identitetom. „U svojoj sraslosti sa tлом zastrte strukture bitka i njihovi pojmovi možda iziskuju svoje pravo unutar jednog 'sistema',“ veli Hajdeger. Iziskuju ga i u unutar svakog sistema. Hajdeger kaže: možda, svakako, zbog mogućnosti iskrivljavanja, zavođenja zastrtih struktura bivstvovanja u bivstvujućem, recimo, onom koje se iz ideoloških ili patoloških razloga rastaje s identitetom.

Za stanje identiteta ljudi, sledstveno Špengleru, uz tlo, važne su energija krvi i zagonetna kosmička sila. Špengler ne pominje identitet. Kaže; međutim, da energija krvi „vekovima otiskuje uvek iste telesne crte“. Teško je pretpostaviti da delovanje ovih sila, ovih energija, onoliko koliko je ono uopšte moguće, otiskuje samo iste telesne crte, spoljašnje identiteta, to jeste spoljašnji identitet. Teško je pretpostaviti da se iza otiskivanja telesnih crta ne nalazi otiskivanje genetičkog koda, onog najunutrašnjijeg identiteta, procesa identifikacije identiteta. Istina je taj proces se, ponekad, ne vidi. Ali, istina je i da se ljudsko biće neprekidno identifikuje, prepoznaje, da je i njegov identitet proces i da je identitet, kao proces, nevidljiv. Kao proces je on i ono što traje i što se neprekidno dovršava. Kao proces je sadržan u izvesnosti egzistencije. Tu izvesnost, zaključuje Hana Arent iz Dekarta, čovek nosi u samom sebi. No to nije samorazumljivo, kao što nije samorazumljivo ni Dekartovo „ja sam“, ako to „ja sam“ ne kaže i ko sam i, naročito, ako njegova izvesnost leži „u stavu kao takvom“, kako to tvrdi Hajdeger, ako ne pokazuje na identitet, najzad, ako čovek u sebi ne nosi i izvesnost identiteta. Problem je u tome što to „ja sam“ pokazuje na izvesnost identiteta koju čovek nosi u sebi, ali ne i na to o kakvom je identitetu reč. No ovo „ja sam“, iako je podložno sumnji, na izvestan način, garantuje funkcionisanje i jedinstvenog i posebnog identiteta. Ne garantuje i njihovu stalnost, niti je može garantovati, s obzirom na to da između identiteta i realnosti postoji stalni sukob. Ja sam u realnosti uvek i nešto drugo, neko drugi u onome „ja sam“. Špengler kaže da se *između krvi i tla* vodi borba „oko unutrašnjeg oblika jedne 'presađene' ljudske ili životinjske vrste“. Vodi se borba, na primer, „oko unutrašnjeg oblika“ Francuza koji su

Arap, to jest Arapa koji su Francuzi. U suštini, vodi se borba oko identiteta, njegove jedinstvenosti, oko mogućnosti mnoštvenosti te jedinstvenosti, oko mogućnosti mnoštvenosti identiteta. Tu borbu ne raskriva mehaničko kauzalno povezivanje površinskih crta, recimo, telesnih crta i energije krvi. Time se, kaže i Špengler, uprošćava „ono što je ovde izraz krvi, a tamo moć tla nad krvlju“. Mehaničko uzročno povezivanje identitetskih crta nije ni moguće. Nije moguća mehaničko uzročna mnoštvenost identiteta. Identitet se neguje u promenljivim uslovima i pod njihovim uticajem. Moglo bi se reći da zbog toga Špengler energiju krvi (onoga što bi kod biljaka predstavljalo tu energiju) ne traži u razlici između rajnskih i mozelskih vina, iako pominje njihovu genetičku osnovu, lozu, koja se botanički (što će reći, mehanički kauzalno) nije promenila otkako su je Rimljani posadili na Rajni, iako je prošla kroz borbu koju simbolizuje borba tla i krvi, istog i različitog, iako je negovana u različitim uslovima. Štaviše, borba o kojoj govori Špengler ne prestaje, i ne može da prestane. To ne znači – mada nema izgleda da će prestati, da se ne menja – i da nema kraja. Kod čoveka je ona neprekidna. Kao „borba neprestana“, ona je i garant identitetskih procesa, garant neprestanih identifikacije identiteta. Tu se izjalovljuju sve humanističke priče, verovatno, i nada nauke da će biti kadra da stvara kao što stvara priroda, ili kao što je stvarao Bog. I u lozi s juga je sačuvana energija krvi juga; sačuvano je ono što ta energija sadrži i simbolizuje. Sačuvana je generička suština, sačuvano je funkcionisanje genetičkog jezgra identiteta. Nije prekinuto ni njeno otiskivanje u svakom pojedinačnom jedinstvenom identitetu.

