

# POSTMODERNA EUDAIMONIJA: DOBRO KAO SAMO-ISPUNJENJE

Alessandro Ferrara

**Šta znači razborito prosuđivanje izvesnih vrednosti nad drugima, vezano za prioritet u određenom kontekstu, da je validno? Da li se stanovište o pravdi može izvesti iz zamisli o dobru? Da li se zamisao dobra može formulirati na formalnom nivou? Kakvo je to zajedničko tle koje nam omogućava da se sporimo, formiramo konsenzus, ili da artikulišemo naše neslaganje u pogledu razboritih vrednosnih izbora?**

Kao što pomalo zagonetan naslov nagoveštava, govoriću o dobru. Ali prvo mi dozvolite da navedem ono o čemu neću govoriti. Uloži dobra neću pristupiti vis-a-vis prava ili pravde u teoriji morala, neću vam pružiti teoriju o tome kako se konflikt dobra sa dobrim, odnosno konflikt vrednosti, prihvataju i rešavaju od strane moralnih delatnika. Jednostavno želim da izložim oglednu rekonstrukciju jednog gledanja na »dobro za ljudski život« koje, čini se, sa izvesnim stepenom plauzibilnosti izlazi u susret našim intuicijama. Očigledno je da ću ogromnu količinu prateće teorije morati prosto da zanemarim. U protivnom nikada nećemo uspeti da započnemo diskusiju o našim intuicijama o dobrom životu.

Pa ipak, tek toliko da vas uputim u ideju-vodilju, jedno od pitanja koja su me — kao stalne primisli — pratila dok sam, nekoliko godina, radio na kritici formalizma **Etike diskursa** (Diskursethik), jeste sledeće: Zašto ne možemo učiniti sa Aristotelom ono što je Habermas učinio sa Kantom? To će reći, Habermas je znatno doprineo očuvanju središnjeg jezgra Kantove teorije morala — ideje etičkog dobra kao uopštivosti — istovremeno ga adaptirajući novoj situaciji kulture koju karakteriše a) Otkriće **kontekstualnosti** (prvenstveno, gledaš da se istina propozicija i pravilnost normi mogu oceniti jedino u odnosu na pozadinu zajedničke pojmovne sheme, vokabulara ili paradigme te da postoji **nesvodivo mnoštvo** pojmovnih shema, vokabulara i paradigmi), b) **lingvistički obrt** i c) ispriljenost paradigme **Filozofije svesti** (Bewusstseinsphilosophie). Dok Habermasova **Etika diskursa** počiva na detranscendentalizovanom Kantu — kao što znate, »U« je utemeljeno u smislu empirički oborive rekonstrukcije pretpostavki komunikacije — u sličnom duhu se i eudaimonistička, premda potpuno postmetafizička, etika može razviti ukoliko deontologizujemo aristotelovsku zamisao dobrog za ljudski život.

Jedan od načina da to postignemo jeste da rekonstruišemo naše intuitivno razumevanje jednog »geglückten Leben« ili »ispunjenog života« na nivou koji je dublji — ali dublji u semantičkom a ne metafizičkom smislu — od raznolikosti kulturnih, istorijskih rečnika pomoću kojih obično artikulišemo mnoštvenost naših konkretnih pogleda na dobro. Ipak, pojavljuje se jedno važnije pitanje: Zašto bismo želeli da razvijemo takvu etiku koja se temelji na postmetafizičkom stanovištu u dobru i srodnoj zamisli o **phronesisu**? Odgovor koji nudim — ali koji neću učvrstiti pratećom argumentacijom, budući da je ovde moja namera jednostavno da prezentiram prvi korak u konstrukciji teorije phronesisa, pre nego da ponudim još jednu kritiku formalizma **Etike diskursa** — uključuje tri glavna razloga:

1) Na jednoj strani, nada da je etiku koja se temelji na pravičnosti, pravdi ili pravu lakše utemeljiti nego onu koja uključuje pozivanje na dobro, te da je vredna cene koju povlači u smislu apstraktnosti, pokazala se preterano optimističnom. Rolsovo (Rawls) povlačenje od »racionalnog izbora« ka »preklapajućem konsenzusu« kao terenu na kome se ima zasnovati njegova teorija pravde kao pravičnosti i teškoće koje ima Habermas pri pokušaju da na ubedljiv način odgovori mnogim kritičarima **Etike diskursa** daju dokaza ovoj poenti. Na drugoj strani, jedna eudaimonistička etika intrinzično je oslobođena, za razliku od celokupne deontološke etike, zadatka da objasni **motivacionu** snagu i efikasnost moralnih uvida.

2) Drugo, nikakvo istinsko pomirenje univerzalizma i pluralizma ne da se ostvariti ukoliko se ne prihvatimo izazova da rekonstruišemo naše intuicije o tome šta čini izvesne izbore između dostupnih vokabulara, paradigmi ili pojmovnih shema boljim ili lošijim. Ali, budući da sukob između suprotstavljenih vokabulara uvek, na neki način, uključuje sukob između vred-

nosnih instanci, a vrednosti ukazuju na dobro, izgleda da ne postoji način, u okviru adekvatne teorije morala, da se izbegne zadatak rekonstruisanja izvesnih zajedničkih intuicija koje se tiču dobra. Ovu rekonstrukciju vidim kao najbolji način da se u današnje doba sledi centralni projekata Kritičke teorije društva.

3) Jedina vrsta univerzalizma koja može »neutralisati«, premda ne i »rešiti«, problem nesamerljivosti jeste univerzalizam **sui generis** inherentan **phronesisu** ili estetskom sudenju. Ako Kantov model refleksivnog sudenja primenimo na identitete, individualne ili kolektivne, koji su suočeni sa vrednosnim izborima, pitanje sa kojim se onda suočavamo nije da li i u kojoj meri odgovarajući čin izbora zadovoljava neki spoljašnji kriterijum racionalnosti, nego da li i u kojoj meri predloženi modalitet ponašanja ili političko rešenje zadovoljava unutrašnju normativnost određenog identiteta. Tada nemogućnost da se jedan vokabular iscrpno prevede na drugi prestaje da bude prepreka univerzalnosti sudenja. Više ne moramo da prevodimo dati vokabular, nego jednostavno imamo da ocenimo stepen samo-saglasnosti određenog identiteta shodno njegovim sopstvenim terminima. Naravno, vrsta univerzalizma za koju se možemo nadati da je tako dosegnemo posebne je vrste: **egzemplarna** je pre nego metodološki **dokaziva, singularna** pre nego **generalizujuća**, i nije podložna **demonstraciji**.

