

KONCEPCIJE IDENTITETA U FILOZOFIJI SOPSTVA

Adem Olovčić

Apstrakt

Ovaj rad analizira ključne filozofske koncepcije identiteta u filozofiji sopstva, s naglaskom na mislioce poput Husserla, Heideggera, Sartrea, Levinasa, Ricoeura, Taylora i McIntyrea. Kroz multidisciplinarni pristup, istražuju se introspektivne, intersubjektivne, vremenske i moralne dimenzije identiteta, kao i njegov odnos prema Drugom. Rad posebnu pažnju posvećuje fenomenološkoj analizi identiteta kod Husserla i njegovoj koncepciji intersubjektivnosti, koja se dalje razmatra kroz Heideggerovu ontološku perspektivu tubitka i Sartreovu egzistencijalističku kritiku transcendentalnog ega. Nadalje, istražuje se Levinasovo shvaćanje etike Drugog, Ricoeurova teorija narativnog identiteta, kao i komunitaristička kritika liberalnog poimanja identiteta u djelima Taylora i McIntyrea. Zaključak rada naglašava kako je identitet kompleksna i dinamična kategorija, oblikovana kroz filozofske, društvene i etičke kontekste. Analiza ovih koncepcija omogućava dublje razumijevanje identiteta u suvremenom društvu, potičući daljnje filozofske i interdisciplinarne rasprave. Rad ističe potrebu za kontinuiranim promišljanjem identiteta u kontekstu globalizacije, tehnologije i suvremenih društvenih izazova.

Ključne riječi: identitet, sopstvo, Drugost, društvo, suvremena filozofija.

Uvod

Moderna je misao u bitnom obilježena koncepcijom *Drugosti* nastalom iz potrebe da se odgovori na pitanje na koje je još Kant pokušao dati odgovor svojim filozofskim nastojanjima, naime, pitanjem: “Šta je čovjek?”.¹ Ovo Kantovo pitanje, utemeljilo je niz različitih pokušaja da se odgovori na jedno, još fundamentalnije pitanje, to jest, pitanje problema identiteta koji je u XX stoljeću pretrpio bitne izmjene u samoj koncepciji. Stoga, ne čudi što je upravo to pitanje jedno od temeljnih spram kojih se orijentira suvremena misao, naročito ona koja baštini filozofiju, kako samog Kanta, tako i fenomenologiju, te na koncu i društvenu ontologiju kao takvu. Čovjek suvremenog svijeta suočen je sa potrebom sopstvene (samo)identifikacije uz pomoć uspostavljanja razlike prema *Drugom*, pri čemu je shvatanje sopstva koje ga povezuje s ljudskom potrebom za identitetom u tome da čovjek ne može da funkcioniše bez neke orijentacije prema dobru, odnosno načelima koja uspostavljaju dobro kao društvenu kategoriju i svrhu kojoj se teži.

Sopstvo se nikad ne može opisati bez pozivanja na one koji ga okružuju (druge), a iz takve perspektive, proizlazi i nužnost etičkog promišljanja, pa stoga ne čudi što su ovakva promišljanja svoje uporište upravo pronašla u etičkoj perspektivi. Etička perspektiva je, kao takva, usmjerena prema istinskom životu s drugima. Čovjek postaje *Ja* u kontaktu sa *Ti*. Vlastito *Ja* je pred *Drugim* odgovorno, naročito jer se iz tog odnosa izgrađuje sopstvenost. Imajući u vidu navedene konstelacije, osnovna je hipotetska vodilja ovoga rada pokazati kako se u suvremenoj filozofiji sopstva, različiti koncepti identiteta izgrađuju kroz kompleksne odnose, relacije s *Drugim*, etičkim promišljanjima, i potrebom za usklađivanjem s društvenim vrijednostima. U konačnici, analiza tih filozofskih koncepata pruža dublje razumijevanje dinamike identiteta u suvremenom društvu. Slijedeći navedeno, temeljna je odrednica ovog rada prikazati koncepcije identiteta u filozofiji sopstva slijedeći pri tome Husserlova, Sartreova, Heideggerova, Levinasova, Ricoeurova, Taylorova i MacIntyreova promišljanja.

¹ Kantovo pitanje “Šta je čovjek?” proizlazi iz njegova nastojanja da filozofiju usmjeri prema praktičnoj i antropološkoj dimenziji ljudskog postojanja. Filozof je smatrao da se odgovor na ovo pitanje ne može naći isključivo u metafizičkim spekulacijama, već kroz razumijevanje čovjekove spoznaje, moralnosti i slobode. Navedeno Kantovo promišljanje o čovjeku imalo je ogroman utjecaj na kasniju filozofiju, naročito u oblasti etike, antropologije i filozofije identiteta.

Husserlova koncepcija intersubjektivnosti i Sartreova kritika Husserla

Husserlovo ključno pitanje o intersubjektivnosti najjasnije se otvara u njegovoj *Petoj Kartezijanskoj meditaciji*², putem pitanja kao što su: mogućnost apercepcije drugog, određene prema spoznaji, s jedne strane, te kroz koncepciju intermonadologijskog zajedništva, kako Husserl konkretno otvara raspravu o intersubjektivitetu, s druge. Razmatrajući tu navedenu problematiku, sam Husserl odmah na početku ističe: “Moje organsko tijelo, povratno se odnoseći na samo sebe, ima svoje danostne načine središnjeg *ovdje*; svako drugo tijelo, a tako i tijelo drugog ima modus *tamo*”.³ Tako Husserl određuje primarnu poziciju u odnosima u kojima se konstituira koncepcija identiteta. Na toj se poziciji *de facto* konstituira prije svega, kako ističe, prostorna priroda subjekta, koja konstituirana u intencionalnoj odnošajnosti njega samoga prema sopstvenoj tjelesnosti, koja vrši funkciju opažanja. Takvo biće, koje je u stanju opažati, polazeći od sebe samog, stiče, kaže Husserl, iskustvo drugog, odnosno drugih kao psihofizičkih subjekata. Na taj način ta bića ne bivaju samo tjelesno suprotstavljena i upućena na svijest subjekta, već, prema Husserlovim riječima, čine “u pozajedničenom svijetu sadašnjeg stupnja središnji član zbog nužno orijentiranog načina danosti tog svijeta”.⁴

Smisao ljudske zajednice, a time i smisao čovjeka u njoj, koji već kao pojedinac nosi sa sobom smisao člana zajednice, navodi Husserl, “uključuje uzajamno postojanje koje već za sobom povlači izjednačavanje mojeg postojanja s postojanjem svih drugih, dakle ja i svaki kao jedan čovjek među drugima”.⁵ Na toj se tački Husserlova koncepcija identiteta otvara u potpunosti, jer prodirući dublje u obzor vlastitosti *drugog* i uživljavajući se u tu vlastitost sa razumijevanjem, svaki subjekt naići će na činjenicu da se organsko tijelo *drugog* nalazi sada u opažajnom polju toga subjekta, na jednak način kao i obratno, te da se time ta dva subjekta međusobno iskušavaju kao *drugi*.

Jednako kao što je moguće iskustvo *drugog* kao *pojedince*, moguće je i iskustvo *skupine* kao *drugih*. Štaviše, moguće je, kako ističe Husserl, svakog

² *Kartezijanske meditacije* (njem. *Cartesianische Meditationen*), izvorno objavljene 1931. godine predstavljaju ključni doprinos fenomenološkoj filozofiji. U *Kartezijanskim meditacijama*, Husserl se bavi temama koje se odnose na svijest, spoznaju i subjektivnost. Djelo je nazvano po Renéu Descartesu, filozofu koji je postavio osnovnu ideju skepse i samorefleksije u filozofiji.

³ Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975, 132.

⁴ Ibid, 142.