Valjalo bi pretpostaviti da se ista ta generička i genetička suština otiškuje i u društvu, ukoliko ono jeste neki oblik porodice, proširivanja porodice i srodničkih veza, naime, ukoliko ono nije puka organizaciona zamena za porodicu. Ulogu porodice, i identiteta koji porodica gaji, pojedina društva, odista, i preuzimaju. Izvesno je da društvo igra igru porodice. To, navodno, važi za nacionalistička društva. Tako je bilo i u grčkom polisu. Ali, tako je i danas u neoliberalističkim društvima. I to još izrazitije. Pritom je porodica u neoliberalističkom društvu razorena. Jedinka je oslobođena svih obaveza prema prirodnoj porodici. Nije oslobođena obaveza prema društvu. To preokretanje i pokazuje da neoliberalističko društvo pokušava da nadomesti porodicu, da preuzme njena prava i, trebalo bi, njene obaveze. Najbolje se to vidi u odnosu liberalističkog društava prema „zapuštenoj deci“, prema jezgru porodičnosti porodice. Ovo društvo oduzima decu od „neodgovornih“ prirodnih porodica, od

porodica, koje, po merilima, ne tako retko i sumnjivim, tog društva, ne funkcionišu kao porodice, od porodica čija je porodičnost razorena, čiju je porodičnost razorilo upravo to društvo. Tu decu, potom, daju „zdravim porodicama“, supstitutima roditelja; daju ih, zapravo, funkciji roditelja, ili ih sama ta društva, kao supstituti roditelja, čuvaju u prihvatilištima. Očito je da neoliberalistička društva preuzimaju, prisvajaju funkciju koja izvorno pripada porodici, što znači da ona, u ovom ili onom smislu, sebe razumevaju kao porodicu, štaviše, kao idealnu porodicu. Paradoksalno je što, i u tom slučaju, kad se, eventualno, može govoriti samo o funkciji porodice, „’krv i tlo’ treba da budu određujući za odnose među njegovim (društva, R. K.) pripadnicima“. Hana Arent to veli za nacionalistička društva. Ne kaže ništa i za formalni preokret tog reda stvari (mehanizam ostaje isti) u neoliberalističkim društvima, kako u njima krv i tlo imaju određujući odnos među pripadnicima. A imaju ga, makar kao negativ odnosa u nacionalističkom društvu. Istina je, tlo i krv spadaju i nacionalističku mitologiju. Ukorenjenost u određenom tlu je pretpostavka i za nacionalnu državu i za nacionalni identitet. Takođe je istina da je iskorenjenost iz tla, kao preokrenuta ukorenjenost, pretpostavka liberalne države i, zašto to ne reći, temelj ukorenjenja liberalnog identiteta, mitologije liberalnog identiteta.