Ukoliko prihvatimo ovu trostruku postavku za izradu jedne postmetafizičke eudaimonističke etike, onda se javlja sijašet novih pitanja. Šta znači razborito prosuđivanje izvesnih vrednosti nad drugima, vezano za prioritet u određenom kontekstu, da je validno? Da li se stanovište o pravdi može izvesti iz zamisli o dobru? Da li se zamisao dobra može formulirati na formalnom nivou? Kakvo je to zajedničko tle koje nam omogućava da se sporimo, formiramo konsenzus, ili da artikulišemo naše neslaganje u pogledu razboritih vrednosnih izbora? Opet, moraću da ova pitanja ostavim otvorenim. Dozvolite mi da kažem samo nekoliko reči u vezi problematike zajedničkog tla u nadi da ću pojasniti kakva je uloga moje rekonstrukcije našeg razumevanja dobrog života u okviru šireg projekta eudaimonističke etike phronesisa.

U istoriji zapadne filozofije postoje samo dva modela pomoću kojih se da poimati vrsta racionalnosti koja — što još uvek smatram poželjnim — generiše univerzalističke ishode ali ne povlači neodržive arhimedovske tačke, to su: aristotelovska zamisao phronesisa i kantovska zamisao estetskog sudenja. Doduše, koliko god da su podsticajni, postoji mnogo toga što je problematično u ovim modelima. Mi ne možemo da prihvatimo kognitivni naturalizam koji je implicitan Kantovoj teoriji sudenja niti metafizičke pretpostavke koje Aristotel Uzima zdravo za gotovo. Mi moramo da pronademo alternativne načine da učinimo smislenim univerzalnost **sui generis** razboritosti ili refleksivnog sudenja. Za Kanta normativno očekivanje konsenzusa u vezi lepote određenog predmeta — konsenzusa koji **treba da**, premda **ne mora da**, se empirijski materijalizuje — počiva (kao što tvrdi u paragrafu 39 **Kritike moći sudenja**) na činjenici da mi, bez obzira koliko da su različite naše estetske tradicije ili individualni stepeni veštine, u krajnjoj instanci qua ljudska bića svi opažamo predmete kroz istu opažanu aparaturu. Drugim rečima, držeći se Kantovog jezika, zadovoljstvo koje izaziva spontano podudaranje razumske predstave lepog predmeta sa našom sopstvenom saznavom moći (u odsustvu interesâ) »mora da se kod svakog zasniva nužnim načinom na istim uslovima« i »oni predstavljaju subjektivne uslove mogućnosti saznanja uopšte.«<sup>1</sup> Danas, posle lingvističkog obrta, ne možemo se više držati ove teze mada smo, možda nažalost, nasledili pitanje koje joj je dalo podsticaj. Mora da



postoji neko zajedničko tle koje omogućava formiranje konsenzusa i kontraverze u pogledu prikladnosti vrednosnih sudova i vrednosnih izbora. Jedan od obećavajućih načina iznalaženja odgovora jeste reformulacija teorije refleksivnog sudeња u smislu identiteta. To znači da se univerzalnost singularnih sudova koji se tiču integriteta i ispunjenja datog identiteta zasniva, ne na zajedničkom posedovanju biološki utemeljenih kategorija saznanja, nego na među-kulturalnoj relevantnosti — empirijski oborivoj ako ne dokazivoj — izvesnih dimenzija dobro-bitstva datog identiteta. Ove dimenzije su, na neki način, povezane sa konstantama ontogenetskog razvoja ili prelomnim tačkama koje su zajedničke razvoju svake osobe. Naša intuitivna ideja o ispunjenju određenog identiteta — na prvom mestu individualnog a zatim, u izvedenom smislu, kolektivnog i simboličkog — izgleda da se oslanja na iskustva koja se mogu konceptualizovati vokabularom psihoanalize kao iskustva psihičke simbioze i separacije, narcističkog egzibicionizma i idealizacije, samo-prihvatanja i stida, edipalnog rivalstva, emocionalne ambivalencije i cepanja afekata, vladanja nad sopstvom i straha od emocionalnog preplavljenja. Iz spisa Frojda (Freud), Melani Klajn (Melanie Klein), Salivana (Sullivan), Ferbajna (Farirbairn), Vinikota (Winnicott), Edit Jakobson (Edith Jacobson), Margaret Maler (Margaret Mahler), Kernberga (Kernberg), Kohjuta (Kohut) i drugih teoretičara psihoanalize moguće je rekonstruisati jedno implicitno gledište o ispunjenom identitetu koje, prema mom mišljenju, konstituiše jednog verodostojnog kandidata, u postmetafizičkom kontekstu, za onu ulogu zajedničkog tla koje je Kant pripisao kategorijama saznanja a Aristotel, u *Nikomahovoj etici*, jednoj ontološkoj zamisli ljudske prirode.

U nastavku izlaganja diskutovao četiri konstitutivne dimenzije ispunjenja određenog identiteta. Pre nego što ilustrujem ove dimenzije, želim da vašu pažnju usmerim na tri pretpostavke koje leže u osnovi mog projekta.

Prva pretpostavka je da mi danas dobro za ljudski život razumevamo u psihološkim terminima kao samoostvarenje ili kao ispunjenje datog identiteta. Kant je svojevremeno napisao da je jedina stvar koju možemo smatrati bezuslovno dobrom jedna »gute Wille«, naime volja orijentisana prema kategoričkom imperativu. Parafrazirajući ga, jedina stvar koja se nas, zapadnih savremenika kraja 20-tog veka, doima kao bezuslovno dobro jeste posedovanje dobrog identiteta. »Bezuslovno« se ovde ne uzima u smislu da je vlastito samoispunjenje jedino što je od značaja. Postoje mnogi drugi obziri, uključujući brigu o mogućnosti da i drugi postignu vlastito dobro, koji ograničavaju, ili se nekako moraju uvrstiti, u moju koncepciju o tome šta predstavlja dobro za mene. U tom smislu, »bezuslovno« ne znači »apsolutno«. Ono je nešto drugo. Možda se neki od vas, u ovom trenutku, još uvek mršte. Molim vas, pokušajte da zamislite nešto, bilo šta u ime čega bismo mogli da poželimo dobar ili potpun identitet. Ako nadete da je teško predložiti takvo što, onda mi takva poteškoća može pomoći da razjasnim smisao u kome upotrebljavam termin »bezuslovno«. Za nas je samoispunjenje »bezuslovno dobro« utoliko što odgovara zahtevima aristotelovskog testa dobrog života. Izgleda da samoispunjenje predstavlja, bar *prima facie*, ono specijalno dobro u ime čega se traga za svim ostalim dobrima, uključujući i pravdu.