⁵ Ibid, 142.

drugog iskusiti “ne samo kao drugog, nego i kao onog koji se sam odnosi prema svojim ‘drugima’ i prema meni kao drugom na isti način kao i ja prema njemu kao drugom”.⁶ Time je jasno da ljudi postaju pojmljivi, kako navodi Husserl, ukoliko nalaze *druge kao druge* ne samo u zbilji nego i u mogućnosti i po vlastitoj volji. Otvoreno beskrajna priroda sama postaje tada takvom da obuhvata neograničeno mnoštvo ljudi (i općenitije, životinja) u beskonačnom prostoru, kao subjekte mogućeg uzajamnog zajedništva. Ta zajednica, kao i sve drugo svoje mogućnosti pak nalazi u transcendentnosti, kroz koju Husserl i tu koncepciju odnosa i imenuje *transcendentalnom intersubjektivnošću*.⁷ Sa ovakvim se Husserlovim poimanjem može dovesti u vezu njegova teza o svijetu života, koju on razmatra u djelu *Kriza evropskih znanosti*⁸, koja nije ništa drugo do zaboravljeni temelj smisla prirodne znanosti. Iz tog se temelja valja crpiti mogućnost, kako metafizičkog, tako i bilo kog drugog mišljenja, a gdje se pitanje o čovjeku artikulira upravo kroz pitanje krize prirodnih znanosti, jer kako je znanost afirmirana kao čovjekov životni smisao, njena kriza, u isti mah, značila je u Husserlovom vremenu (a i danas više nego ikad znači) i opću krizu čovjeka, njegovog smisla i mišljenja. Husserl u svojoj filozofiji subjektiviteta i intersubjektiviteta promišlja i cijelu novovjekovnu filozofiju, koju sam označava kao povijest stalnih pokušaja da se objektivizam održi i izgradi u novom liku, s jedne strane, te s druge strane, pokušaja transcendentalizma da savlada teškoće što ih sobom nosi ideja transcendentalne subjektivnosti i od nje zahtijevana metoda, pri tome se pozivajući na Descartesa kao osnivača novovjekovne znanosti.

Polazeći od Descartesa u kritičkom razmatranju novovjekovne filozofije, Husserl preko Leibniza, Lockea, Humea i naposljetku Kanta određuje za čvrsto polazište svoje transcendentalne fenomenologije i njoj pripadajućih koncepata. Stoga ne treba čuditi da se Husserlova koncepcija identiteta temelji na konceptima subjektivnosti i intersubjektivnosti, jer upravo su ovi filozofi

⁶ Ibid, 142.

⁷ Ibid, 142.

⁸ Husserlovo djelo *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija* (naslov originala: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*) istražuje krizu u europskoj znanosti i filozofiji koju je Husserl smatrao posljedicom znanstvenog i filozofskog razvoja u 19. i 20. stoljeću. Husserl se bavi problemima objektivizma, pozitivizma i relativizma te zagovara povratak temeljima filozofije putem fenomenološke metode kako bi se prevladala kriza i uspostavila čvrsta epistemološka osnova za znanost i filozofiju. Djelo je izvorno objavljeno 1936. godine, a za potrebe ovoga rada koristi se referenca prijevoda na hrvatski jezik, Globus, Zagreb, 1990.

bili zaslužni za utemeljenje ovakvih koncepcija, a Husserl ih je, pozivajući se na tradiciju, ponovno promislio i tim mišljenjem smjestio u domen filozofije sopstva, koju će baštiniti njegovi nasljednici.

Taj naziv nije slučajan, jer kako smo mogli da vidimo cjelovito promatranje svijeta, prema Husserlu, čisto je unutarnje promatranje subjektivnosti koja sama sebe očituje u izvanjskome, a kroz koju se očituje i izgrađuje i njen sopstveni identitet. Svijet, tako, ostaje autonoman u odnosu na subjektivnost i spram nje nastupa u punoj nezavisnosti svoje individualnosti. Pri tome i svaka subjektivna individualnost ostaje na nivou svoje istine, koja ne mora biti (i najčešće nije) istina druge individualnosti. S druge strane, Jean-Paul Sartre (1905-1980.) slavni egzistencijalistički filozof, razvio je kritiku fenomenologije i filozofije Edmunda Husserla, koja je imala značajan utjecaj na Sartrea u njegovim ranim godinama. Da bi se mogla shvatiti Sartreova kritika upućena Husserlu, neophodno je, prije svega, uputiti na onaj kontekst na koji se ta kritika odnosi, s jedne strane, te s druge dovesti u vezu ovu kritiku s koncepcijom identiteta. Svoju kritiku Husserlu, Sartre je izrazio u svojoj studiji *The Transcendence of Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*⁹, gdje izričito kritizira Husserlov idealizam prigovarajući pojmu *transcendentalnog ega*.

Smatra se da je Husserl svojom filozofijom nastojao pomiriti antitetička nastojanja pozitivizma i neokantovstva, te pokazati, slično Kantu, kako ni jedna opreka u spoznajnoj teoriji sama nije dovoljna za razumijevanje zbilje. Husserlova se teorija, tako orijentirana, postupno obrazovala kroz tri razvojna konteksta:

- a) deskriptivna fenomenologija,
- b) transcendentalna fenomenologija, te
- c) transcendentalna egologija.

Kroz ova tri, uvjetno kazano, konteksta Husserl proširuje svoja prvotno postavljena razmatranja, transformira ih i, kroz različita težišta, pokazuje cjelovita nastojanja vlastite filozofije. Ne treba, dakle, gubiti iz vida, da se ovdje ne radi o tri različite pozicije jednog filozofa, nego o tri različita aspekta, težišta i

⁹ Djelo *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, autora Jeana-Paula Sartrea, objavljeno 1937. godine, predstavlja ključno djelo u kojem Sartre razmatra prirodu svijesti i ljudskog ega. U ovom tekstu, Sartre se kritički odnosi prema tradicionalnom pojmu ega kao stabilne i nepromjenjive jezgre svijesti. Ovo djelo odražava osnovne principe egzistencijalizma, posebno naglašavajući individualnu slobodu, odgovornost i subjektivnost. Sartre ovdje razvija svoju teoriju svijesti koja će kasnije biti temelj njegove filozofije egzistencijalizma. Referenca korištena u ovom radu izdanje je iz 1991. godine, na engleskom jeziku.

načina orijentiranja u jednom filozofskom mišljenju. Sva tri aspekta implicitno upućuju na koncepciju identiteta, a treći aspekt je onaj na koji je zapravo upućena Sartreova kritika. Svaku spoznaju Husserl hoće da zasnuje na intuitivnom uvidu imanencije fenomena svijesti, kroz koje se fenomenološkom redukcijom, otkrivaju apodiktčki jasne bitnosti. Intuicija u Husserlovom značenju nema mjesto nekog vanlogičkog sadržaja, nego se radi o aktu intelektualnog spontaniteta, koji, ustvari, jeste izvorni i time istinosni spoznajni doživljaj predmetne zbilje. U ovom apodiktčkom uviđanju biti, istovremeno su sadržani svi izvori spoznavanja. Na ovoj ravni, Husserlova se filozofija može odrediti i kao svojevrsan radikalni intuicionizam.

Fenomenološko iskustvo, kao pravo iskustvo zbilje, zasniva se na fenomenološkoj i *eidetskoj redukciji*, preko kojih se dolazi do biti kao oblika. U tom smislu *eidetika* jeste krajnja instanca Husserlove fenomenologije, mjesto gdje se valoriziraju rezultati cjelokupnog fenomenološkog iskustva. Fenomenološka redukcija, kao osnovna fenomenološka metoda, nije postupak reduciranja svijeta, nego način ograničenja prirodnih i znanstvenih stavova i uvida prema određenoj predmetnosti, koja se kao inteligibilni sadržaj pojavnosti, otkriva intuitivno – deskriptivnim putem. S obzirom na to da misaoni doživljaj sadrži misaoni predmet, potrebno je provoditi dvostranu analizu svijesti, u kojoj se kroz analizu predmeta bit otkriva kao skrivenost pojavne datosti. Ovo je način na koji Husserl otkriva izvornost svijeta i svijesti, njihovo zajedničko ontološko porijeklo, sa kojeg se, kao bitno odredište, svijet razumijeva u njegovoj cjelini. U vezi sa ovakvom koncepcijom odnosa svijesti i svijeta se može razmatrati Sartreova kritika upućena Husserlu. Naime, poslije uvođenja fenomenološke metode kao *deskriptivne nauke*, Sartre se okreće svojoj kritici koja glasi da je transcendentalni ego nesaglasan sa onim što je vrijedno u fenomenološkoj redukciji:

“Poput Husserla, mi smo uvjereni da je naše fizičko i psiho – fizičko ja transcendentan objekt koji mora pridoći prije epohe. Ali, mi postavljamo sljedeće pitanje: nije li fizičko i psiho – fizičko ja dovoljno? Zar ga je potrebno odvajati transcendentalnim ja, strukturom apsolutne svijesti?”¹⁰

Sartre optužuje Husserla za postuliranje egzistencije transcendentalnog ega radi, kako tvrdi, njegovog kasnijeg okreta idealizmu. On primjećuje da Husserl

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, Hill and Wang, New York, 1991, 36.

brani svoje uvođenje transcendentalnog ega da bi sačuvao *jedinstvo svijesti*, a taj se pojam odnosi na to da se odredi koji kriteriji vode nekog da pripiše iskustva nečijem *jastvu*, a ne nekom drugom. Kako je moguće da moja svijest, naprimjer, pripada meni?

