

Rade Kalanj

IDENTITET I POLITIKA IDENTITETA (POLITIČKI IDENTITET)

Uvod

Problem identiteta, ma što o njemu mislili i bez obzira na to smatramo li ga središnjim ili perifernim pitanjem spoznajnog interesa i praktičnog djelovanja, zadaje dosta muke znanstvenoteorijskoj i praktičnopolitičkoj umnosti. Njegova je empirijska i diskurzivna pojavnost postala toliko intenzivna i raznovrsna, a shvaćanja toliko višeznačna, da se čak govori o nekoj vrsti gotovo nesavladive nepreglednosti. To je imao na umu i R. Brubaker kada je, na krajnje zaoštren kritički način, konstatirao da je riječ »identitet« izazvala »kapitulaciju« društvenih i humanističkih znanosti te da to ima svoju intelektualnu i političku »cijenu«. Izraz »identitet«, drži Brubaker, »tendencijski je takav da znači previše (kad ga se poima u jakom smislu), premalo (kad ga se poima u slabom smislu), ili pak ništa posebno (zbog njegove unutarne višeznačnosti)... Ma koliko bio sugestivan i neophodan u stanovitim praktičnim kontekstima, izraz identitet odviše je višeznačan, odviše razapet između svog tvrdog i svog krhkog značenja, između svojih esencijalističkih i svojih konstrukcionističkih nijansi a da bi mogao udovoljiti zahtjevima društvene analize« (Brubaker, 2001:66). Umjesto tog, višeznačnošću opterećenog izraza, Brubaker čak predlaže tri pojmovne inačice koje su, po njegovu mišljenju, analitički operacionalnije, a to su zajedničnost, grupnost i povezanost. Taj kritički uvid, koliko god reduktivan i eskapistički, upozorava da je bavljenje identitetskom tematikom sklizak teren i da ta »skliskost«

uvjetuje vrlo divergentna epistemološka stajališta. I doista, imaju li se u vidu ne samo reprezentativna teorijska i istraživačko-empirijska razmatranja, nego i iskazi takozvanog običnog mnijenja, nije teško zaključiti da u današnjim raspravama o pojmu identiteta prevladavaju barem tri opća i načelno različita stajališta.

1. Identitet kao pojmovni konstrukt

Identitet je prazna riječ ili pojmovni konstrukt u čiji se sadržaj mogu trpati najrazličitija konkretna određenja, ovisno o tome što se njime želi postići, dokazati ili legitimirati, bilo na individualnoj ili na kolektivnoj razini. Zbog svoje formalne ispraznosti i sadržajne arbitrarnosti on je više štetan nego koristan, jer pojedince i društvene grupe različitih nagnuća i veličina potiče na nepotrebno preispitivanje onoga što im je iskustveno već znano te ih na taj način, ideološki i simbolički, nagoni da artificijelnim argumentima, a ponekad i argumentima nasilja, inzistiraju na svojoj nepomirljivoj razlici spram drugih (Sen, 2007). Identitet je, dakle, izrazito diferencijalistički i utoliko antagonizirajući koncept koji, naslanjajući se na tezu o emancipaciji sebstva, razorno i ekscesivno djeluje na uspostavljanje društvene ravnoteže i modernizacijsko osiguravanje ili, barem, proklamiranje socijalnih, ekonomskih, političkih i kulturnih prava. Identitet je zapravo manipulativni koncept za kojim svatko može posegnuti kad mu uzmanjkaju krajnji (>dubinski<) argumenti za očitovanje, dokazivanje i obranu vlastitih interesa ili vlastitog interesnog imaginarija. Tezom o presudnoj važnosti identiteta mogu se, s vremena na vrijeme, pokrivati svi socijalni i kulturni akteri i oblici djelovanja kojima je stalo samo do toga da ih se čuje i bez obzira na to što zagovaraju. Identitet je, u neku ruku, prikladno diskurzivno pribježište za nove kanonizirajuće rekonstrukcije ili revizije povijesti, za rastakanje društvene sadašnjosti i za oblikovanje društvene budućnosti koja počiva na pretpostavkama najrazličitijih, teško uskladivih identitetskih strategija i fragmentacija. Jednom riječju, identitetske strategije i fragmentacije narušavaju više li manje ustaljenu strukturu ili sliku nekog društva. One su, ako

se pokoravamo njihovoj logici, na izvjestan način kraj društva kao totaliteta (Bauman, 1996; Touraine, 2007).