Druga pretpostavka je da se samoispunjenje ne može redukovati na koncept *zadovoljstva*. Frojdiv koncept *sreće* izložen u delu *Nelagodnost u kulturi*, primer radi, jeste dokaz ove zabune. U stvari, ispunjenje i zadovoljstvo imaju malo toga zajedničkog. Da je italijanski jezik filozofičniji, posegao bih za njegovim lingvističkim izvorima i podvukao ovu poentu poredeći »la buona vita« sa »la bella vita« ili — da upotrebim izraz sa kojim je možda više vas upoznato — »la dolce vita«. Nemoćnost dovodenja u vezu ova dva pojma najbolje se može prikazati postojanjem velikog broja ljudi koji, uprkos ozbiljnim frustracijama svojih potreba, uprkos žestikom lišavanjima, gubicima i konfliktima, uspevaju da sačuvaju smisao za smer, svrhu i cilj u životu i, na drugoj strani, postojanjem velikog broja ljudi, koji, premda blagosloveni najvišim stepenima gratifikacije svojih potreba, premda blagosloveni čak socijalno sankcionisanim gratifikacijama, ipak doživljavaju svoje živote kao prazne, besmislene i besplodne. Odsustvo ove distinkcije ugrožava Frojdiv argument iz *Nelagodnosti u kulturi*. Motivacioni zahtevi održavanja društvenog poretka ograničavaju sreću pojedinca jedino ako sreću razumemo kao zadovoljavanje potreba vezanih za nagone, odnosno kao *zadovoljstvo*. Suprotno tome, ako sreću shvatimo kao ispunjenje, onda odnos između zahteva društva i pojedinca postaje sasvim drugačiji. Sreća kao ispunjenje može se ostvariti jedino u medijumu društvenih odnosa, odnosno u medijumu recipročnog uvažavanja. Daleko od toga da konstituišu puki granični uslov, neku vrstu carine koja se ima platiti na putu za sreću, ovi odnosi, zajedno sa zahtevima za njihovo reprodukovanje, čine uslov mogućnosti postignuća dobrog života. Ovdje, recimo uzgred, dottiemo diskusiju o odnosu prava prema dobru iz eudaimonističke perspektive. Ukoliko sam zaisterosovan za sopstveno dobro, shvaćeno kao ispunjenje, onda sam, shodno tome, takođe zainteresovan za pravdu kao jedini uslov koji može da očuva one odnose unutar kojih se jedino može doseći dobro.

Treća pretpostavka tiče se statusa dimenzija samoispunjenja. Ove dimenzije artikulišu zajedničko tle za koje se može reći, sve dok se ne iznade empirijsko svedočanstvo u prilog suprotnom, da ga jednako dele sve konkretne životne forme. Nisam upotrebio termin »izražavaju« zato što se takvo zajedničko tle ne da poimiti kao preegzistentno u odnosu na forme kojima je inherentno, već bi se pre moglo reći da ono sa njima evoluiru te da je supstrat njihove egzistencije. Niti se ovo zajedničko tle da poimiti kao vrsta duboko smeštene »unutrašnje realnosti«. Ovo zajedničko tle, za koje predlažem ironičan naziv *postmoderna eudaimonia*, više razumevam u smislu regulativne ideje koju pretpostavljamo kada god *hoćemo* da osmislimo subjektivno iskustvo *nužnosti* koju asociiramo sa zauzimanjem promišljenog i autentičnog stava u određenoj dilemi (ono Luterovo (Luther) »Ovde stojim. Drugačije učiniti ne mogu.«), kada god anticipiramo *consensus omnium* u vezi našeg suda usmerenog na dobro-bitstvo konkretnog identiteta, i kada god smo izloženi, i uspešno prepoznamo, instance samo-ispunjenja u kulturama drugačijim od našeg vlastite.

Očigledno je da je razumevanje ovih dimenzija postmoderne eudaimonie položene u određeni jezik i određeni vokabular. Moje opredeljenje za vokabular psihoanalize motivisano je uverenjem da formulisanje rekonstrukcije zajedničkog tla na *psihološkom* nivou olakšava distanciranje našeg poimanja eudaimonie od društveno prihvaćenih definicija dobrog života. Takva psihološka formulacija sadrži dodatne prednosti. Ona, na primer, prezervira važne veze između eudaimonie i iskustva ispunjenja identiteta koje se, inače, gube u logičkim ili formalnim teorijama identiteta razvijenim od strane Kripkea, Luisa (Lewis), Nozika (Nozick) ili Parfita. Istovremeno, usidrenje takve rekonstrukcije u psihoanalitičke kategorije umanjuje uticaj *društvenih i kulturalnih faktora* koji ostaju determinirajući u društveno-psihološkim prilazima identitetu kakve razvija simbolički interakcionizam Parsonsa, Eriksona, Slejtera (Slater) ili Kenistona. Istini za volju, mogli smo se opredeliti i za druge psihološke vokabulare, pa ipak se psihoanalitička teorija ističe superiornim stepenom diferenciranosti.

\* \* \*

Frojd, M. Klajn i drugi, napred navedeni, autori slažu se u pogledu četiri dimenzije dobro-bitstva određenog identiteta, to su: *koherencija, vitalnost, dubina i zrelost*. Ova konvergencija utoliko je značajnija što se ovi autori otvoreno i duboko razilaze u pogledu mnogih suštinskih problema. Štaviše, tema koherencije, vitalnosti, dubine i zrelosti, na jedan ili drugi način, pojavljuju se u svim debatama o okončanju analize i u većini debata o psihoanalitičkom programu obrazovanja te selekciji kandidata. Pogledajmo sada izbliza sastojke ispunjenog identiteta, onako kako su sumirani na listi. Svaka od četiri dimenzije predstavlja zapravo kompleks pod-dimenzija i aspekata koji se tek u finalnoj analizi sjedinjuju pod zajednički naziv koherencije, vitalnosti, dubine i zrelosti.