Intencionalnost (Sartre upotrebljava ovaj termin kao supstituciju za *svijest*) jeste usmjerenost na neki određeni objekt, i Sartre tvrdi da je jedinstvo svijesti ugrađeno u svako intencionalno stanje, premda se ono zbiva impersonalno i anonimno. Poenta ove tvrdnje nalazi se u tome da ubjedi one koji je slijede da jedinstvo svijesti ne zahtijeva postuliranje jastva ili transcendentalnog ega. Sartre, prema tome, smatra da je Husserl smeten pogrešnom tradicionalnom koncepcijom da mora postojati neka relacija “posjedovanja” svijesti. “Ego nije posjednik svijesti, to je objekt svijesti”.¹¹ Dakle, transcendentelni ego nema razlog svog postojanja sa obzirom na fenomenologiju. Jedinstvo koje Husserl pokušava da objasni kroz transcendentelni ego, već je prisutno na način spontanosti (pa čak i anonimnosti) prirode mentalne aktivnosti: “ego je spontana, transcendentna unifikacija naših stanja i naših postupaka. U ovom svojstvu, on nije hipoteza”.¹² Dakle, “svijest je jednostavno svijest o svom objektu – ma šta taj objekt bio svijest je svjesna same sebe ukoliko je to svijest o transcendentalom objektu”.¹³ Sartreov glavni argument glasi da, “ako je ego jednostavno drugi intencionalni objekt svijesti, on je predmet za isto stavljanje u zagrade kao bilo koji intencionalni objekt i ne treba da bude postuliran kao stvar *po sebi*”¹⁴, kao što to zahtijeva Husserl.

Sartreova kritika svodi se na tvrdnju da su Husserlov realizam i idealizam duboko nespojivi. Husserl se čini više pristalicom tradicionalne metafizike nego njenim kritičarem. Njegov obimni plan za filozofsku reformu, pogrešno shvaćen i naknadno odbačen zbog nedostatka radikalnosti, vjerovatno ne bi mogao preživjeti u obliku u kojem ga je Husserl zamislio zbog ovakvih kritika i primjedbi. Iako ono što Husserl osuđuje kao privlačno sljedbeništvo obnovljene metafizike donosi prokletstvo, ne samo da je zamijenilo njegovu viziju filozofije kao stroge nauke, već je to učinjeno pod njegovim sopstvenim imenom.

Usprkos tome, kako smo mogli da vidimo, Husserlova je filozofija otvorila mnoštvo pitanja, ostavivši svojim kritičarima neslućene mogućnosti, a jedno

¹¹ Ibid, 97.

¹² Ibid, 76.

¹³ Ibid, 40.

¹⁴ Ibid, 77.

od tih svakako je i pitanje koncepcije identiteta, koje, kako smo mogli iščitati u ovom, prvom dijelu ovog rada, Husserl nije nigdje implicitno spomenuo, ali ga je tematizirao kroz koncepcije subjektivnosti i intersubjektivnosti i tako zasnovao jedno novo područje, filozofiju sopstva, ostavivši tako za sobom pitanje koje će, kako ćemo vidjeti, tematizirati brojni filozofi nakon njega.

Tubitak i pitanje *tude svijesti* (Heidegger) i njegova etička dimenzija (Levinas)

Da bi se uopće moglo govoriti o Heideggerovoj koncepciji identiteta izraženoj u djelu *Bitak i vrijeme*¹⁵, nužno je prije svega imati na umu činjenicu da navedena koncepcija počiva na konceptu *tubitka* shvaćenog u smislu ontološke kategorije čovjeka koji se u vlastitoj egzistenciji odnosi, prije svega, prema svome vlastitom bitku, iz kojeg odnosa i proizilazi dano obilježje, ali i prema drugim bićima, shvaćenim na isti način.

Terminom *tubitak* (das Dasein) Heidegger označava jedno određeno biće. *Tubitak* je u *Bitku i vremenu* naziv za ono biće koje smo mi sami, a obično ga nazivamo *čovjekom* (*Der Mensch*). Međutim, ako je *Dasein* – *tubitak* samo drugi naziv za čovjeka, zašto se Heidegger ne zadovoljava uobičajenim svakodnevnim nazivom – *der Mensch* – čovjek? U njemačkoj filozofskoj tradiciji, od Leibniza i Wolffa, do Heideggerovog vremena, izraz *Dasein* se upotrebljava pretežno kao prijevod za latinski izraz *existentia* u smislu postojanja, te se mogao pripisati i svakom drugom biću, a ne samo čovjeku. Daleko prije nego što je Martin Heidegger formulisao svoju filozofsku koncepciju, primjetna je tendencija da se pojam Dasein koristi kao oznaka specifičnog načina postojanja ljudskog bića. Međutim, Heidegger je prvi koji je ovaj termin ne samo precizno definirao, već i dublje razradio, polazeći od osnovnog značenja njegovih sastavnih djelova: *Da* (tu) i *sein* (biti, postojati). Prema Heideggeru, *Dasein* nije tek nasumično izabrani naziv za čovjeka; naprotiv, on je naziv koji inherentno sadrži Heideggerovu interpretaciju ljudskog bića i njegov odgovor na pitanje o prirodi čovjeka.

¹⁵ Djelo *Bitak i vrijeme* (njem. *Sein und Zeit*), objavljeno je 1927. godine i jedno je od najutjecajnijih i najvažnijih djela u filozofiji 20. stoljeća. Ovo djelo duboko se bavi pitanjima ontologije i fenomenologije, te postavlja teorijske osnove ne samo za kritiku postojeće metafizike, već i za Heideggerov filozofski pravac poznat kao *egzistencijalna fenomenologija*. Temeljni smisao ovog djela leži u Heideggerovom nastojanju da istraži prirodu ljudske egzistencije, postojanja i vremena. Izdanje korišteno kao referenca u ovom radu je u prijevodu na hrvatski jezik iz 1988. godine.

Preimenovanje čovjeka u *Dasein* nije samo čin odvajanja od svakodnevnog jezika u korist stručne filozofske terminologije; to je, prije svega, prvi korak u interpretaciji čovjeka, čin koji usmjerava dalje filozofske razmatranja. Prema Heideggeru, *Dasein* se definira kao ljudski život. Ova suština svakodnevnosti našeg postojanja, koju svako od nas doživljava kroz osnovnu izjavu "Jesam", označava *Dasein* kao ono što smo svakodnevno mi sami, u sopstvenoj egzistenciji. *Tubitak* jeste biće koje se karakterizira kao *Biti-u-svijetu*. Ljudski život nije bilo kakav subjekt koji mora izvoditi nekakve vještine da bi došao u svijet. *Tubitak* kao *biti-u-svijetu* znači: biti u svijetu tako da taj bitak kazuje: ophoditi se sa svijetom; prebivati u njemu na način činjenja, djelovanja, zbrinjavanja ali i promatranja, propitivanja kao i poredbenog određivanja.

To *biti-u-svijetu* karakterizirano je kao brigovanje – voditi brigu. *Tubitak* kao *biti-u-svijetu* jeste time ujedno i *biti-skupa*, biti s drugima: s drugima tu imati isti svijet, jedan s drugim se sretati, biti skupa na način da se bude *jednim-za-drugoga*; Ali je taj *tubitak* istovremeno prisutan za druge, naime *tubitak* jeste biće koje se određuje kao *jesam*. Za *tubitak* je svakidašnjost toga *jesam* konstitutivna. *Tubitak* je dakle, isto onako primaran kao što je *bitak-u-svijetu* i *moj tubitak*. On je uvijek vlastiti kao *vlastit svakidašnji*. *Tubitak* kao biće ne treba dokazivati, čak ni pokazivati, smatra Heidegger. Primaran odnos prema *tubitku* nije promatranje, nego to *biti*. Biće što ga bitno konstituira *biti-u-svijetu* samo je uvijek svoje *Tu*. To biće nosi u svom najvlastitijem bitku karakter nezatvorenosti. Izraz *tu* kazuje njegovu bitnu dokučenost. Putem nje je to biće (*tubitak*) u isti mah s *tu-bitkom svijeta* za samo sebe *tu*.

Iz fenomena *tubitka u svijetu* derivira se njegova koncepcija identiteta, koju Heidegger razmatra kroz koncepciju bitka u svijetu kao su-bitka (*Mitsein*) u poglavlju navedenog djela.¹⁶ Na pitanje: Ko je *tubitak*, Heidegger odgovara da "tubitak jest biće koje sam uvijek ja sam, bitak je uvijek moj".¹⁷ To određenje pokazuje ontološko ustrojstvo čovjeka, ono ujedno sadržava ontički podatak, da je to biće uvijek neko Ja. Odgovor na pitanje o identitetu, proizlazi iz samog *Ja*, iz subjekta, odnosno ličnosti. Tako Heidegger pita: "Ko jest ono što se u mijenjanju raznih ponašanja i doživljaja održava kao *Identično* i pri tome se odnosi na tu raznovrsnost?"¹⁸ On ga ontološki razumije kao ono koje je stalno postojeće i temeljno, koje se prema svijetu ophodi kao subjekt. Ono kao *Isto* u mnoštvu

¹⁶ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988, 129-148.