Sumnja u čovekovu ukorenjenost u tlu pojavila se s idejom autohtonosti, jedinstvenog identiteta čoveka. Nalazimo je u filosofiji i imperijalnoj politici Grka. U naše vreme, s ubedenjem da sistem nacionalnih država (sa njima i nacionalnih identiteta) propada, postaje izrazito razorna. Postala je izraz političke potrebe za opravdanjem novog političkog saveza Zapada, aksiomatičnosti tog saveza, njegove nove političke prakse, koja pokazuje, trebalo bi da pokazuje, ispravnost onoga što je taj savez unapred utvrdio. Zbog toga već ova sumnja mora biti sumnjiva. Nije, to je očevidno, u pitanju sumnja skeptika. Hajdeger veli da ni Dekart nije sumnjao zato što je skeptik, nego zato „što postavlja ono matematičko kao apsolutni osnov“. U doba zasnivanja vladavine znanja to i nije neobično. A znanje je podloga i političkog saveza Zapada. Ono je opravdanje kolonijalističkog uma, kojega se, treba li to pominjati, Zapad nije oslobodio. Nema ni izgleda da će ga se osloboditi. Izvesno je da u sistemu sveta koji on stvara postoji i opstaje ontološki zev i da taj zev, i u globalizmu, zeva iz bića. No ovaj zev iz bića ne može biti dokaz iščezavanja nacionalne države i nacionalnog identiteta. Pretpostavimo zato da nacionalne države, nacionalni identitet mogu nestati, i da će nestati u sistemu država

kao što je Evropska unija – iako je reč o uniji nacionalnih država – od kojih se očekuje da se odreknu svog utemeljenja. Sada moramo pitati: šta tu stvarno nestaje, ako se ideja o Evropskoj uniji kao jedinstvenoj državi, ideja o evropskom identitetu, zasniva na tom odricanju, na odricanju od nacionalnog identiteta, i na odricanju identiteta? Zar se evropski identitet ne zasniva na odricanju identiteta kao identitetu? Ni u jedinstvenoj Evropi, u Evropi kao jedinstvenoj državi, ne može nestati činjenica da su Evropsku uniju stvorile nacionalne države, ako su je one uistinu stvorile, da su one na Evropu kao jedinstvenu državu prenele svoj nacionalni suverenitet, da su u nju unele svoje nacionalne identitet, svoju sraslost sa tлом, da Evropa, kao država nacija, postaje nemoguća nacionalna država, da opstanak te nove nacionalne države zahteva sraslost sa evropskim tлом. Nemogućnost Evrope kao nacionalne države, nemogućnost evropskog identiteta, jasno se pokazuje u mitu o evropskom duhu, koji Nemačka – što, istorija nam pokazuje, nije slučajno – uvek iznova pokušava da artikuliše kao duh tla. Duh Evrope, koji nije povezan sa tлом, puki je fantazam, ono što je postao u evrocentrizmu i što evrocentrizam jeste. U taj fantazam svako unosi ono što želi. S više razloga je to razumljivo. Ne možemo izaći iz svoje kože. Kad bi se to, nekako, i desilo, morali bismo se suočiti s činjenicom da u Evropi kao jedinstvenoj državi, u evropskom duhu, nije nestala razlika identiteta između rajnskog i mozelskog vina. Nije i neće nestati ni simboličko. Nova država će, pošto nije u stanju da proizvede samo simboličko (*homo faber* nema tu sposobnost; može, uz pomoć sredstava koja proizvodi, da kontroliše svoju sudbinu, ali ne i simboličko), pokušati da ga spolja, iz neke nacionalne države, integriše u sebe. Problem je u tome što je nova država, čim je stvorena, već u simboličkom, što je već integrisana u ono što hoće da integriše. Ne postoji način na koji se može lišiti determinizma simboličkog. Čovek je (sa svim svojim mogućnostima) u simboličkom čim jeste. Tako veli Lakan. Zato će i Evropi kao jedinstvenoj državi biti neophodni znaci identifikacije sraslosti s tлом (i budući da ih ona nema, nametnuće ih vodeća zemlja evropskog duha, Nemačka), znaci koji funkcionišu kako su oduvek funkcionisali. Oni neće prestati da pokazuju na druge znake, na znake veštačkog sveta, koji nije ni imao vezu s tлом, ali i na znake koji su utemeljeni u tlu (na primer, na znake nemstva, dakako, ako ta buduća Evropa bude Nemačka Evropa. A jedino to može biti.)