2. Identitet kao forma individualne i društvene egzistencije

Identitet je bitna, trajna i određujuća forma individualne i društvene egzistencije, bez koje ni pojedinci ni društvene grupe, manjeg ili većeg opsega, ne bi imale svoj egzistencijalni smisao. Upravo je prepoznatljiv i razlikovni identitet ono što daje smisao njihovu postojanju. Pojmom identiteta izriče se osnovni ljudski smisao, a sva ostala varijabilna određenja nisu drugo do njegove akcidencije. On nije puka naracija ili fluidni imaginarij, nego realno postojeći sklop ekonomskih, političkih, socijalnih i kulturnih dimenzija koje su u funkciji njegove opstojnosti i dokazivanja. Te bi dimenzije, same po sebi, značile vrlo malo ili ništa kad njihova realizacija ne bi bila na crti identitetski zadanog iskona ili sudbine. To je, dakle, sudbinski prirodno-povijesni i esencijalistički mišljeni koncept. Pojedincima osigurava spoznajni i djelatni okvir za afirmaciju individualnosti, a kolektivitetima mobilizacijsku osnovu za unutarstemska ili antistemska djelovanje usmjereno na oblikovanje vlastitoga kolektivnog subjektiviteta i stjecanje njemu pripadajućih prava. Identitet je, bez obzira na promjene životno-povijesnih okolnosti, uvijek ono što »ja« ili »mi« mislimo o sebi ili o drugima i što drugi misle o nama i utoliko je on temeljna, dapače, primordijalna kategorija ljudskog iskustva, toliko primordijalna da je ne bi bilo pretjerano okarakterizirati kao identitetsku ontologiju. Ona ima svoju snagu neovisno o našoj volji ili osporavanju i stoga nije slučajno da je neki autori tematiziraju kao »moć identiteta« (Castells, 2002). Ta je moć realna ma što o njoj mislili i svatko će je, prije ili kasnije, »otkriti«, spoznati, doživjeti ili prizvati kad se nađe pred izazovom ili nužnošću da u javnom prostoru, u komunikacijskoj zajednici, manifestira »brigu o sebi«. Identitet je, jednom riječju, značenjski obilježen snažnom referencijalnošću jer proizlazi iz dubinski strukturirane i tradicijom nataložene svijesti o individualnom jastvu, kolektivnoj pripadnosti i granicama na koje nas ta pripadnost obvezuje (Fuchs, 2001; Wieviorka, 2008).

3. Identitet kao konceptualna tvorba

Identitet je, kao i mnogi drugi pojmovi društveno-humanističkih znanosti ili javno-diskurzivnih konjunktura, konceptualna tvorba koja ima određenu funkciju, bez obzira da li je relativiziramo ili apsolutiziramo. Možemo ga relativizirati, ali ne i apsolutno ukinuti. Možemo ga apsolutizirati, ali ne i spasiti od relativizacije. Njegovo je značenje, s jedne strane, podložno relativizaciji zbog toga što ovisi o povijesnim prilikama i društvenim okolnostima u kojima se koncipira, a s druge je strane podložno apsolutizaciji kojom se ponekad želi transcendirati ta relativistička kontingentnost. Identitet nije ni puka fikcija ni homogeni entitet. Kad bi bio fikcija, tada ne bi igrao toliku ulogu u ljudskim interakcijama, društvenim procesima i političkim strategijama. Čak da i jest fikcija, onda je to jedna od onih fikcija koje su osobito nabijene nekim »valjanim razlozima« svoje opravdanosti ili racionalnosti. Kad bi bio homogeni entitet, tada bi to značilo da je o njemu uzaludno raspravljati jer je njegov fakticitet takav da ga se ne može dovoditi u pitanje ni na bilo koji način dekonstruirati. Čak da i jest homogeni entitet, onda je to takva vrsta entiteta koji su društveno konstruirani pa, prema tome, upitni i otvoreni ne samo za rekonstrukcijske zahvate, nego i za raznovrsne, više ili manje radikalne dekonstrukcije. Identitet je, dakle, jedan od pojmova »društvenog svijeta«, društveno uvjetovani pojam, koji je obilježen svim arbitrarnostima i konstantama toga svijeta. Njegovo je značenje uvijek uklopljeno u neke međuljudske i društvene odnose i stoga su, sa sociološkog stajališta, najbliže »zbiljskoj istini stvari« oni koji drže da je to relacijski ili relacionistički koncept. On uvijek izražava neki posve određeni, a ne vječni i univerzalni tip društvenih odnosa i veza. Kao što su konstantni i raznoliki društveni odnosi i veze, tako su konstantni i raznoliki koncepcijski likovi i zagovori identiteta koji iz njih proizlaze ili im se pripisuju. Relacijskoj naravi identiteta očigledno najviše odgovara konstrukcionistički pristup, koji danas prevladava u području identitetskih analiza (Barth, 1997; Kalanj, 2008).

No, s onu stranu supostojanja i manifestne siline navedenih tipičnih stajališta postavlja se pitanje zašto je problem identiteta zadobio toliku važnost u suvremenim društvenopovijesnim konstelacijama. O tom su

pitanju već ponuđeni dovoljno eksplikativni, više ili manje razrađeni i uglavnom općeprihvaćeni, odgovori kojima je teško dodati nešto novo, ali ih je isto tako nemoguće zaobići kada je riječ o revivalu identitetske tematike. Navest ćemo neke od tih općeprihvaćenih i eksplikativno razložitih odgovora.