¹⁷ Ibid, 130.

¹⁸ Ibid, 130.

svojih inakosti ima karakterčnosti. *Tubitak* se u svijetu, kako navodi Heidegger, susreće sa *Drugima*, pri čemu se taj odnos orijentira uvijek i samo na vlastiti *tubitak*. Taj odnos nije određen ontološki već ontički, pri čemu je svijet *tubitka* uvijek *zajednički svijet* u kome bitak u svijetu, shvaćen kao *u-bitak*, jest *su-bitak* sa *Drugima*. Taj odnos jeste odnos koji Heidegger imenuje kao *su-tubitak*.¹⁹

Ipak, sam Heidegger izričito navodi, da izraz *tubitak* jasno pokazuje da to biće prije svega jeste određeno odnosom spram svog vlastitog bitka, a da se tek naknadno odnosi spram *Drugog*. Ovu primarnost odnosa spram bitka on objašnjava kroz prizmu egzistencijalno-ontološke određenosti *tubitka*, gdje je ontološki momenat primaran, a gdje se *su-bitak* pojavljuje tek kao egzistencijal *tubitka*. Štaviše, *su-bitak Drugih*, jedino je dokučen za neki *tubitak*, pa tako i za one *su-bivstvjujuće*, jer, *tubitak* jest sam po sebi *su-bitak drugih*, a nikako obratno. Uzevši u obzir gore navedeno, da se naslutiti da koncepcijom *tubitka* Heidegger izbjegava upotrebu postojećeg filozofskog rječnika koji se sastoji od *subjekta*, *osoba*, *jastva* ili *svijesti*, pojmova koji pripadaju tradicionalnoj ontologiji, a sve s nakanom da bi skovao novi filozofski termin, koji određuje osobenost čovjeka, *subjekta* kao onoga koji se pita o smislu svoga bitka. Poenta ovoga jeste u tome, što prema Heideggeru, *tubitak* prethodi osobi ili jastvu. Na taj način Heidegger dolazi do teze da *tubitak* ne samo da omogućava pojavu u svijetu oruđa i objektčnosti, kao vrsta bića, već i egzistenciju sebe i drugih:

“Ova bića niti su objektivno prisutna, niti pri ruci, već su poput samo *tubitka* koji ih oslobađa – ona su također, i skupa, tu. Dakle, ako neko želi da izjednači sve uopće s unutarstvjetkim bićima morao bi reći “svijet” je također *tubitak*.”²⁰

Gornji Heideggerov citat je uvod u jedan od odjeljaka u kojima Heidegger naširoko i krajnje direktno raspravlja o tradicionalnom filozofskom problemu. Poslije navedenog citata, Heidegger se okreće *problemu tuđih svijesti*, kao što se to često činilo u filozofiji. Premda Heidegger nudi malo argumentirane odbrane gornjih distinkcija, osim što ih posmatra kao fenomenološki date i time filozofski neutralne, on ipak, u ovom kontekstu, pruža neke razloge da se prihvati njegov pristup tvrdeći da on rješava ili razjašnjava čuveni filozofski problem. Ono što Heidegger zaista tvrdi jeste da problem tuđih svijesti nestaje iz ozbiljne rasprave kad su jednom pogrešne koncepcije otkrivene u samom korijenu i na taj način napuštene.

¹⁹ Ibid, 134.

²⁰ Ibid, 118.

Tradicionalno glavni predmet rasprave o *tudim svijestima* tiče se razlike između nečijih vlastitih mentalnih iskustava i njegovog iskustva o ponašanju drugih. Ove razlike mogu biti svrstane na dva načina. Prvo, može se reći da neko ima privilegiran pristup samo vlastitim mentalnim stanjima ali ne i mentalnim stanjima drugih, koja su, za njega, samo analogna njegovim vlastitim. Drugo, dok je činjenica da druga osoba ima svijest posljedica slučajnosti da je taj entitet osoba, nužno je za nekog lično da su njegova iskustva realna. To je ona vrsta nužnosti, kao što je tvrdio Descartes, koja čini tvrdnje o vlastitom iskustvu nesumnjivim. Problem se ponekad također postavlja epistemološki: Može li neko znati sa izvjesnošću da drugi također imaju svijesti? Znatan dio suvremene analitičke filozofije, kao i Heideggerovo rano djelo, bili su posvećeni razjašnjavanju jezika u kom je ovaj problem postavljen, jezika za koji se ispostavilo da je "iznenađujuće kompliciran".²¹ Heideggerov jezik se također može upotrijebiti da se ponovo postavi problem ukoliko se ima na umu da je Heidegger formulirao novi vokabular za filozofiju upravo protiv pretpostavki koje leže u pozadini ovog klasičnog problema. Da li su susreti *tubitka* sa entitetima u svijetu razlučivi od njegovih susreta sa drugim *tubitkom*.

Ovako postavljen problem nije irelevantan za Heideggerov projekt. Heidegger, kao što je gore rečeno, počinje svoje djelo sa idejom da je *tubitkovo* susretanje svijeta jedinstveno i različito – ono nije, naprimjer, slično stoličinom dodirivanju zida. Ali, problem tuđih svijesti dovodi u pitanje takvu distinkciju pitajući se da li neko možda zna da je susretanje drugih osoba različito od susretanja drugih objekata ili, da li neko može znati da su relacije između osoba različite od relacija između objekata. Zašto ja vjerujem da drugi imaju unutarnji mentalni život sličan mom vlastitom? Kako je moguće da možemo govoriti *mi*?

Heidegger ponavlja da je tradicionalno rješenje ovog skeptičkog problema u tome šta možemo znati o drugima, analogija između odnosa *tubitka* prema drugima, to jest, *drugom tubitku* i *tubitkovog* refleksivnog razumijevanja sebe. Pošto Heidegger započinje projekt dubokoumnom tvrdnjom da se ontologija tiče *nas samih*, ovaj tradicionalni odgovor na problem o tuđim svijestima može izgledati kao put koji on treba da brani. Ali, Heidegger odbacuje ovo rješenje i namjerava da ga zamijeni dubljim odbacivanjem cjelokupnog *problema tuđih svijesti*.

Heidegger odbacuje tradicionalni odgovor da mi poznajemo nas i na taj način mi indirektno poznajemo druge na način na koji ne poznajemo stvari

²¹ Robert D' Amiko, *Savremena kontinentalna filozofija*, Dereta, Beograd, 2006, 112.

unutar prirodnog svijeta, i to ga odbacuje iz dva razloga. Prvo, Heideggerove preokupacije su u većoj mjeri ontološke nego epistemološke, a izgleda da mnogi komentatori Heideggera ne priznaju ovu razliku.

Ono o čemu Heidegger želi da postavi pitanje jeste bitak *tubitka*, a ne da li postoji pristup osobinama drugih entiteta, uključujući i svojstva samog *tubitka*. Drugo, odgovor teži da riješi dilemu pretpostavkom da *tubitak* već razumije sebe na takav način da je u stanju razlikovati sebe od drugih bića koja su mu slična ili ne. Ali ovaj odgovor pretpostavlja, tvrdi Heidegger, da *tubitak* razumije, čak i na ovaj način, svoju vrstu bića, bića koje onda određuje i koje je zajedničko ili nije sa drugima. Međutim, takav odgovor ostavlja kao pretpostavku i bez odgovora ono istraživanje koje je Heidegger započeo: Može li *tubitak* shvatiti značenje bitka?