Dimenzija *koherencije* može se, uopšte uzev, razumeti kao mogućnost sumiranja, u obliku narativa, onih modifikacija kroz koje tokom životnog veka prolazi dati identitet. Ona podrazumeva aspekte *kohezije* naspram *fragmentacije, kontinuiteta* naspram *diskontinuiteta, odredivosti* naspram *neodredivosti*. Kohezija se ovde odnosi na kvalitet integritasnosti, jedinstva, zatim osećanja utelovljenosti za razliku od stanja fragmentacije, straha od obuzetosti, preplavljenosti, dezintegritasnosti ili neprestanog propadanja, vrtložnosti ili neusmerenosti ili, konačno, osećanja neutelovljenosti. Svi razmatrani autori, na neki način, drže ovaj aspekt koherencije za važan sastojak ljudskog dobro-bitstva, premda ga ocenjuju na različite načine i očito zauzimaju veoma različite stavove. Tako Frojd, u delu *Nelagodnost u kulturi*, tvrdi.

*»Obično nema ničeg čega smo izvesnije sigurni od osećanja vlastitog ja, vlastitog ega. Ovaj ego nam se pojavljuje kao nešto unitarno, distinktno određeno u odnosu na sve ostalo.«<sup>2</sup>*

Poenta koju Frojd pokušava da naglasi, kao reakcija na tezu R. Rolanda (Rolland) o svetim i-oceanskim osećanjima<sup>3</sup>, nije nam ovde od većeg značaja. Ono što se pokazuje relevantnim jeste da Frojd uzima zdravo za gotovo nešto što će za sledeće generacije psihoanalitičkih teoretičara, od Salivana do Ferbajna, od Vinikota do Kohjuta, postati naročito problematično. Štaviše, veći deo savremene psihoanalize zasniva se na suprotnoj pretpostavci: da ništa nije neizvesnije i teže postići od osećanja ja kao kohezivnog i dobro omedenog entiteta.

U drugom smislu dimenzija koherencije može se pojaviti kao svojstvo osećanja *kontinuiteta* u vremenu. Vinikot shvata kontinuitet kao opažanje onog *durée* u Bergsonovom smislu, kao opažanje unutrašnjeg toka našeg psihičkog bića ili, njegovim rečima, kao opažanje našeg »istrajavanja u bivstovanju«<sup>4</sup>. Kernberg ističe da jedino ono jastvo u kome su sve loše i dobre predstave integrisane »karakterične vlastitog iskustva«<sup>4</sup>. Nasuprot tome, granične ličnosti ispoljavaju patološku zavisnost od spoljašnjih objekata kojima, putem njihove neprestane prisutnosti u mislima i osećanjima, pripisuju funkciju održavanja kontinuiteta koje se ne može



1. I. Kant *Kritika moći sudeња*, prevod J.C. Meredith, 1952, Oksford, Clarendon Press, par. 339, str. 150.
2. S. Freud, *Nelagodnost u kulturi*, Standard Edition, 1953, London, The Hogarth Press, tom. 21, str. 65-6.
3. Vidi D. Winnicott, »Teorija odnosa roditelja-dete«, u *Procesi sazrevanja i prikladna sredina*, 1965, New York, International Universities Press, str. 38.
4. O. Kernberg, *Granična stanja i patološki narcizam*, 1976, New York, Jason Aronson, str. 316.

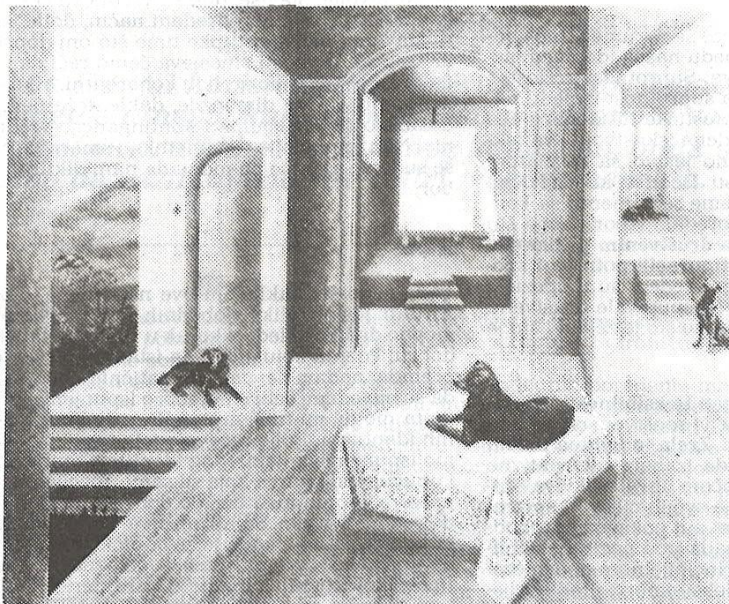


proizvesti iznutra.<sup>5</sup> Kohjut smatra da je sposobnost da se isku- si **kontinuitet** našeg bića funkcija kohezije jastva. Slabo jastvo tipično crpe kompenzatorna ogledavanja iz uvek drugačijih i u isti mah potcenjenih predmeta, ili traga za idealima i perso- nifikacijama savršenstva koji se neodložno odbacuju po otkri- ću njihovog manje nego savršenog izgleda. Ovim načinima ve- zivanja za druge odgovara nestabilno osećanje kontinuiteta i neprestano ponavljana iluzija da se još jednom počinje sasvim iznova.<sup>6</sup>

Konačno, koherencija datog identiteta uključuje kvalitet **odredivosti** (demarcation) identiteta u odnosu na unutrašnje objekte, čija se suprotnost ispoljava kao konfuzija identiteta ili rastvorenost identiteta. Intersantna razmatranja odredivosti možemo pronaći kod Jakobsonove, Malerove i Kohjuta. Koh- jut, za razliku od ostalih, ne drži da je oštra demarkacija jastva od sveta nedvosmisleno pozitivan elemenat, već evocira pred- stavu tenzije između dimenzije zrelosti i dimenzije koherencije kao odredivosti. Odnos kreativne osobe prema svom predme- tu, sugeriše Kohjut, ima sličnosti ne toliko sa odnosom majke prema detetu koliko sa još uvek neinhibiranim i egzibicionis- tičkim narcizmom ranog detinjstva. »Kreativni pojedinac, bilo u umetnosti ili nauci, manje je psihološki odvojen od svog okruženja nego onaj nekreativni; »ja—ti« barijera nije toliko jas- no definisana.«<sup>7</sup>

**P**redimo na drugu dimenziju, na termin **vitalnost** koji ozna- čava iskustvo **radosnog osnaženja** što proističe iz ispunje- nja naših glavnih potreba, iz osećanja podudaranja našeg sadašnjeg stanja sa sećanjem o tome ko smo bili, te iz osećanja napredovanja prema onome što želimo da postanemo. Kada se razmotri sa ove opšte tačke gledišta, vitalnost se ispostavlja