Na prvome je mjestu odgovor koji glavne razloge nalazi u fenomenu ili procesu globalizacije. Globalizacija je, uza sve svoje tehnno-ekonomske, tržišno-financijske i socijalno-političke propozicije, dovela do osnaživanja kulturalne senzibilnosti ili do onoga što mnogi antropolozi, sociolozi i historičari odnedavno nazivaju »kulturalnim zaokretom« (Bauman, 1998; Burke, 2004; Touraine, 2005). Proizvela je bojazan od kulturalne uniformizacije, ali je istodobno pobudila interes za očuvanje i naglašavanje kulturalnih raznolikosti koje počivaju na kreativnim identitetskim priklonima *sui generis*. Pokazala je da kultura nije narazlučiv idealitet, nego da istodobno može razotkriti dva svoja »lica«: ono stvaralačko, otvoreno i mirotvorno, i rušilačko, namrgođeno i ratoborno (Katunarić, 2007). Globalizacija je u isti mah »golema mašinerija« uniformizacije, ali i okvir (»umreženi virtualni realitet«) koji omogućuje izricanje kulturalno-identitetskih otpora, legitimacija i projekcija. Serge Latouche je vidi kao »stroj za mrvljenje kultura« koje, pritiješnjene planetarnim širenjem tržišta i niveliranjem načina života i vrijednosti, »traže sebe« i naglašavaju svoju posebnost. Globalizacija istodobno daje i oduzima, homogenizira i inovira, razara i reaktivira, povezuje i izolira, pa se stoga smatra da bi bilo najprikladnije označiti je poznatim Schumpeterovim izrazom »stvaralački kaos« (Latouche, 2005; Dortier, 2007:6). I upravo ono što se njome gubi, taj njezin deficit, najviše dolazi do izražaja u naglašenoj kulturalizaciji identiteta. Ona se očituje kao otpor globalnoj uniformizaciji koja zaboravlja ili namjerno potire razlike kako bi na taj način potisnula ekonomsku i socijalnu osnovu zbiljskih nejednakosti i disimetričnih odnosa moći. Kulturalizacija identiteta ostaje kao jedini fundamentalni modus dokazivanja i obrane vlastitosti, jer svi ostali modusi (ekonomski, politički i socijalni) prije ili kasnije padaju ili prolaze na ispitu modernizacijske prilagodbe globalizacijskim kriterijima. Stječe se dojam da bi nacionalne kulturalne elite trebale oživjeti i pojačati svoju

tradicionalnu misiju, tj. razvijati svijest o identitetu. Morale bi, kaže se, raditi na osvještavanju onih »koji u narodu još nisu osviješteni, bilo da je riječ o puku, bilo da je riječ o eksponiranim ljudima bez probuđene svijesti« (Zidić, 2009:5). Identitet je, u globalizacijskom kontekstu, imaginarno, možda i iluzionističko, ali ništa manje snažno uporište individualnog i kolektivnog doživljavanja, percipiranja i reflektiranja globalne modernosti. Kad padnu pod sumnju ili se pokažu nemoćnima svi drugi veliki razlozi ili »metapojmovi« (progresističko-civilizacijski, linearno-modernizacijski, univerzalno-evolutivni i dr.), kojima se opravdava globalizacijska modernizacija, ma kakva ona bila, oslonac se jedino može potražiti u retradicionalizaciji ili rekultiviranju identiteta i njime pokrivenim socijalnim, ekonomskim i političkim intencijama. Kulturni se identitet tako pojavljuje kao najekspresivnija identitetska paradigma, kao indikator i prepoznatljiva okosnica svih drugih identitetskih mobilizacija. On sve sažima i svima daje izvornu, nadsocijalnu, nadekonomsku i nadpolitičku snagu, jer su svoju stvarnu snagu ionako već izgubile. Zato se pokreti i mobilizacije, koji se s globalizacijom ne mire iz posve socijalnih razloga, dobrim dijelom zaogrću ruhom kulturno-identitetskoga diskursa. To je činjenica na koju teorije modernizacije nisu računale i zbog koje su morale obaviti znatnu reviziju svojih »klasičnih« pogleda. One su naime polazile od pretpostavke da će razvojni učinci tehnokonomske racionalnosti, demokratizacije i sekularizacije sami po sebi razriješiti, prevladati ili na neki način apsorbirati nešto takvo kao što su »rezidue identiteta«, da će osigurati opći napredak i afirmirati njegove posebne (individualne i kolektivne) identitetske dimenzije. Međutim, nije bilo tako i nije nikakva slučajnost da se upravo s nastupom sveopće globalizacijske naracije podudaraju raznovrsne, ali po osnovnim uvidima vrlo slične revizije modernizacijske teorije. Ona zapravo, »otkrivajući« ili priznajući važnost identiteta, obznanjuje tezu o »mnogostrukim modernizacijama« (Eisenstadt, 2004). Globalni je okvir jedan, ne i jedinstven, ali su modernizacijske kulture u velikoj mjeri identitetski uvjetovane.

Drugi je odgovor onaj koji razloge traži u postmodernoj društvenoj i kulturnoj situaciji, u onome što se, zahvaljujući J. F. Lyotardu,