Može li se iz ovoga zaključiti, dakle, da postoji realna skeptička sumnja koja se odnosi na *tude svijesti* (drugi *tubitak*)? Heidegger odgovara – ne. Odbacujući gornju strategiju rezoniranja po analogiji s nečijim vlastitim bićem, on je demonstrirao da problem, kako se tradicionalno razmatra, nije dobro formuliran. On je ispravno formuliran, smatra Heidegger, jedino kao ontološki problem: to je zapravo problem značenja bitka, pogrešno postavljen kao epistemološka nedoumica da li postoji pristup ontičkim osobinama različitih bića. Ontološka analiza, kako je Heidegger uspostavlja, počinje prije pojmova svijesti, jastva i osobe. Dakle, bez obzira da li ontički postoje ili ne, bića slična *tubitku*, ontološki *tubitak* je već *biće* – *sa drugima*. Upotrebljavajući ovaj koncept, Heidegger tvrdi da je ukinuo ili prevazišao jednu od vječnih filozofskih nedoumica. Započinjući s *tubitkom* koji je već u svijetu, on je izbrisao kao *pseudoproblem* – *problem tudih svijesti*:

“Fenomenološka tvrdnja da je *tubitak* suštinski biće – sa ima egzistencijalno – ontološko značenje. Ono nema namjeru da ontički utvrdi da nisam samo ja faktički prisutan, već da postoje također i drugi moje vrste. Ako tvrdnja da je biće – u svijetu *tubitka* suštinski konstituirano bićem – sa znači nešto ovako, biće – sa ne bi bilo egzistencijalni atribut koji pripada samom *tubitku* na temelju vrste njegovog bića, već nešto što se zbiva svaki put na osnovu egzistencije drugih.”²²

Heideggerov odgovor zvuči, u tom smislu, identično Husserlovom objašnjenju u *Kartezijanskim meditacijama*. Fenomenološka refleksija, tvrdi se

²² Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988, 121.

tamo, nužno zahtijeva da je iskustvo o svijetu iskustvo za druge, ne kao činjenica, već kao stvar pojmovne nužnosti s obzirom na svjedočeće iskustvo. Slično tome, Heidegger smatra da zbog ontoloških svrha, to jest apriorne orijentiranosti na bitak, skepticizam u odnosu na realnost *drugog tubitka* može biti ostavljen po strani. Prema ovom problemu Heidegger zadržava huserlijanski pristup. Nastavljajući se na Heideggerove misli, francuski mislilac Emanuel Levinas je pokušao tematizirati područje koje prethodi svakom iskustvu i koje isto tako konstituira znanje. To je formulirao kao iskustvo *Drugog*. Za religiju, prije svega za kršćanstvo, religijsko stoji iznad etičkog. Levinas, međutim, zastupa suprotno stajalište:

“Ja, naprotiv, vjerujem da je etičko ono duhovno i da ničeg nema što prevazilazi to etičko. Poslije svih kataklizmi, prije svega Drugog svetskog rata, jedino što još ostaje jeste ono dobro jednog čoveka prema drugom.”²³

Etička dimenzija nalazi se u središtu Levinasove misli, dimenzija koja je upisana u odnos licem – u – lice s drugim. Etičko se razvija u relaciji prema drugom čovjeku. Levinas vjeruje da se taj odnos očituje više nego igdje u političkoj zajednici, pa ističe “da se politika mora kontrolirati etikom: drugi me se tiče... ja sam talac svoga drugog, dakle, ja sam odgovoran i ne bi smio da brinem o tome da li je neko drugi odgovoran za mene”.²⁴ Ono ljudsko u višem, jačem smislu riječi jeste bez reciprociteta, ističe Levinas. Ta odgovornost za Drugog, temeljni je moment ljubavi. “Ono ljudsko je, kao prvo, dužnost.”²⁵, kako o tome u konačnici zaključuje i Heidegger.

Pa ipak, odakle proizlazi dužnost ka dobrom, pita se Levinas. – To je jedan princip. U *Ponovljenom zakoniku* 10, 19 stoji: “Vi treba da ljubite druge. U drugosti drugog leži početak svake ljubavi.”²⁶ To je zapovijest Božja. Iskustvo lica onog *drugog* za Levinasa je povezano sa iskustvom Boga, a i sa onim Beskonačnim. Za Levinasa se u zapovijesti “Ne ubij!” čuje izvorno priznavanje onog *Drugog* i početak onog smisaonog; smotrenost u pogledu smrti *Drugog* jeste započinjanje priznavanja *Drugog*. Dovodenje u pitanje sopstva jeste upravo prihvatanje apsolutno *Drugog*. Dovodenje u pitanje vlastitog *Ja* od strane *Drugog* čini me solidarnim sa Drugim na jedinstven način. Vlastito *Ja* je pred *Drugim*

²³ Emanuel Levinas, “Drugi me se tiče”, *Delo* 9/12, 1989, 96-97.

²⁴ Ibid, 98.

²⁵ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988, 98-99.

²⁶ Jure Kaštelan (ur.), *Biblija*, Stvarnost, Zagreb, 1968, 145.

beskonačno odgovorno. Levinas je relaciju koja spaja vlastito *Ja* sa *Drugim* nazvao *Idejom Beskonačnog*. Susret s *Drugim* je smjesta moja odgovornost za njega. Odgovornost za bližnjeg koja je milosrđe, ljubav bez požude. Riječ je o svojevrsnom preuzimanju sudbine *Drugog* na sebe. U izvjesnom smislu, svi *Drugi* su prisutni u licu drugog čovjeka. Ja sam u stvari odgovoran za *Drugog* čak i kad on vrši zločine, čak i kad drugi ljudi vrše zločine. U konačnici, svi ljudi su odgovorni jedni za druge. Levinas u kratkom spisu "Vrijeme i Drugo"²⁷ pokušava da shvati vrijeme, ne u odnosu na izolirani i usamljeni subjekt, nego u svjetlu onoga što naziva našim odnosom prema *Drugome*. Uz pomoć vremena *Drugi* se pojavljuje pred nama i postavlja izazov našoj izolaciji. Vrijeme je time nosilac nade. Ono nas otvara etičkom zahtjevu *Drugoga*. Time se temelji Levinasove filozofske perspektive nalaze u etici, kao centru filozofskih promišljanja, koja insistira na neizbježnoj odgovornosti prema drugima.

Koncepcija identiteta u Ricoeurovom djelu *Sopstvo kao Drugi*

Paul Ricoeur u svom djelu *Sopstvo kao Drugi*²⁸ cjelokupnu problematiku identiteta predstavlja kao problematiku ličnog identiteta, a koju je moguće artikulirati isključivo i samo kroz vremensku dimenziju ljudskog postojanja. Drugim riječima, Ricoeur problem ličnog identiteta predstavlja kao konfrontaciju dvaju osnovnih upotreba pojma identiteta:

1. Identičnosti kao *istosti* (lat. *Idem*; eng. *sameness*; njem. *Gleichheit*)
2. Identiteta kao *ipseiteta* (lat. *ipse*; eng. *selfhood*; njem. *Selbstheit*)²⁹

Pojam *identičnosti* Ricoeur predstavlja kao pojam relacije, te kao relaciju relacija, pri tome upućujući da one ipak ne predstavljaju dvije različite stvari, već uvijek i samo jednu istu. Drugim riječima, Ricoeur identičnost predstavlja kao *jedinost*, kojoj se suprotstavlja *pluralnost*. Takvo poimanje pojma identičnosti

²⁷ Filozofski tekst pod naslovom "Vrijeme i Drugo" (franc. "Le temps et l'autre") predstavlja ključni spis filozofije francuskog suvremenog filozofa Emmanuela Levinasa i istražuje fundamentalne teme kao što su odnos prema drugom čovjeku, etika i transcendencija. U ovom tekstu, Levinas ističe ideju da je naše prvo iskustvo drugog čovjeka iskustvo lica, a lice drugog nas neposredno poziva na odgovornost i etičku obavezu prema njemu. Levinas naglašava da su naše moralne dužnosti prema drugima primarne i prethode svim drugim filozofskim ili ontološkim razmatranjima.

²⁸ *Sopstvo kao Drugi* (franc. *Soi-même comme un autre*) je najznačajnije djelo francuskog filozofa Paula Ricœura, objavljeno 1990. godine. Ova knjiga je dio je njegovog filozofskog rada u oblasti hermeneutike, etike i filozofije identiteta. U njoj istražuje teme vezane za identitet, samoprepoznavanje i moral. Referenca navedenog djela u ovom radu je prijevod na bosanski jezik iz 2003. godine.

²⁹ Pol Riker, *Sopstvo kao drugi*, Obzor, Međugorje, 2003, 117.

odgovara njegovom poimanju kao ponovnog identifikovanja istog, to jest, prepoznavanjem iste stvari “dva, odnosno više puta.”³⁰

Kao drugu komponentu identičnosti Ricoeur navodi *kvalitativnu identičnost*, koja se može predstaviti i kao krajnja sličnost kojoj odgovara vršenje i nekih drugih radnji, ali bez veće promjene konačnog ishoda same radnje, odnosno, omogućava dolazak do istog cilja samo drugim putem. Ricoeur ukazuje na činjenicu da je ove dvije komponente identičnosti nemoguće svesti na jednu komponentu, ali da one ipak nisu niti u potpunosti strane jedna drugoj.