Uvek postoji, opstaje (kao supstitut, kao težnja, pre svega, kao želja želje) veza bića sa tлом, s majkom zemljom, kako se kaže u mitovima i kako

je onaj ko je obrađuje doživljava. Mnogi narodi, ako ne i svi, imaju mitove o majci zemlji. Veza sa tlom, kao materinska melodija identiteta, onog najdubljeg i najskrovitijeg u čoveku, nezavisno od performativnosti mita o majci zemlji, opstaje u svakom preokretanju funkcije i značenja tla i krvi, u preokretanju one funkcije u kojoj je fenomen tla i krvi, i u izrođenom obliku, najprisutniji, na primer, funkcije porodice, domaćinstva u neoliberalističkom društvu, u kojem su i porodica i domaćinstvo razoreni. Opstaje li, na sličan ili na isti način, materinska melodija tla i u preimenovanju, i svakoj promeni sraslosti s tlom u svetu, čak, u gubitku sraslosti s tlom, u identicidu, kojega smo svedoci u modernom svetu? Opstaje li i u onome što modernom čoveku, navodno, nadoknađuje taj gubitak, iako nije sigurno da taj gubitak može išta nadoknaditi. Sigurno je da moderni čovek nije zadobio svet kad je izgubio sraslost sa tlom, nije ni gurnut natrag u život, kao kad je, prema Hani Arent, izgubio onostrani svet, kad je ostao bez onostranosti, bez koje, uostalom, nije mogao ni ostati ni opstati. Hana Arent previđa da ništa što je jednom postojalo nije zauvek izgubljeno, da je taj gubitak konstitutivni element onoga što nastaje. Čoveku se onostranost, ovako ili onako, stalno vraća. On nije zadobio ni život ni identitet u svetu. Sasvim sigurno, nije u demokratskom društvu zadobio onakav identitet kakav je imao u grčkom polisu, u javnosti polisa. Hana Arent veli da je čovek nakon gubitka onostranosti bačen „u zatvorenost introspekcije koja sadrži prazne procese u kojima se ne može iskusiti ništa što nadilazi igru duha sa samim sobom i prazne procese računanja“. U tim procesima nema identiteta. Ne može ga ni biti u zatvorenosti introspekcije, u praznim procesima. Ali nema ni zatvorenosti introspekcije ako ona, bilo kako, čoveka približava njegovom identitetu ili udaljava od njega, i ako, na taj način, introspekcija postaje svoj predmet. U zatvorenosti introspekcije moralo bi biti zatvoreno i ispoljavanje identiteta. Ne može biti zatvoreno njegovo ispoljavanje kao patološkog fenomena, kao kopilanskog identiteta. Bez pomoći spolja, onog spolja koja pripada najunutrašnjijem, čovek nije u stanju da prepozna ni da prizna identitet. Zbog toga mu je za priznanje potrebna sraslost sa tlom, koju je on, tako misli Hajdeger, izgubio. Reklo bi se, prema današnjem stanju sveta, da je Hajdeger u pravu. Pokazuje se to u svemu što obeležava savremeni svet. Problem je u tome kako je taj gubitak povezan s gubitkom identiteta, s rastankom s identitetom, s identicidom, šta smo najpre izgubili, identitet ili sraslost sa tlom, ili i jedno i drugo zajedno, ili i jedno i drugo ustrajavaju kao objekt *a*. Nismo li na gubitak sraslosti s tlom osuđeni kao