već uvriježeno naziva »postmodernim stanjem« (Lyotard, 1979; Owen, 1997). Iako se to »stanje«, sukladno svojoj naravi, definira na najrazličitije načine (kao nestanak »velikih priča« ili »metapojmova«, kao gubitak centralnosti i referencijalnosti, kao kulturna logika kasnog kapitalizma, kao rastakanje društva i društvena fragmentacija, kao epistemološki relativizam i posibilizam itd.), sve se te definicije ipak vrte oko nekih zajedničkih sociokulturnih obilježja koja postmodernost razlikuju od modernosti. Ima i relevantnih teorijskih mišljenja prema kojima novost te razlike nije takva da bi je trebalo označavati terminom »postmodernost«, već da bi je bilo prikladnije tumačiti kao radikalizaciju modernosti, kao »likvidnu modernost«, kao kasnu ili zrelu modernost koja je dospjela do svojih krajnjih konzekvencija ali još nije iscrpljena. No ti pojmovni eufemizmi, mada razložito inzistiraju na kontinuitetu a ne na postističkom obratu ili raskidu, govore zapravo o istim sociokulturnim obilježjima. Ublažavaju retoriku i opreznije se odnose prema karakteru i značenju promjene, ali su podjednako, kasnomoderno ili postmoderno, zaokupljeni dijagnozama i deskripcijama faktičkoga kulturnopovijesnog »stanja«. A te su dijagnoze i deskripcije, kada je riječ o problemu identiteta, ne samo diskurzivno-minimalistički »zanimljive«, nego i stvarno, društveno-iskustveno upozoravajuće. U postmodernoj intelektualnoj konstelaciji, što može izgledati paradoksalno i neočekivano, došlo je do snažne obnove identitetske tematike. U toj konstelaciji, koja sve rastvara, relativizira, decentrira i postistički dekonstruira, identitet se pojavljuje kao tema koju ponovno valja promišljati jer se baš preko nje najzornije mogu pokazati manjkavosti, ograničenosti i kratkoća »projekta modernosti«, bio on liberalno-individualistički (na anglosaksonski način), liberalno-republikanski (na francuski način) ili realsocijalistički (na sovjetski način). Postmoderni je diskurs, imajući na umu sve te varijante modernosti, upozorio na krizu identiteta, smatrajući da su njihovi socijalno-ekonomski i ideološki temelji, klasni i nacionalni, toliko dotrajali da više ne mogu biti čvrsto, fiksno, jednoznačno uporište pojedinačne i zajedničke identifikacije. Kriza modernih referencija, utjelovljenih u prosvjetiteljskom progresizmu i kozmopolitizmu, emancipatorskom industrijalizmu, socijalnim i nacionalnim idejama koje su slijedile i

na različite načine zagovarale realizaciju tog emancipatorskog puta, istodobno je označila nadolazak kriznog, pluralnog i mnogostruko otvorenog razumijevanja i uspostavljanja identiteta (Bauman, 1996). Njegova je »izgradnja« uklopljena u kompleksnu stvarnost razmravljenih društvenih veza i ubrzani ritam komunikacijskih procesa. On je, da se poslužimo Lyotardovim zapažanjima o postmodernom sebstvu, »slabašan ali ne i izoliran. Uklopljen je u splet odnosa koji su kompleksniji i pokretljiviji nego ikada. Uvijek prebiva na čvorištima komunikacijskih optičaja, pa bili oni i krhki. I nikada, čak ni onda kad je najpotisnutiji, nije lišen moći nad svojim porukama koje ga prožimaju i pozicioniraju, bio on na mjestu pošiljatelja ili primatelja ili pak referenta« (Lyotard, 1979:16). Postmodernost je, dakle, indicirala krizu identitetske refleksije, ali joj ni u promijenjenim društvenim i komunikacijskim uvjetima nije oduzela moć traganja za sebstvom. Ta se moć premješta na druga, ne više »tvrdo« socijalna nego »fleksibilna« komunikacijska područja, ali time ona nije nestala nego je, dapače, pojačala svoje uposebljene zahtjeve. Postmodernost je, drugim riječima, relativistički pluralizirala i multiplicirala identitetsko pitanje, ali je istodobno proizvela svojevrsnu ofenzivu identiteta kao odgovor na »gubitak referencijanosti«. Postmodernost je u isti mah doba krize identiteta i, možda baš zbog toga, doba ponovne brige o identitetu. Identitetski se diskurs, u postmoderenom kontekstu, očituje ne kao skup maloga broja kanoniziranih »velikih priča«, nego kao skup velikog broja emergentnih »malih priča« koje se bore za svoju veličinu.

Treći, ponešto specifičniji ali po svojoj važnosti podjednako tipičan odgovor usredotočuje se na razloge sadržane u procesima tranzicije, koji su samo naizgled regionalni i lokalni a ustvari su jedna od ključnih sukonstituirajućih dimenzija globalne i postmoderne društvenopovijesne mijene. To je ono što je Samuel P. Huntington, imajući na umu opća i posebna svjetska kretanja, nazvao »trećim valom demokratizacije« ili »globalnom demokratskom revolucijom« krajem 20. stoljeća (Huntington, 1991). Djelatna okosnica toga »vala« ili »revolucije« jest prijelaz iz autoritarnih u pluralno-demokratske političke režime pa, shodno tome, i preobrazba cjelokupne društvene, ekonomske, institucionalne i normativne strukture u smjeru liberalne