*U okviru savremene teorije etike kategorija dobrog života je uglav- nom tretirana kao osta- tak, kao nešto što je u od- ređenom trenutku po- trebno spomenuti ali što ostaje izvan domašaja bitne filozofske refleksi- je. Koreni ovakvog usu- da imaju se potražiti u kontingencijama racio- nalizacije etike Zapada nakon uspona novih, u*



Kača Ljubinković

kao fenomenološki ili eksperimentalni korelat samo-ostvarenja ili autentičnosti. Kao i u slučaju koherencije takode je i u slučaju vitalnosti moguće izdvojiti jedan broj pod-dimenzija ili aspekata specifičnog karaktera. Sa jednog aspekta dimenzija vitalnosti tiče se neposrednog i radosnog doživljavanja jastva kao **vrednog ljubavi i poštovanja**. Suprotnost vitalnosti u ovom slučaju jeste osećaj nedostojnosti ili stida asoriranog sa vlastitom samo-predstavom. Iz druge perspektive vitalnost se može razumeti kao **sposobnost za uživanje i zainteresovanost u životu**. Odgovarajuća suprotnost jeste stav apatije i povlačenja. Spremnost da se uživa u životu blisko je vezana za treći smisao u kome se tema vitalnosti pojavljuje u psihoanalitičkoj teoriji, naročito u radovima Salivana i Malerove. Vitalnost postaje sinonimna jednoj **kipućoj euforiji** i penušavom raspoloženju koje stoji u odnosu kontrasta prema depresiji i osećanju praznine. Četvrti aspekt vitalnosti određenog identiteta, naglašen od strane mnogih autora, tiče se osećanja **neupitne samoprishnosti** i neproblematičnog, neposredno samo-očevidnog kvali- teta da jesmo to što smo i da radimo to što radimo. Konačno, u vezi poleta i neposrednosti sopstvenog samo-osećanja, nala- zimo i peti aspekt vitalnosti: naime, opažanje vlastitog jastva kao **istinskog i spontanog**. Suprotnost vitalnosti, u ovom sluča- ju, jeste osećanje praznine, besmislenosti i uzaludnosti, često praćeno osećanjem da je jastvo lažno. »Lukavo« ili prosto »od- sutno«. Ovaj aspekt vitalnosti, na veoma upečatljiv način, pri- kazuje Helena Dojč (H. Deutsch) u svojoj karakterizaciji »kao da« osobe — osobe čiji je odnos prema iskustvu i životu lišen spontanosti i koja, gledano spolja, nastavlja »kao da« je takav je takav odnos sasvim normalan. Individua sa »kao da« osob- nošću je skoro nesposobna da doživi sebe kao uključenu u datu situaciju. Fenomenološki korelat ove nesposobnosti najbo-

lje je porvrđen primerom pacijenta koji kaže: »Sve mi se čini nestvarnim«

**D**ozvolite mi da se sada pozabavim dimenzijom **dubine**. U svom najširem smislu ova dimenzija označava sposobnost osobe da pristupi sopstvenom psihičkom dinamizmu i da reflektuju takvu svesnost u konstruisanju sopstvenog identiteta. Dubina datog identiteta, gledano iz ove perspektive, nalazi se negde duž kontinuma čije su granice omeđene od strane dva, oba jednako neljudska, ekstremna. Na strani jednog ekstrema nalazimo **apsolutnu površnost** datog identiteta lišenog svake reference prema svojim konstitutivnim mehanizmima — na primer, specijalno-temporalni identiteti životinja koje pripada- ju višim vrstama. Na drugoj strani spektra nalazimo **apsolut- nu transparentiju** određenog identiteta koji ima pristupa, i na reflektivisan način inkorporira, **sve** svoje konstitutivne psihičke procese — na primer, identitet takvih filozofskih stvorenja po- put Kantovih »čistih razumskih bića«, Hegelovo Duha kao stupnja Apsolutnog znanja, ili pak Nozikovih »samo-izbirača«.

Unutar dubine, kao i unutar koherencije i vitalnosti, možemo razlučiti različite pod-dimenzije. Na prvom mestu, dubi- nu određenog identiteta moguće je poimati u čisto kognitiv- nom smislu kao **samo-saznanje ili samo-refleksiju**. Ovaj as- pekt ispunjenja identiteta, gledano kroz tradiciju, izvršio je najveći uticaj u okviru kulture Zapada, od Platona do Frojda. Tek smo u ovom stoleću na njega usmerili nešto skeptičnije svetlo, počevši da ga sagledavam kao samo **jedan** elemenat sveukupnog ispunjenja date osobnosti. Imati dubinu, sa stano- višta samorefleksivnosti, znači u što većoj meri osvestiti priro- du i snagu vlastitih motivacija. Biti površan, nausprot tome, znači zanemariti sopstvenu unutrašnju dinamiku i nesvesno

*punom smislu modernih, moralnih napetosti otvo- renih afirmacijom pro- testantske etike. Kako bi- lo da bilo, danas, kao re- zultat smera kojim se uputila savremena etika, na jednoj strani imamo diferencirani vokabular za raspravljanje pitanja pravde a na drugoj stra- ni prilično nerazvijen i nediferenciran moralni jezik za raspravu o pita- njima koja se tiču dobra.*

se pretvoriti u »objekt njenog dejstva«. Izraz »objekt dejstva«, nasuprot izrazu »dejtovati«, upućuje nas na drugi vid dubine — na aspekt koji je, ponekad, teško oštro razlučiti od prvog.

Ovaj drugi aspekt se tiče **moralno-praktičke**, pre nego saz- najne osovine. Distinkcija koja je ovde od značaja jeste ona iz- među **autonomije**, shvaćene u širokom smislu kao nezavisnost volje od spoljašnjih uticaja, i **heteronomije**, shvaćene kao situ- acija u kojoj smo sredstvo tuđe volje.