Drugim riječima, on navodi da one jedna drugoj sliče u onolikoj mjeri, ukoliko je vrijeme sadržano u slijedu okolnosti te iste stvari, jer upravo vrijeme i predstavlja najveću opasnost identičnosti po sebi, a koja se ne može odstraniti sve dok ne budemo u mogućnosti postaviti načelo postojanosti “u vremenu na osnovu sličnosti i neprekidnog kontinuiteta mijenjanja”.³¹ Shodno tome, Ricoeur smatra da bi se time cjelokupna problematika ličnog identiteta mogla čak svesti na potragu za onim što je *racionalno invarijantno*, dajući mu na taj način jako značenje postojanosti u vremenu. Što se tiče poimanja identiteta kao *ipseiteta*, ključno pitanje koje Ricoeur postavlja jeste:

“Da li ipseitet sopstva sadrži jednu formu postojanosti u vremenu, a koja ne bi bila svodiva tek na puku odredbu nekog supstrata, odnosno na prostu formu postojanosti u vremenu, predstavljajući je tek kao prostu šemu kategorije supstancije?”³²

Immanuel Kant, čuveni njemački filozof iz 18. stoljeća, supstanciju, kao prvu kategoriju relacije predstavlja kao šemu koja u njoj iskazuje vremensku konstituciju, potvrđujući ovu svoju tvrdnju sljedećim riječima:

“Šema supstancije jeste perzistencija onoga što je realno u vremenu, to jest, njegova predstava kao jednoga supstrata empiričke vremenske odredbe uopće, koji ostaje, dok se sve ostalo mijenja. Jer, vrijeme ne prolazi, već prolazi egzistencija onoga što se u vremenu mijenja. Vremenu, koje se samo ne mijenja i ostaje, odgovara u pojavi ono što se ne mijenja u egzistenciji, to jest supstancija, pa se tako sukcesija i jednovremenost pojava na njoj mogu jedino i samo odrediti po vremenu.”³³

³⁰ Ibid, 118.

³¹ Ibid, 119.

³² Ibid, 119-120.

³³ Imanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd, 2003, 129.

Na temelju ove Kantove percepcije supstancije Paul Ricoeur formu postojanosti u vremenu koja se povezuje sa pitanjem *ko?*, kao nesvodivim na svako pitanje *šta?*, derivira formu postojanosti u vremenu kao odgovor na pitanje: *Ko sam ja?*³⁴ Naime, govoreći o nama samima mi se usredotočavamo na dva modela postojanosti u vremenu. Oni se odnose na karakter i održanu riječ. Karakter predstavlja skup distinktivnih obilježja koja individuumu omogućavaju da se ponovo identifikuje kao individuum, to jest, da se ponovo poistovijeti sa sobom. Karakter kroz deskriptivne crte skuplja numerički i kvalitativni identitet, neprekinuti kontinuitet postojanosti u vremenu, što je ujedno i jedini način njegove identifikacije sa istosti jedne ličnosti. Drugim riječima, karakter označava skup trajnih dispozicija po kojima se prepoznaje neka osoba. Odnosno, tek u tom svojstvu karakter uopće može predstavljati tačku spajanja dvaju problematika, *ipse* i *idem*, prikazujući ih kao neodvojive cjeline koje se ni po čemu ne razlikuju jedna od druge.

Shodno tome, karakter predstavlja distingtivni znak prema kojem se prepoznaje neka osoba i omogućava joj ponovno poistovjećenje, identifikaciju sa samom sobom. Jer, identitet neke osobe, zajednice, ovisi o identifikaciji date individue s vrijednostima, normama, idealima, modelima, junacima u kojima osoba, individua ili pak zajednica prepoznaju sebe, svoje sopstvo.³⁵ Suštinski, identitet karaktera u izvjesnoj mjeri predstavlja pripajanje onog *šta?*, onom *ko?*, odnosno karakter treba zamisliti kao *šta?*, onog *ko?*. U tom slučaju karakter se više ne može zamišljati kao ono *šta?*, koje je spoljašnje onom *ko?*, jer njime dolazi do prikrivanja onoga *ko?*, onim *šta?* Drugim riječima, pitanje *ko sam ja?*, potisnulo je pitanje *šta sam ja?*³⁶

Međutim, treba naglasiti i to da karakter za Ricoeura ne predstavlja jedini model postojanosti. Štaviše, Ricoeur kao drugi relevantan model postojanosti u vremenu predstavlja model održane riječi, tačnije, model vjernosti datoј riječi. Model održanja date riječi, prema Paulu Ricoeuru, predstavlja model koji je suprotstavljen identitetu karaktera. Jer, održana riječ odražava *samo-određenje*, koje se ne može, poput karaktera, poistovjetiti, kako sa *šta?*, tako i sa *ko?*, već se prevashodno odnosi na određenje dimenzije onog *ko?*. Drugim riječima, jedna je stvar čvrstina i ustrajnost karaktera, a posve druga istrajnost vjernosti datoј

³⁴ Pol Riker, *Sopstvo kao drugi*, Obzor, Međugorje, 2003, 120.

³⁵ Ibid, 122.

³⁶ Ibid, 123.

riječi. Odnosno, jedna je riječ kontinuiranost karaktera, a druga stabilnost i stalnost u prijateljstvu.³⁷

Za razliku od karaktera, održanje obećane riječi nosi sa sobom i dovoljno jako etičko opravdanje, jer se obavezuje na odbranu institucije govora, to jest, predstavlja odgovor na povjerenje koje neko drugi ulaže u moju vjernost njemu/njoj. Tačnije, prema Ricoeurovom mišljenju posredovanje između *istrajnosti karaktera* i *samo-stalnosti sopstva* u obećanju potrebno je tražiti u poretku vremenitosti, a to posredničko mjesto između karaktera i obećane riječi zastupljeno je u pojmu narativnog identiteta. Ricoeur, prema tome, smatra da prava priroda narativnog identiteta dolazi do izražaja kroz dijalektiku *istosti* i *ipseiteta*, a koja se ujedno smatra i najznačajnijim doprinosom narativne teorije u konstituciji sopstva.³⁸ Autor ističe da se suštinska razlika između narativnog i svakog drugog modela ličnog identiteta nalazi u samom statusu događaja. Jer, dok u modelu kauzalnog tipa identiteta događaj i okolnost ostaju nerazdvojivi, u narativnom modelu identiteta događaj se ogleda u njegovom odnosu prema samom izvršenju date konfiguracije, odnosno, sudjeluje u nestabilnoj strukturi neusklađene usklađenosti koja čini samu fabulu.

Prema Ricoeurovom mišljenju suština narativnog shvatanja ličnog identiteta se ogleda u prelasku s djelovanja u prisustvo lika po sebi. Jer, lik je taj koji djeluje u nekoj priči, fabuli. Tačnije, lik je taj koji datoj priči uopće daje smisao.³⁹ Shodno toj činjenici, kategorija lika po sebi se ne može smatrati ništa manje narativnom kategorijom, pa tako i uloga lika u priči u jednakoj mjeri pripada narativnom umu kao i sama kompozicija fabule. Odnosno, sam lik jeste taj koji čini predmet kompozicije neke priče, fabule. Međutim, treba istaći i to da je narativnu metodu identiteta prosto nemoguće zamisliti bez udjela etičkih implikacija u njoj, odnosno, ukazuje na to da je temelj svake fabule, priče, upravo sam narator.

Slijedeći autora, studije koje otvaraju pitanje identiteta po sebi, pružaju mogućnost da se identitet-ipseitet predstavi kao jedan spektar značenja, počevši od krajnjeg pola u kojem on pokriva identitet istog, pa sve do drugog krajnjeg pola u kojem se od njega u potpunosti razlikuje. Prvi pol, predstavljen u vidu fenomena karaktera koji osobi omogućava da se identifikuje i ponovo prepozna, pa sve do drugog pola predstavljenog u vidu *samo-stalnosti*, a koji se u svojoj biti

³⁷ Ibid, 124.

³⁸ Ibid, 139.

³⁹ Ibid, 142.

smatra posve etičkim pojmom.⁴⁰ *Samo-stalnost*, tačnije, održavanje sopstva za jednu ličnost daje drugoj osobi mogućnost da može računati na tu osobu. A da bi neko drugi mogao računati na mene znači da sam i ja u jednakoj mjeri spremna/spreman preuzeti odgovornost za sva svoja djela.