pardigme, i to baš u razdoblju kada je ta paradigma neoliberalno-trijumfalistički slavila kao jedina probitačna formula svjetskog poretka (O'Donnell/Schmitter, 2006). Tranzicija je, bez obzira na karakter svojih polazišta, zahvata i učinaka u pojedinim državama, označila svojsvrni kopernikanski obrat od socijalizma prema kapitalizmu, od društava s etatištkom dominantom prema društvima s tržišnom dominantom, od poredaka s vladavinskim monopolom jedne političke ideologije prema porecima s različitim i međusobno konkurirajućim političkim ideologijama, od sustava koji su počivali na socijalističkom tipu modernizacije prema sustavima koji počivaju na zapadnjačko-kapitalističkom tipu modernizacije uza sve njegove unutarnje diferencije, od sustava uklopljenih u socijalistički svijet prema sustavima integriranim u moderno-kapitalistički razvijeni svijet. Razumije se da je taj obrat bio bremenit ne samo dramatičnim ekonomskim, socijalnim, političkim i kulturalno-idejnim rezovima i promjenama, nego i snažnim identitetskim implikacijama. Moglo bi se, dapače, reći da su te implikacije, kao neka vrsta do tada neiskorištenog ili zanemarenog resursa, davale posebnu energiju tranzicijskim procesima. Očitovale su se na različitim razinama. Na nacionalno-državnoj razini djelovale su u smjeru raskida svih veza s prethodnim državopravnim i političkim poretkom, tako da se samostalna nacionalna država, izlazeći iz federalnoga ili imperijalnoga konglomerata, konstituira kao najviši oblik i vrhunsko utjelovljenje identiteta. Na ideološkoj razini djelovale su u smjeru razgradnje socijalističkoga ideološkog okvira, tako da odozgo nametnutu socijalističku ideološku identifikaciju, koja je izgubila legitimnost, zamjenjuju postsocijalističkom ideološkom identifikacijom koja istodobno podrazumijeva vraćanje vlastitim povijesno-tradicijskim izvorištima i oblikovanje moderne, ali homogene nacionalne ideologije. Ta nova, tranzicijska i postsocijalistička ideološka identifikacija želi u isti mah biti maksimalno privržena tradiciji i u zadovoljavajućoj mjeri okrenuta okcidentalnoj, europskoj ideologiji modernizacije. Retradicionalizacijom se identitet razlikovno čuva od »bespuća« modernosti, a pomoću modernizacijskih obilježja, sumnjičavo ili decidirano deklariranih, nastoji mu se osigurati ili samo potvrditi već zaslužena legitimnost sudjelovanja u jedino prihvatljivom, a to znači

zapadnoeuropskom identitetu. Ideologizacija identiteta jedna je od najrječitijih karakteristika tranzicije. Bez svojih ideoloških emfaza on ne bi ni imao tako proturječne, koliko konstruktivne toliko i destruktivne odraze na »posttranzicijsku« konsolidaciju demokracije. Na razini postsocijalističko-tranzicijskog oblikovanja društvenosti identitetske su implikacije, htjele ne htjele, išle i u smjeru otvaranja prostora za pojavu i aktivni nastup političke kulture civilnoga društva. Ona je, polazeći od novostvorenog i, formalno-demokratski, normativno impostiranog pluralističkog interesnog ustrojstva, legalno i tendencijski dala poticaj različitim identitetskim zahtjevima koji se uopće ne podudaraju ili se vrlo rijetko podudaraju s holističkim nagnućem tek uspostavljene nacionalne države i njome nadređenih identitetskih ponašanja. Civilno se društvo, kao vrlo varijabilno i interesno-slobodno područje inicijativa, prohtjeva i ideja, pojavljuje kao sfera društvenog djelovanja koja i pojedincima i različitim subnacionalnim i društveno marginaliziranim, manjinskim grupama otvara mogućnost da se bore za svoj identitet ili da svoj identitet promoviraju kao mjerilo demokratski konsolidiranog društva. Uspon ideje i normativnog uvažavanja civilnoga društva u tranzicijskim se i demokratsko-konsolidacijskim vremenima, često čak i ne htijući, pokazao kao povoljan, dugo očekivan društvenopovijesni kontekst za teorijsko izricanje i praktično manifestiranje najrazličitijih identitetskih prava. Civilno je društvo doživljeno i protumačeno kao životni identitetski svijet koji se odupire sistemskom svijetu države kao krajnjeg, graničnog i neprekoračivog autoriteta svake individualne ili grupne identitetske težnje. Civilno je društvo, gledano s tranzicijskog i postsocijalističko-demokratizacijskog stajališta, zaslužno kako za univerzalizaciju tako i za militantnu partikularizaciju identitetskih prava. Nacionalnu je državu, u preobličenu postsocijalističkom liku, prihvatilo kao racionalno-legalni okvir djelovanja, ali tu racionalnost ne smatra savršenom, jedino mogućom, apsolutnom i ne miri se s pretpostavkom da ona samim svojim postojanjem supsumira sve druge identitetske opcije. Bez više ili manje aktivne ili, kako se to voli reći, proaktivne političke kulture civilnoga društva identitetski bi zahtjevi ovisili samo o dobroj volji »državnog razloga«, ma kako on bio racionalan.

4. Politika identiteta

Pođe li se od prethodnih tematizacija (višeznačnost pojma identiteta i odgovori koji pokušavaju objasniti glavne razloge njegove diskurzivne pojavnosti), tada postaje jasno da je riječ o problemu koji je postao toliko važan da je morao zadobiti i političko obilježje, da se mora rješavati političkim sredstvima. Da ne bi bilo zabune, treba reći da se ne radi o političkom identitetu, koji je samo jedan od aspekata opće identitetske naracije, nego o politici identiteta, koja zahvaća ne samo političke, nego i kulturno-tradicijske, običajne, etničke, rodne, religijske i socijalne identitetske relacije. Politički identitet, iako moderno-emancipatorski bitan, ne rješava sve probleme, a mnogi čak misle da je već »prekratak«, da su ga probuđene identitetske energije toliko nadrasle da se mora redefinirati (Cerutti, 2006). Pojedincima i grupama mogu se normativno pripisati univerzalna građansko-politička prava, ali to ne mora značiti da ih se faktički priznaje u njihovoj razlici koja odudara od načelno statuiranoga građansko-političkog univerzalizma. Zato se politika identiteta, u nešto izoštrenijem socijalno-filozofskom i antropološkom, ali i provedbenom smislu, često pojmovno-teorijski definira i kao politika priznanja. Pojmom priznanja izriče se stvarni smisao međuentitetske snošljivosti i obzirnosti prema identitetskim sebstvima. Priznati znači uistinu uvažiti drugoga i druge, a ne samo načelno-identitetski ustanoviti njihovo postojanje. Politika priznanja više inzistira na odnosima nego na pukom registriranju i normativnom naznačavanju činjenica. Ona svoje uporište nalazi u poimanju priznanja koje ima dugu i zavidnu tradiciju u socijalno-teorijskom i filozofskom mišljenju. S tim se u vezi, prema vrlo selektivnom ključu, najčešće navode J. J. Rousseau, A. Smith i, osobito, G. W. F. Hegel, koji je smatrao da se čovjek razlikuje od životinje upravo po tome što se ne pokorava pukom nagonu održanja nego, s onu stranu svojih bioloških zadanosti, teži priznanju svoje vrijednosti u očima drugoga i drugih. Borba za priznanje izvor je napretka i moraliteta. Za Hegela su bitne tri vrste priznanja kojima teže ljudski subjekti: pravno priznanje, koje definira sferu individualne slobode, priznanje u ljubavi, koje pruža osjećajnu sigurnost, te priznanje u državi, koje svakome omogućuje da,