**K**onačno, posedovati dubinu znači biti **relativno samo-dovo- ljan**, nasuprot patološkoj zavisnosti od tuđih resursa. U ovom smislu dubina se manifestuje kao **sposobnost da se bude sam**, odnosno sposobnosti da se **samo privremeno**, suspendu- ju naši odnosi prema objektima jastva, što je suspenzija koja ne narušava taj odnos kao takav i ne postavlja zahtev za pre- vazilaženjem potrebe za ogledavanjem i idealizacijom. Na ovom mestu ne mogu da diskutujem o načinima na koji Frojd i drugi teoretičari integrišu dimenziju dubine u okvire njihove koncepcije ispunjenog identiteta. Zadovoljiću se time da istak- nem da istoriju koncepta zdravog identiteta, implicitnog psi- hoanalizi, možemo posmatrati kao postepeno udaljavanje od kognitivnog ideala da se što je više moguće sazna o nesves- nom. Ovaj ideal, reduktivistički shvaćen, istakao je Frojd, ali čak i on samo u **Tumačenju snova**, zamenivši ga zatim diferen- ciranijim stanovištem izraženim formulom: »Tamo gde je bilo ono (id) treba da nastane ja (ego). Da se nova koncepcija ispu- njenja temelji manje na samorefleksiji a više na autonomiji po- staje jasno kada Frojd odnos ide prema egu obrazlaže kroz metaforu konja i jahača. Ego ne može više da zauzima id kao stranu teritoriju i to u njenoj celokupnosti, niti da ga ponovo

5. Vidi O. Kernberg, *Unutrašnji svet i spoljašnja stvar- nost*, 1985, Nor- thvale, Jason Aronson, str. 13. O koherenciji shva- ćenoj kao odrediv- osti vidi »Grani- ce i strukture u odnosima ljubavi«, u istom tomu, str. 277-305.

6. O zavisnosti od spoljnih objekata radi osećanja kontinuiteta, vidi slučaj G-dina B., u H. Kohut, *Anali- za*, 1971, New York, Internatio- nal Universities Press, str. 126-30.

7. H. Kohut, *Potruga za sopstvom*, iz- dao P. Ornstein, tom. I, 1978, New York, Internatio- nal Universities Press, str. 446-7.

zahteva budući da je Zuisersee isušeno. Jahanje konja se ne može izjednačiti sa potpunim gospodarenjem nad njim, a još manje sa potpunim poznavanjem. Deo veštine dobrog jahača sastoji se u privremeno prepuštanju porivima konja kako bi se, na kraju, sproveo na željeno odredište. U delu **Nelagodnost u kulturi** nalazimo radikalniju relativizaciju momenta samo-refleksije u okviru dimenzije dubine. Dok na jednoj strani sklonost ega za distanciranjem od neposrednosti ida — putem saznanja, refleksije i racionalnosti — smatra korisnim za adaptaciju, Frojd, na drugoj strani, takvi distanciranje opisuje kao presecanje veza sa istinskim izvorom psihičkog života i time, na neki način, kao osiromašenje. Kasnije će teoretičari škole objekta-relacija a naročito Hajnc Kohjut ( Heinz Kohut), fokusirajući na odnos narsta prema svojim konstituentima, zauzeti više iznjansirano stanovište u pogledu relevantnosti dubine za samoispunjenje.

**N**a kraju, ispunjen identitet u izvesnoj meri poseduje i spremnost suočavanja sa fakticitetom sveta prirode i društva, kao i onim unutrašnjeg sveta, a da se pri tom ne kompromituje vlastita koherencija i vitalnost — da se ne postane drugi. Dimenzije zrelosti, takode, podrazumeva izvestan broj aspekata. Prvo, zrelost se može razumeti kao sposobnost da razlučimo naše sopstvene predstave, projekcije ili želje od, u iskušenju smo da kažemo, realnosti »kakva jeste« ili, bolje rečeno, od načina na koji naš kontekst opažaju oni sa kojima smo u interakciji ili pak treća, nepristrasna lica. Premda Frojdova distinkcija između primarnih i sekundarnih procesa predstavlja izuzetno dihotoman način da se konceptualizuje ideja zrelosti ona, ipak, prenosi suštinu stvari. Sa ovog stanovišta razlika između zrelosti i nezrelosti može se poimati kao suprotnost između **rigorozne primene testa-realnosti i upuštanja u čežljivo maštanje**.

Drugo, zrelost datog identiteta može se razumeti kao sposobnost da se održi izvestan sklad između našeg idealnog jastva i potencijala našeg stvarnog jastva. Suprotnost zrelosti i nezrelosti, iz ove perspektive, izlazi na suprotnost između **narcisoidne grandioznosti**, bilo egzibicionističke ili idealizujuće naravi, i **promišljenosti** osobe koja, vođena iskustvom i refleksijom, uspeva da podese svoje idealno jastvo sa poznatom stvarnošću svojih potreba i sposobnosti. Doduše, koncept »suočavanja sa« unutrašnjim svetom ne sme se zameniti sa konformizmom u odnosu na društveni poredak. Izbor onoga što želimo da budemo ne ravna se prema **društvenim prilikama**, nego prema vlastitoj **unutrašnjoj konfiguraciji** potreba i sposobnosti. Najispunjeniji ljudski životi provedeni su u opoziciji prema normativnim naredbama koje su sputavale društvenu mogućnost date osobe da, iznutra, bude to što je želela i što je mogla da bude.

**T**reći aspekt zrelosti tiče se suprotnosti **fleksibilnosti i rigidnosti**. Postoje mnogi načini da se slede sopstveni ciljevi kao i pokušaji da se vlastito sopstvo ispuni. Zrela individua uzima u obzir ovu raznovrsnost, zna kako da izabere alternativne načine suočavanja sa svetom, sa lakoćom shvata ekvivalentnost alternativnih puteva za ostvarenje svojih ciljeva i spremna je na preusmerenje kada se izabrani put pokaže neprohodnim. Ovaj kompleks sposobnosti potpada pod naziv **fleksibilnosti** i ima malo zajedničkog sa besprincipijelnom neusmerenošću slabog identiteta. Suprotnost fleksibilnosti predstavlja je **rigidnošću** kojom opsesivna neurotična individua vrši svoje rituale, crpeći iz njih, kao zavisna, smisao svog ponašanja, ili rigidnošću kojom normalne ali nezrele individue nisu u stanju da se distanciraju od onoga što su prethodno isplanirale.

Iz jedne druge perspektive zrelost se može posmatrati kao sposobnost da se toleriše **emocionalna ambivalencija**, to će reći, da se u okviru specifičnog konteksta prihvati simultano prisustvo libidinalnih i agresivnih elemenata unutar iste objekta-relacije, i to bez regresije na pregenitalne stupnjeve ili na upotrebu mehanizama cepanja. Nezreli identitet, sa ove tačke gledišta, jeste identitet kojeg karakteriše vrsta **psihičkog manihejstva**, odnosno nesposobnosti da se opaze nijanse i u emocionalnom smislu suoči sa istovremenom prisutnošću pozitivnih i negativnih, dobrih i loših aspekata koji ulaze u njeno opažajno polje.