Pojam odgovornosti po sebi, prema riječima Paula Ricoeura, objedinjuje dva ključna značenja: *računati na*, odnosno *biti odgovoran za*. Oba ova značenja pojma odgovornosti su svodiva na jedno pitanje: *Gdje si ti?*, pitanje koje postavlja onaj drugi, koji me traži, od mene nešto potražuje. Upravo tako postavljeno pitanje poteže za sobom odgovor: *Evo me, vidi me!*, odgovor koji ukazuje na apsolutnu samo-stalnost sopstva.⁴¹ Na ovaj način dolazimo do zaključka da narativni identitet spaja dva kraja lanca u jednu jedinstvenu cjelinu, a koje su: stalnost karaktera u vremenu, kao i postojanost samo-stalnosti sopstva. Suštinski, pitanje *ko sam ja?*, se u izvjesnom smislu može podvesti pod izjavu *ovdje ja stojim!*, a iz čega dalje proizlazi pitanje: “Ko sam ja, ja koji sam tako nepostojan da bi ti, ipak, na mene mogao računati?”.⁴² Time raskorak između pitanja kojem se sunovraćuje narativna imaginacija, te odgovora subjekta pozvanog na odgovornost, postaje tajna pukotina između ova dva aktera, to jest, skromnosti *samo-stalnosti sopstva*, kao i stoičke gordosti krutog samoistrajavanja. Dakle, karakterizacija *ipseiteta* putem odnosa posjedovanja (prisvajanja) između osobe i njenih misli, djelovanja i strasti, ne može se smatrati apsolutno slobodnom od svakojakog vida, oblika dvoznačnosti i na etičkom planu.

Kritika liberalne koncepcije identiteta (Taylor) i narativna koncepcija sopstva (McIntyre)

O koncepciji identiteta u filozofiji Charlesa Taylora, jednog od najznačajnijih, ako ne i najznačajnijeg kanadskog filozofa suvremenog doba, može se govoriti jedino kroz njegov odnos spram filozofija liberalnih mislilaca koji su utemeljili tzv. *narativnu koncepciju* sopstva, a koju pored Taylora zastupa i Alasdair McIntyre.

U svojim kritikama teza kantijanskih liberala o prednosti ispravnog nad dobrim, komunitaristi su, na čelu sa Charlesom Taylorom i Alasdaircom McIntyreom zastupali mišljenje da se političke institucije ne mogu opravdati

⁴⁰ Ibid, 163.

⁴¹ Ibid, 163.

⁴² Ibid, 165.

bez pozivanja na zajedničke svrhe i ciljeve, čime su zapravo suštinski obnovili aristotelijansko učenje o vrlini i odnosu čovjeka kao individue spram društva. Ova dva mislioca u svojim filozofijama su kritizirali i sliku sopstva za koju tvrde da čini osnovu navedene teze. Kako moderni identitet obuhvata istraživanje različitih sastavnica našeg modernog shvatanja suštine ljudskog subjekta, osobe ili sopstva. Taylor u svom djelu *Izvori sopstva*⁴³ razmatra sopstvo i dobro, odnosno sopstvo i moral kao nerazmrsivo povezane teme. Shvatanje sopstva koje ga povezuje s našom potrebom za identitetom je po njemu u tome da mi ne možemo da funkcionišemo bez neke orijentacije prema dobru. Pojam etičkog za Taylora predstavlja osnov za razumijevanje dostojanstva, koje podrazumijeva povezanost između slobodnog i okupiranog sopstva, podvodeći ih u jednu zajedničku, veću cjelinu, a koja se, prema mišljenju Taylora, smatra vrlo bitnom osnovom ustrojstva sopstva u suvremeno doba.

Taylor smatra da će razumijevanju ovog pitanja najviše doprinijeti razumijevanje samog pitanja identiteta, tačnije pitanja: *ko sam ja?*, pitanje na koje nije moguće odgovoriti tek pridržavajući se genealogije samog pitanja. Jer, da bih znao/la *ko sam ja*, povlači za sobom imati odgovor na pitanje *gdje se nalazim?*. Drugim riječima, Taylor identitet definira kao okvir koji nam omogućava da spoznamo *šta je dobro, vrijedno, šta treba biti učinjeno, šta namjeravam*, kao sve one vrijednosti koje nas čine sposobnim da postojimo, a dijeli se na: moralni, to jest etički i duhovni identitet.⁴⁴ Da bismo uopće mogli znati *ko smo mi zaista*, suštinski znači biti moralno orijentiran. Moralna orijentacija, prema riječima Taylora, uvijek daje prednost pitanju, naspram dobra, odnosno zla, to jest, ispravnog, odnosno pogrešnog. Ova vrsta orijentiranosti bića je duboko prisutna u samoj psihi ljudskog bića, a spram toga dezorijetiranost moralnog aspekta ličnosti nužno vodi proširenju takvog stanja i na fizičko stanje bića. Sama usmjerenost na pitanje *ko smo mi* ukazuje na činjenicu da nismo uvijek bili takvi, već da smo takvima postali tek s vremenom. Drugim riječima, Taylor ukazuje na činjenicu da se moderni pristup moralnog identiteta ne može i ne

⁴³ U djelu *Izvori sopstva* (eng. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*), Taylor istražuje kako se koncepti sopstva i identiteta razvijaju tokom istorije i kako su oblikovali našu savremenu percepciju samih sebe. On analizira različite kulturne, religijske i filozofske tradicije, istražujući kako su ove tradicije utjecale na oblikovanje naših shvatanja sopstva i autentičnosti. Navedeno djelo je objavljeno 1989. godine i smatra se jednim od najuticajnijih radova Charlesa Taylora. Referenca u ovom tekstu jeste originalno izdanje navedenog djela iz 1989. godine.

⁴⁴ Charles Taylor, *Sources of the Self-Making Modern Identity*, Harvard University Press, Harvard, 1989, 27.

smije svesti tek na puki pojam.⁴⁵ Štoviše, ovakav je pristup u uskoj je vezi sa individualnim suodnosom s drugim individuama u socijalnoj sferi. Na taj se način dolazi do tzv. *narativne koncepcije sopstva*, čijim se utemeljiteljem smatra Alasdair McIntyre koji u suprotnosti sa *slobodnim i nezavisnim sopstvom* gradi navedenu koncepciju.

McIntyre naglašava da, suprotno modernom konceptu individualnog identiteta, tradicionalno shvatanje sopstva je bilo ukorijenjeno u društvenom kontekstu i posjedovalo je smjernice za djelovanje i prosuđivanje. U mnogim premodernim tradicionalnim društvima “individua je sebe prepoznavala po njenoj pripadnosti mnoštvu društvenih grupa”.⁴⁶ McIntyre predlaže koncepciju sopstva kojeg djelomično konstituira životna povijest sa izvjesnom svrhom. Kako sam McIntyre ističe: “Moj identitet nije neovisan od mojih obaveza i ciljeva, već ga (oni) djelomično konstituiraju.”⁴⁷

Sopstvo se od početka nalazi u povijesti koja mu određuje mjesto u odnosu na druga sopstva i upliće njegovo dobro u dobro zajednice. McIntyre smatra, da ono što je dobro za zajednicu, mora biti dobro i za onog ko nosi ove određene uloge i time doprinosi zajednici, naime čovjeku. Pri tome je upotreba termina čovjek kao funkcionalnog pojma, razumljenog kao onoga koji ima bitnu prirodu i bitnu svrhu starija i od samog Aristotela, čiju filozofiju McIntyre svojom tezom rekonstruira. U analizi morala unutar aristotelijanske tradicije prema McIntyreu postoje tri elementa:

1. koncepcija čovjeka kakav je on slučajno, tj. sirova ljudska priroda;
2. koncepcija čovjeka kakav bi on mogao biti ako ostvaruje svoju bitnu prirodu, tj. ljudska priroda kakva bi mogla biti ako ostvari svoj *telos*;
3. propisi racionalne etike koji nas poučavaju šta su naše prave svrhe i kako da ih dosegne.⁴⁸

Aristotelova shema je kompliciranija, ali nije bitno primijenjena unutar teističkih vjerovanja. Propisi etike se sada više ne razumiju kao teleološke upute, već kao izraz načela koja proizlaze iz Božijih zapovjedi. Ipak, za teističko razumijevanje bitna je tročlana shema.

⁴⁵ Ibid, 28.

⁴⁶ Alasdair McIntyre, University Notre Dame Press, Notre Dame, 1984, 33-34.

⁴⁷ Ibid, 36.

⁴⁸ Ibid, 42.