poštujući sebe, pridonese reprodukciji društvenog poretka. Moglo bi se čak ustvrditi da je Hegel ponovno »otkriven« ponajviše zahvaljujući aktualnim nastojanjima oko formuliranja politike priznanja kao identitetske politike. Od suvremenih autora, koji se kreću na tom tematskom tragu, svakako je najrelevantniji Charles Taylor koji je, polazeći od specifičnoga kanadskog iskustva, ali i temeljite rekonstrukcije socijalno-filozofske tradicije, došao do uvida da pitanje identiteta nadilazi kanonizirani liberalistički okvir te da, čak i u okviru liberalnog poretka, treba voditi računa o priznanju njegovih komunitarnih obilježja. Zato se Taylora i svrstava među teorijske protagoniste komunitarizma ili komunitarističke kritičare liberalizma, iako on nipošto ne osporava osnovne prednosti liberalne paradigme. On samo zagovara tezu da politika identiteta, koja se vrti u diferencijalističkoj identitetskoj retorici, ne bi imala osobit domet ukoliko ne bi bila popraćena relacijskom i interakcijskom politikom priznanja. Ljudsko postojanje ne bi imalo smisla ako bi mu se, kao subjektu, odricala povezanost, združenost ili jedinstvo s drugima. Mi se, drži Taylor, uvijek definiramo u dijalogu, ponekad u opreci a ponekad u identitetu s drugima koji, s nama, tvore zajednički društveni svijet. Identitetska sebstva imaju društvene izvore i njihova autentičnost dolazi do izražaja samo ako je relacijski i interakcijski priznata, a ne samo nominalno i normativistički konstatirana (Taylor, 1989; 1991). Cijeli je problem zapravo u tome kako priznati identitetske autentičnosti a da one ne budu razorne nego plodonosne za unapređivanje, nadograđivanje i stalno »izumijevanje« modernodemokratskih ideja i demokratskih društvenih oblika. Je li politika identiteta ili politika priznanja faktor »demokratizacije demokracije« ili pak faktor uzmicanja, naknadnog osvješćivanja ili nemoći demokracije da riješi probleme na koje nije računala – to je pitanje na koje se mogu dati različiti odgovori.

4. 1. Politika multikulturalizma

Međutim, svi ti odgovori, ma koliko bili različiti, konvergiraju u tezi da se politika identiteta ili politika priznanja danas ispostavlja

kao sastavni element oblikovanja demokratske političke volje i iz nje proizlazećih i reguliranih participativnih prava. Prvi korak na tom putu jest multikulturalna formula identitetske politike ili politika multikulturalizma, koja je vrlo zaslužna ne samo za činjenično uvažavanje, nego i za politizaciju identiteta. Proizašla je iz situacije multietničkih društava i potrebe vladajuće državne volje da očuva i osigura poštovanje i jednaku vrijednost različitih kultura koje postoje unutar neke teritorijalno određene zajednice, bilo da se radi o naciji, gradu, regiji ili lokalnoj zajednici. To, drugim riječima, znači da država priznaje niz kultura i različitih identiteta te da čak, koristeći se administrativnim i financijskim mehanizmima, poduzima »kompenzativne akcije« kako bi se oduprla »indiferentnosti na razlike« (Benett, 2008:20). U tom je smislu politika multikulturalizma zadobila opću važnost i postala sastavnim dijelom koliko načelno utjecajnog, toliko i repetitivnog identitetskog diskursa. Ta politika, uza sva svoja demokratska postignuća, pati i od inherentnih protuslovlja koja izazivaju teorijske nesuglasice. Sve razmjere i aktere tih nesuglasica ovdje ne možemo prikazivati pa ćemo se zadovoljiti kratkom ali dovoljno ilustrativnom naznakom. Jedna struja mišljenja, koju najrječitije zastupa Bhikhu Parekh, drži da liberalno načelo opće strukture na sve primjenjivih zakona treba promijeniti, kako bi se oni prilagodili posebnim kulturnim prilikama i potrebama etničkih manjina (Parekh, 2000). Druga struja mišljenja, koju s najviše argumenata zastupa Brian Berry, pobija nužnost uvođenja specifičnih statusa za različite grupe građana i smatra da je jednakost članova svih kultura osigurana primjenom univerzalnih načela građanstva unutar zajedničke zakonodavne strukture (Berry, 2006). Mogli bi se, dakako, navesti i drugi, problematski podjednako relevantni autori (primjerice, Will Kymlicka, Alain Touraine, Stuart Hall i dr.), ali oni na sličan način kritički propituju pojam multikulturalizma i njegove političke izvedbe. Čini se da je tu teorijsku i pragmatičnu dvojbenost najbolje sažeo Michel Wieviorka koji, baveći se »razlikama u razlikama«, konstatira: »Multikulturalizam se kritizira ili napada s dviju potpuno oprečnih strana. S jedne mu se strane prigovara da odbacuje univerzalne vrijednosti, da poništava baštinu prosvjetiteljstva, a s druge pak strane da potkopava tradicije,