ljudska bića? Zar nas čisto živo unapred nije osudilo na taj gubitak? Najzad, nismo li izgubili ono što nismo ni imali? Identitet je proces. Identitet je identicid, istina, pod uslovom ako je samoovladavanje „suštinski samoubilački čin“, „čin samouništenja“ (Statis Gurguris). No to što jesmo postajemo u vremenu, prostoru, delanju, promeni, u kojima je taj gubitak Lakanovo malo *a*, objekt želje za identitetom svakog gubitnika, objekt znanja na kojem se temelji današnje društvo, na kraju, gubitak kao takav? Lakan veli da je objekt *a* objekt psihoanalize. Po istoj toj logici moguće je i treba reći objekt *a* je objekt introspekcije kopileta identiteta, koja nam u svojoj zatvorenosti otvara identitet i koja nas otvara identitetu. Objekt *a* je objekt identifikacije objekta u patološkim fenomenima zatvorenosti introspekcije, u patologiji identiteta, makar u meri u kojoj je ta identifikacija uvek i vid procesa introspekcije. A jeste. Nevažno je koliko smo svesni tog procesa. Introspekcija, identifikacija identiteta, i nastaju iz objekta *a*.

„Gubitak sraslosti-sa-tlom dolazi iz duha vremena, u kojem smo svi mi rođeni“, kaže Hajdeger. Iz današnje perspektive bi se reklo da za tu tvrdnju ima dosta razloga. Urušava se, nestaje sistem vrednosti koji podrazumeva sraslost sa tlom, pokretljivost stanovništva zatrpava rupu u zavičaju, migracije postaju masovne, gase se ognjišta... Sve te pojave svedoče o gubitku sraslosti-sa-tlom. Verovatno je – verovatnije, nego što je to bilo u vreme kad je Hajdeger izrekao pomenutu tvrdnju (1959) – i da gubitak sraslosti sa tlom u vreme globalizma, dolazi iz duha vremena, iz duha globalizma kao duha vremena, iz duha preokretanja reda stvari koji neprimetno uspostavlja ono najunutrašnjije. No duh vremena je sumnjiva kategorija. Pominje se još u arhaičnom mišljenju, u mišljenju kojemu nije bio stran duh majke zemlje; bio mu je imanentan. Teško je, ukoliko je sve to tako, zaobići pitanje: kako smo rođeni iz duha vremena (Hajdeger kaže u duhu vremena), ako ne onako kako smo rođeni iz zemlje, kako su iz zemlje rođeni puževi, skakavci i Atinjani, kako loza iz tla na Rajni, koju su s juga doneli Rimljani, daje rajnska a ne mozelska vina? Konačno, zar zemlja nije, a Hajdeger veli da jeste, „ono kud se vraća i sklanja pojavljivanje svega pojavljujućeg, i to kao takvo“, zar u pojavljujućem zemlja nije „prisutna kao nešto sklanjajuće“? Hajdeger veli da jeste. Istina je da bi se to moglo reći i za duh vremena. Globalizam je postao sklanjajuće za Zapad – i za ceo svet. On, doduše, odbija da bude prisutan kao nešto sklanjajuće, on hoće da bude sklanjajuće odsutnosti, gubitka identiteta. Dakako, glo-

balizam to čini preko posrednika, najčešće, uz pomoć ključnih čovekovih institucija, onih čiju istoriju ljudsko biće nije zaboravilo ni u globalizmu. Društvo je središna institucija tog preobraćanja, i to zbog toga što je zamena za porodicu i što nije puka zamena za porodicu. Nije nikad ni bilo, ali ne zbog duha vremena, nego zato što gubitak sraslosti sa tлом, s identitetom, dolazi s nama, kao rupa u zavičaju, ili kao rupa u introspekciji, u identitetu, rupa koja traži da bude raskrivena, popunjena. Zato su u globalnom društvu porodica i nacija postale hajdegerovsko sklanjajuće za kopilad identiteta.