**K**onačno, moguće je identifikovati pod-dimenziju zrelosti — sročenu od strane Kohjuta — koja bi se dala nazvati **ironičnim prihvatanjem sopstvene konačnosti**. Lakoća koja prati ovaj kvalitet zrelog identiteta može se kontrastirati pompeznom i ozlojeđenom stavu tipičnom za one koji još nisu prihvatili ljudsku konačnost kao svoju **sopstvenu**. Zrelost, u ovom smislu, povlači prihvatanje »prolaznosti« svih ljudskih stvari i poduhvata kao i omodenost naših fizičkih, intelektualnih i emocionalnih snaga. Staviše, ova vrsta prihvatanja ne da se prevesti na obezvređenje onoga što je izgubljeno. U tom vidu, zrelost se razlikuje od sarkazma i cinizma — koji, putem »kise-log« stava, čine dva pokušaja da se minimizira značaj naših ograničenja.

Kohjut, u kontekstu svog poimanja zrelosti kao mudrosti, takode doprinosi razumevanju dimenzije dubine time što ilus-

truje onaj aspekt dubine koji, do sada, nisam tematizovao. Dimenzija dubine, kojoj Frojd isprva daje kognitivnu boju a zatim vid pokušaja da se zagospodari idom, sa Kohjutom poprima novo značenje koje se ima razumeti u smislu **suvereniteta** ega u pre nego **nad jastvom**. Imati suverenitet znači **mudro vladati** unutrašnjim domenom, što je odnos koji uključuje ne samo poznavanje potreba vezanih za nagone i jastvo, nego i sposobnost da se u potpunosti predstave, i to u političkom smislu reči »predstavljati«, psihički okruzi sačinjeni od ambicija, želja i potreba. Suverenost ega nije isto što i samokontrola ukoliko što se ne oslanja na represiju nepomirenih aspekata jastva. Suverenitet se preciznije prikazuje naporom koji ego ulaže u posredovanje i pomirenje disonantnih delova našeg psihičkog bivstva.

**D**opustite mi da se sad ukratko osvrnem na status navedenih dimenzija. Koherenciju, vitalnost, dubinu i zrelost ne treba shvatiti kao **kriterijume** koji, u strogom smislu, definišu dobro za određeni identitet. Njima nedostaje determinatnost koju asociram sa konceptom kriterijuma i ne mogu se rangirati. Ne postoji nikakav način da odredimo da li je uopšte bolje izgubiti štogod od dimenzije dubine kako bi se dobilo na strani koherencije, ili izgubiti nešto koherencije kako bi se zadobila vitalnost. To zavisi od konkretnog slučaja. Zatim, ove dimenzije nisu u **vrednosti** među vrednostima, niti šire vrednosti kojih su druge vrednosti deo. Vrednosti imaju intrinzičnu motivacionu snagu koja nedostaje vrednovalačkim dimenzijama datog identiteta. Zastupati određenu vrednost, na primer slobodu ili jednakost, takode znači hteti da izvesna situacija bude slučaj ili priželjkivati jedno stanje stvari umesto drugog. Pa ipak, iz činjenice da individua poseduje koherentno jastvo ili zreo identitet ništa se direktno ne može izvesti u pogledu njegove volje. Staviše, dok su vrednosti često deo naših razloga za postupanje na određeni način, dotle jedva da ikada opravdavamo naše postupke time što oni doprinose koherenciji ili zrelosti. U većini slučajeva ćemo reći da smo se tako opredelili zato što **jesmo** zreli ili koherentni, ali ne u ime zrelosti ili koherencije. Ove dimenzije, dakle, leže negde između stroge dokazivosti kriterijuma i kontingencije vrednosnih opredeljenja. Njih je najbolje razumeti kao **smernice** koje **orijentišu** naše sudenje ali koje ne mogu da nam diktiraju šta je najbolji izbor.

\*\*\*

**P**re nego što zaključim ove napomene, dozvolite mi da dodam još nekoliko slobodnih uvida, ovog puta o tome šta bi mogao da bude sledeći korak u rekonstrukciji našeg gledišta o dobru. Poenta koju želim da istaknem, ovde eksperimentalno premda, nadam se, na sistematičniji način u budućnosti, jeste da se navedene četiri dimenzije ispunjenja individualnog identiteta mogu, **mutatis mutandis**, primeniti i na ocenu kolektivnih identiteta. Bolje rečeno, moja teza glasi da kada vrednujemo ispunjenje kolektivnog identiteta, onda koristimo pojmove i upućujemo pitanja koja su samo specijalna i više diferencirana verzija onih institucija o dobru koja sam malopre pokušao da rekonstruišem. Smatram da je kolektivni identitet simbolički konstrukt koji, kada je zajednički, omogućava individualna da upotrebe »jako mi« da bi sebe označile kao grupu. Različiti tipovi kolektivnih identiteta karakterisani su upravo različitim snagom ovog konstitutivnog »mi«. Postojanje kolektivnog identiteta je upravo ono što nam omogućava da o drugoj osobi mislimo kao o »nekom poput mene«. U tom smislu možemo govoriti o onoliko tipova kolektivnog identiteta koliko ima disinktnih stanovišta sa kojih jedna osoba može biti slična drugoj. Tako, na primer, kada učestvujem u **kulturnom** kolektivnom identitetu onda drugu osobu poimam kao nekoga koji deli moja verovanja o vrednosti. »On je neko poput mene« znači u ovom slučaju da osoba posmatra svet iz iste perspektive kao i ja to da deli slična gledišta u pogledu toga šta čini život ispunjenim, osobu dostojnom, postupak pravednim i cilj vrednim naporom. Biti deo zajedničkog **društvenog** identiteta znači gledati na drugog kao na učesnika u istoj podeli rada, kao locirano negde duž istog socijalnog sloja i kao nekoga koji sa nama deli izvesna pravila ponašanja te izvesne **interese**. Deliti kolektivni **politički** identitet znači uvideti da je druga osoba podvrgnuta istom sistemu obligacija, da poštuje iste autoritete i da smatra legitimnom istu proceduru formiranja volje zajednice. Imati zajedničkog neprijatelja — što neki autori smatraju središtem svakog političkog identiteta — predstavlja, iz ove perspektive, sastojak svakog političkog **saveza** i često ja, kao takav, prvi korak u formiranju političkog identiteta, ali niti je nužan niti dovoljan uslov za postojanje kolektivnog političkog identiteta. Mnogi saveznici ne dele isti politički identitet (recimo, ne priznaju zajednički autoritet) a mnogi se kolektivni identiteti mogu stabilizovati čak i u odsustvu spoljašnjeg neprijatelja. U slučaju **psiholoških** identiteta, kolektivni identitet vezuje svoje članove ne toliko kroz zajednička opredeljenja, interese ili obaveze, koliko kroz zajednički dinamizam prisne interakcije, participaciju u istom procesu biranja vode, upravljanje tenzijama i drugo. Tipični psihološki kolektivni identiteti jesu **porodični** identiteti. Očigledno je da možemo da govorimo o mnogim drugim tipovima kolektivnih identiteta, poput **istorijskih, generacijskih, identiteta vrste** i tome slično.