da dovodi u pitanje kulturna naslijeđa povezana s dominacijom jedne kulture, jednog jezika itd. Multikulturalizam označava ulazak u novu fazu modernosti. Odmičući se od kanona prosvjetiteljstva, stavljajući pritom u prvi plan kulture koje izgleda razaraju tradicije s kojima je povezano antiprosvjetiteljstvo, on se odvaja od prve modernosti koja je dovela do opreke prosvjetiteljstvo/antiprosvjetiteljstvo i pridonosi uspostavi druge modernosti« (Wieviorka, 2008:148). Wieviorka se, očigledno, služi konceptualnom aparaturom Ulricha Becka, ali je bitno to da identitetsku politiku multikulturalizma stavlja u kontekst modernizacije i »druge modernosti«. Ona se, mada ponekad tradicionalistička i komunitaristička, katkad čak i opskurantistička, ipak pojavljuje kao »progresistička a ne kao reakcionarna orijentacija, tako da je više zagovaraju i podržavaju politički akteri ljevice nego desnice« (Wieviorka, 2008:48). Ona, dakle, uviđa i »rješava« probleme koje prva modernost nije očekivala ni rješavala.

No ta opća formula politike identiteta, koja je prerasla u svojevrsnu doktrinu ili pragmatički razboritu ideologiju priznanja u današnjim vremenima, modelski se koncipira i prakticira na različite načine koji uvelike, ne i mehanički, ovise o početno tipologiziranim shvaćanjima identiteta. Ako se identitet shvaća u prvome smislu, kao prazna riječ ili pojmovni konstrukt u koji se mogu ubacivati različiti konkretni sadržaji i po kojima on jedino i postoji, tada njegova sustavna politika nije ni potrebna. A ako se takva potreba ipak ukaže ili prihvati kao izraz nekih konkretnih i nezaobilaznih identitetskih razloga, tada se politika identiteta svodi na uspostavu neposrednih ili trajnijih institucionalnih i normativnih korekcija koje idu ususret tim konkretnim razlozima. To je blisko onome što Guy Haarscher i Furio Cerutti određuju kao asimilacijski model, koji polazi od pretpostavke da je sve ionako već riješeno u zakonima i Ustavu (Haarscher, 1994; Cerutti, 2006:50). Ako se identitet shvaća na drugi tipičan način, kao bitna i određujuća forma ili sam smisao individualne i kolektivne egzistencije, kao iskon i sudbina, tada identitetska politika postaje politikom svih politika, politikom koja postaje toliko komunitarna da s drugima, ako ih priznaje, može koegzistirati samo kao s drukčijim zajednicama. S individualnim se identitetskim sebstvima može komunicirati samo preko

njihove komunitarne određenosti, koja je dopuštena ali distancirano obilježena, jer je njezin iskon, u krajnjoj liniji, drukčiji od »našeg«. Među identitetima nema interakcije jer »svaki grupni identitet teži upiti cijeli identitet svakog pojedinca (ne osjećamo se građanima ili članovima društva osim ako ne pripadamo jednoj određenoj zajednici i samo u okvirima njenih granica)« (Cerutti, 2006:50). To je, varirajući Haarschera i Ceruttija, politika identiteta koju bismo mogli nazvati načelno fundamentalističkom a pragmatički koegzistentno-komunitarističkom. Ona načelno priznaje identitetska prava, ali pod uvjetima svoje iskonske i utoliko fundamentalne moći. Ako se identitet tumači kao društveno uvjetovan pojam obilježen konstantama i arbitrarnostima društvenog i ljudskog svijeta, kao jedan od izraza međuljudskih i društvenih odnosa, tada se politika identiteta oblikuje u smjeru integracije. To je, prema dvojici navedenih autora, ali i prema znatno razvijenijim analizama Dominique Schnapper, integracijski model politike identiteta. U njemu se »identiteti priznaju i djeluju uzajamno jedan na drugi, ostajući otvorenima za određeni proces uzajamnog učenja, ali ponajprije prihvaćajući činjenicu da se integri- raju u veći politički identitet, koji ipak ne poništava komunitarističke identitete u njihovom kulturnom značenju i načinu života« (Cerutti, 2006:50). Iako je integracija također višeznačan pojam, ona u sociološkom vidokrugu ipak jasno označava procese putem kojih pojedinci, svojom profesionalnom aktivnošću, učenjem normi materijalne potrošnje, usvajanjem obiteljskih i kulturalnih ponašanja, razmjenom s drugima, sudioništvom u zajedničkim institucijama itd., sudjeluju u onom realitetu koji se tradicionalno-sociološki naziva globalnim društvom. »Pojam integracije upućuje na dva glavna smisla. On može označavati odnos pojedinaca ili nekog sustistema prema nekom širem sustemstvu... Tada je to svojstvo pojedinca ili posebne grupe unutar šire cjeline. Ali on može označavati i cjelinu nekog sistema ili društva, ili sistemsku integraciju. Tada je riječ o svojstvu grupe u cjelini. Tada se nacionalno društvo sociološki može analizirati kao proces integracije društva putem politike, koji po definiciji nikada nije dovršen. Integracija ove ili one posebne grupe u već konstituirano društvo samo je jedna od dimenzija integracije društva u cjelini ili