Sekularno odbijanje katoličke i protestantske teologije, kao i filozofsko odbijanje aristotelijanizma, iz modernog promišljanja su izbacili pojam ljudske prirode kakva bi mogla biti ako ostvari svoj *telos*. Gubitak ideje da je *čovjek* funkcionalna imenica posljedica je povijesnog događanja koje se može označiti stvaranjem individue. To znači da se odbacila predodžba da biti čovjek znači ispuniti skup uloga od kojih svaka ima svoju vlastitu svrhu i smisao. *Čovjek* prestaje biti funkcionalni pojam onda kada se o čovjeku misli kao o individui koja je prvotnija i odvojena od svojih uloga. Prema McIntyreu, odbijanje stanovišta da čovjek ima svrhu, i da se to što je on ostvaruje u zajednici, najbolje dolazi do izražaja u filozofiji Friedricha W. Nietzschea, gdje se pokazuje da je izraz moje volje sve ono što je ostalo. Krajnji izbor u moralu MacIntyre vidi u izboru između Aristotela i Nietzschea. Emotivizam i egzistencijalizam, međutim, jesu dokaz da je napravljen pogrešan izbor. Obje ove etičke teorije svode moralni sud na lične sklonosti.

Pod pretpostavkom emotivističke ili egzistencijalističke moralnosti, pred nama stoje dvije vrste društvenog života:

1. onaj u kojemu slobodni izbori individua imaju najviše mjesto;
2. onaj u kojemu to mjesto pripada birokraciji koja ograničava individualne izbore.⁴⁹

Obje su vrste društvenog života bezvrijedne alternative prema ispunjenju vrlovite individue unutar vrlovite zajednice. McIntyreova narativna koncepcija sopstva, sopstva kojeg djelomično konstituira životna povijest sa izvjesnim *telosom*, svrhom, predstavlja svojevrstu rekonstrukciju Aristotelovog etičkog učenja. Njegova središnja teza se sastoji u tome da se aristotelijanska tradicija može nanovo reformulirati na način koji će našim moralnim i društvenim stavovima i privrženostima vratiti razumljivost i racionalnost. Naime, on ukazuje da različita moderna shvatanja ljudskog djelovanja i identiteta podrivaju razumljivost. Niti se ljudska djelatnost sastoji iz bazičnih radnji koje bi bile razumljive neovisno jedna od druge, niti djelatnike/ce čine skupovi uloga od kojih svaka ima različite svrhe i standarde. Da bi djelovanje bilo razumljivo, potrebna je pozadina praksi. A one same imaju povijest bez koje bi bile nerazumljive, različite intencije djelatnika. Da bi ponašanje bilo razumljivo, moramo znati dugoročnije intencije, te kako se kratkoročne intencije odnose prema dugoročnijim. Stoga je potreban narativni pojam sopstva: "Pojam sopstva

⁴⁹ Ibid, 203.

čije jedinstvo počiva na jedinstvu naracije koja povezuje rođenje za život i smrt poput naracije koja ima početak, sredinu i kraj”.⁵⁰ Kao djelatnici, težimo da na razumljiv način nastavimo naše naracije; težimo nastavljanjima koja će dati jedinstvo svim našim pojedinačnim životima i tradicijama.

Važno je naglasiti da, u McIntyreovoj rekonstrukciji aristotelijanske tradicije, dobro čovjeka ne pretpostavlja utvrđeni društveni i politički kontekst, te stoga ne možemo ni odblokirati već utvrđen pojam čovjekovog dobra, premda možemo težiti da se krećemo ka takvoj koncepciji. Ipak, njegova koncepcija je naširoko kritkovana s obzirom na njena potencijalno konzervativna obilježja. Kao što liberali nastoje istaći vrijednost zajednice, tako komunitaristi nastoje istaći liberalna prava. I liberali, i komunitaristi se danas, dakle, slažu u pojmovima *liberalne, demokratske i pluralne* zajednice. Za liberale, u prilog zajednice govori to što je prakticiranje liberalnih prava na slobodu zajamčeno samo onda, ako su se principi pravednog, demokratskog društva u formi kulturnih stavova nataložili u životnoj praksi građana. Za komunitariste, u prilog liberalne zajednice govori to što je prakticiranje liberalnih prava na slobode zajamčeno samo onda ako subjekti mogu imati znanje o sebi kao vezani u zajednici čiji je konstitutivni elemenat uzajamno podupiranje drugog. Komunitaristička kritika ima svoj značaj u tome što je liberalne mislioce suočila s pitanjem rekonstrukcije zajednice u uvjetima moderne. Ona je ukazala na nedostatnosti radikalnog individualizma i atomizma, te potakla da se preispita odnos proceduralnog liberalizma i kolektivnih svrha, individue i kolektivnih identiteta.

⁵⁰ Ibid, 205.

Zaključak

Koncepti identiteta, koje smo analizirali u ovom radu, s njihovim korijenima u Kantovim filozofskim nastojanjima da se odgovori na temeljno pitanje "Šta je čovjek?", nastavili su se razvijati kroz različite filozofske škole i mislioce modernog vremena. S posebnim naglaskom na suvremene filozofske perspektive, proučili smo koncepcije identiteta Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Jean-Paula Sartrea, Emanuela Levinasa, Paula Ricoeura, Charlesa Taylora i Alasdaira McIntyrea. Kroz razmatranje Husserlove fenomenologije, istaknuli smo važnost introspekcije i intersubjektivnosti u razumijevanju identiteta te razmotrili kako Husserlova koncepcija subjektivnosti nije ostala neosporena, naročito u kritikama Jean-Paula Sartrea. Sartre, kao istaknuti egzistencijalistički filozof, postavio je izazovno pitanje o prirodi subjektivnosti i slobode u kontekstu identiteta. Heideggerova ontološka perspektiva identiteta prepoznaje bitak kao su-bitak s Drugima, naglašavajući zajednički svijet kao ključnu komponentu identiteta. Levinas, inspiriran Heideggerom, istražuje iskustvo Drugog kao temelj za razumijevanje identiteta i moralnih aspekata. S druge strane, Paul Ricoeur je svojim konceptom vremenske dimenzije dublje razmatrao lični identitet, ističući vrijeme kao ključni čimbenik u razumijevanju tko smo kao individue. Charles Taylor i Alasdair McIntyre potenciraju moralnu orijentaciju kao ključ za istinsko razumijevanje identiteta, povezujući moralne aspekte s individualnim i društvenim identitetima. Ovakva analiza filozofskih perspektiva identiteta ukazuje na bogatstvo i kompleksnost tog filozofskog pitanja. Iako se različiti filozofi različito odnose prema konceptu identiteta, svi oni doprinose dubljoj refleksiji o tome tko smo kao individue i kako se definiramo u svijetu. Ovaj rad služi kao temelj za daljnje istraživanje i dijalog o identitetu u suvremenom društvu, pružajući dublje razumijevanje ljudske egzistencije i njenih filozofskih izazova. Identitet ostaje ključna tema, ne samo u suvremenoj filozofiji, već i u suvremenoj sociologiji, socijalnoj antropologiji, te u konačnici, političkoj znanosti, kao izazov za daljnje promišljanje i istraživanje.

IZVORI I LITERATURA

Knjige

- Robert D'Amiko, *Savremena kontinentalna filozofija*, Dereta, Beograd, 2006.
- Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*. Naprijed, Zagreb, 1988.
- Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975.
- Edmund Husserl, (1990): *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb, 1990.
- Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003.
- Jure Kaštelan (ur.) *Biblija*, Stvarnost, Zagreb, 1968.
- Alasdair McIntyre, *After Virtue*, University Notre Dame Press, Notre Dame, 1984.
- Pol Riker, *Sopstvo kao Drugi*, Obzor, Međugorje, 2003.
- Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, Hill and Wang, New York 1991.
- Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Harvard, 1989.

Članci u zbornicima i časopisima

- Emanuel Levinas, E. (članak): "Drugi me se tiče." Delo 9/12.

CONCEPTIONS OF IDENTITY IN THE PHILOSOPHY OF THE SELF

Summary

This paper analyzes the key philosophical concepts of identity within the philosophy of the self, focusing on thinkers such as Husserl, Heidegger, Sartre, Levinas, Ricoeur, Taylor, and MacIntyre. Through a multidisciplinary approach, it explores the introspective, intersubjective, temporal, and ethical dimensions of identity, as well as its relationship with the Otherness. Special attention is given to Husserl's phenomenological analysis of identity and his concept of intersubjectivity, which is further examined through Heidegger's ontological perspective of Being-there (Dasein) and Sartre's existentialist critique of the transcendental ego. Furthermore, the study investigates Levinas's understanding of the ethics of Otherness, Ricoeur's theory of narrative identity, and the communitarian critique of the liberal understanding of identity in the works of Taylor and MacIntyre. The conclusion emphasizes that identity is a complex and dynamic category shaped by philosophical, social, and ethical contexts. Analyzing these concepts provides a deeper understanding of identity in contemporary society, encouraging further philosophical and interdisciplinary discussions. The paper highlights the need for continuous reflection on identity in the context of globalization, technology, and contemporary social challenges.

Keywords: identity, self, Otherness, society, contemporary philosophy.