sistemske integracije.« (Schnapper, 2007:69–70) Integracija nije isto što i integralizam kao fundamentalno-ideološko isključivanje razlika. Ona je racionalno i funkcionalno priznavanje razlika kako diferencijacija ne bi dovela do potpune dezintegracije. Politika integracije ne marginalizira i ne razara posebne identitete, ne nameće im milom ili silom norme nekog vladajućega društvenog okvira, već »u javnom prostoru« priznaje smisao i dostojanstvo njihovih izvornih socijalnih i kulturnih zahtjeva. Stoga se većinom smatra, a D. Schnapper to argumentirano pokazuje, da integracijska politika identiteta, u uvjetima globalizacijskih, postmodernih i tranzicijskih kretanja i nesigurnosti, najdemokratskije slijedi logiku stalnog uspostavljanja i obnove kakve-takve integrirane društvenosti. Ona je neka vrsta praktično-teorijskoga konstrukcijskog stajališta u društvima koja teže otvorenosti, jer u spomenutim uvjetima drukčija ne mogu ni biti. Istinska integracija u demokratskim društvima, kaže D. Schnapper, može počivati samo na priznanju jednakog dostojanstva svakog pojedinca i zato »nacionalna društva, suočena s integracijom različitih populacija, manjina, grupa itd., moraju stalno preispitivati i analizirati modalitete društvene integracije« (Schnapper, 2007, 204–205). Integracijska politika identiteta ustvari je samo racionalno-demokratsko sredstvo za postizanje onoga što je od temeljne važnosti, a to je društvena integracija.

Literatura

- Barry, B. (2006), *Kultura i jednakost. Egalitarna kritika multikulturalizma*. Zagreb: Naklada Jesenski & Turk.
- Barth, F. (1997), »Etničke grupe i njihove granice«, u: Poutignat, Ph. i Streiff-Fenart, J. (ur.), *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Bauman, Z. (1996), »From pilgrim to tourist – or a short history of identity«, u: Hall, S. i Gay, P. (eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE Publications.
- Bauman, Z. (1998), *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge/Oxford: Polity Press.
- Bennett, T. (2008), »Culture et difference: les défis du multiculturalisme«, u: Bonet, L. i Negrier, E. (eds.), *La fin des cultures nationales. Les politiques culturelles à l'épreuve de la diversité*. Paris: La Découverte.

- Brubaker, R. (2001), »Au-delà de l'identité«, *Actes de la recherche en sciences sociales*, br. 139.
- Burke, P. (2004), *What is Cultural History*. Cambridge: Polity Press.
- Castells, M. (2002), *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing.
- Cerutti, F. (2006), »Identitet i politika«, u: Cerutti, F. (ur.), *Identitet i politika*. Zagreb: Politička kultura.
- Dortier, J.-F. (2007), »Vers une uniformisation culturelle«, *Sciences Humaines*, br. 180.
- Eisenstadt, S. N. (2004), »Mnogostruke modernosti«, u: Roksandić, D. (ur.), *Uvod u komparativnu historiju*. Zagreb: Golden marketing–Tehnička knjiga.
- Fuchs, S. (2001), *Against Essentialism. A Theory of Culture and Society*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Haarscher, G. (1994), »La protection des minorités et ses paradoxes«, u: *Variations sur L'Ethique*. Bruxelles: Editions Fusl.
- Huntington, S. P. (1991), *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. University of Oklahoma Press.
- Kalanj, R. (2008), »Teorijsko suočavanje s izazovima identiteta«, u: Cifrić, I. (ur.), *Relacijski identiteti. Prilozi istraživanju identiteta hrvatskog društva*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo/Institut za društvena istraživanja/Zavod za sociologiju Odsjeka za sociologiju Filozofskog fakulteta.
- Katunarić, V. (2007), *Lica kulture*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Latouche, S. (2005), *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. Paris: La Découverte.
- Lyotard, J. F. (1979), *La condition postmoderne*. Paris: Editions de Minuit.
- O'Donnell, G. i Schmitter, Ph. C. (2006), *Tranzicija iz autoritarne vladavine*. Zagreb: Panliber.
- Owen, D. (1997), »The Postmodern Challenge to Sociology«, u: Owen, D. (ed.), *Sociology after Postmodernism*. Thousand Oaks, London, New Delhi: SAGE Publications.
- Parekh, B. (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Macmillan.
- Schnapper, D. (2007), *Qu'est-ce que l'intégration*. Paris: Gallimard.
- Sen, A. (2007), *Identitet i nasilje*. Zagreb: Masmedia.
- Taylor, Ch. (1989), *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1991), *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Touraine, A. (2005), *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris: Fayard.
- Touraine, A. (2007), *Penser autrement*. Paris: Fayard.
- Wieviorka, M. (2008), *Neuf leçons de sociologie*. Paris: Robert Laffont.
- Zidić, I. (2009), »Napredujemo prema dnu«, *Vijenac*, br. 401–403.