Nije moguće pre naglasiti artifikicijanos ovih distinkcija ili aktualnu gustinu inter-relacija između navedenih različitih tipova kolektivnih identiteta. Zajednička verovanja i vrednosti u osnovi izvesnih kulturalnih identiteta, primera radi, često se korene u zajedničkom položaju u okviru društvenog sloja — to je, ako išta, pozitivno nasleđe Marksove (Marx) teorije društva. U drugim prilikama korene se u formativnim iskustvima (rat, migracije, epidemije, ekonomske krize itd.) koja se dele na generacijskoj osnovi, kao što sugeriše Ingelhartova (Ingelhart) studija difuzije postmaterijalističke kulture zapadnog društva. Nasuprot tome, nekada društveni delatnici uzimaju izvesne interese za zajedničke zato što situaciju tumače u svetlu zajedničkih vrednosti. Štaviše, podvrgnutost istom sistemu obligacija stvara zajedničnosti interesa. Otuda, samo je na analitičkom nivou moguće razdvajati ove različite tipove kolektivnih identiteta i njihovo podležeće odnose priznavanja. U stvari, postoje samo grupe. A grupe svoju koheziju pleću različitim kombinacijama zajedničkih osobina. Porodične mreže kao i one prijateljstva, na primer, prožimaju se uglavnom oko zajedničke psihološko-afektivne dinamike. Profesionalne asocijacije, unije i karteli integrišu se uglavnom kroz zajedničke interese. Pa ipak, moja namera nije da ovde diskutujem o tipologiji kolektivnih identiteta.

Vratimo se zato postavljenom pitanju: mogu li dimenzije koherencije, vitalnosti, dubine i zrelosti skupa zahvatiti i naše institucije o dobro-bitstvu kolektivnih identiteta? Dopustite mi da prvo istaknem neke razlike u odnosu na individualne identitete, razlike koje **prima facie** ukazuju na negativan odgovor. Prvo, otuđenje i ispunjenje, u slučaju individualnih identiteta, poseduju specifičan emocionalni korelat — u obli-

titeta. Dok Dirkhajm naglašava nešto drugo. Nizak stepen vitalnosti određenog kolektivnog identiteta manifestuje se u činjenici da individue provode rituale koji su konstitutivni za grupni identitet upravo na način koji nazivamo »ritualističkim«, odnosno instrumentalnim, neiskrenim i »nemuštim«. Otuda, za **kulturalni** kolektivni identitet, gubitak vitalnosti znači da se pripadnici samo na spoljašnji i ciničan način orijentisu prema njegovim suštinskim vrednostima (slično Goffman (Goffman) društvenim delatnicima oni ih priznaju »samo na rečima«). Za **društveni** identitet gubitak vitalnosti sastoji se u neentuzijastičnom načinu na koji se pristupa integraciji divergentnih interesa, članovi učestvuju u podeli rada ili se identifikuju sa odgovarajućim društvenim slojem. Za **politički** identitet slaba vitalnost, između ostalog, znači činjenicu da članovi ispunjavaju svoje obaveze prvenstveno iz straha od spoljašnjih sankcija.

**Dubina** određenog kolektivnog identiteta, u svim svojim konstitutivima, nosi veći stepen sličnosti datom individualnom identitetu. Ona označava svest, na strani članova grupe, o središnjim zahtevima reprodukcije zajedničkog identiteta. U slučaju **društvenih** identiteta, sledeći Habermasa, ove zahteve možemo rasporediti pod tri glavna naziva: zahtevi vezani za reprodukciju simboličkih aspekata kolektivnog identiteta, zahtevi vezani za integraciju grupe i zahtevi vezani za socijalizaciju novih generacija.

Na kraju, takode se i dimenzija zrelosti može primeniti na kolektivne identitete. Moguće je, zapravo, odvojiti slučajeve u kojima je postignuto osnovno podudaranje samopredstave i realnosti grupe od onih grupa koje stvaraju naercistički grandiozne predstave o sebi, grupa koje su fleksibilne i realistične u svojim strategijama od grupa koje prihvataju odbrambene

8. H. Deutsch, »Neki oblici emocionalnog poremećaja i njihov odnos prema šizofreniji«, u *Psychanalytjic Quarterly*, 1942, 11, str. 301.
9. Vidi S. Freud, *Novi uvodna predavanja*, Standard Edition, nav. delo, tom 22, str. 77.
10. Pozivajući se na inventar odbrambenih mehanizama načinjenih od strane Ane Frojd, Nil Smelser (Neil Smelser) je razvio interesantnu tipologiju odbrambenih mehanizama. Vidi N. Smelser, *Dubinska psihologija i društveni porijek*, u J. Alexander, (edit), *The Micro-Macro Link*.

**Poznato je da Eskimi koriste četiri različite reči da označe sneg. Ako se dobro kao ispunjenje u našoj kulturi oceni istim stepenom važnosti kojim se to čini sa snegom u okviru njihovog životnog konteksta, onda možda nije loša ideja da počnemo da razlikujemo bar četiri njegova aspekta.**

ku očaja ili radosti. U slučaju kolektivnih identiteta ovaj iskustveni ili fenomenološki korelat samoostvarenja pokazuje se kao veoma indirektan i neznatan. Drugo, kada se koherencija ili vitalnost kolektivnog identiteta nađe u opasnosti pretnja se ne prenosi automatski na individualne članove kolektivnog identiteta. Kolektivni identitet prolazi kroz iskustvo ispunjenja tek na posredan način: kroz samorefleksiju svojih članova i kroz pohvale njegovog stanja od strane trećih lica.

Uprkos ovim očitim razlikama, verujem da ima smisla pokušaj da se isproba primenljivost date četiri dimenzije na kolektivne identitete. Počecemo od slučaja **koherencije**. I za individualne i za kolektivne identitete biti koherentan znači moć izraziti hronološku sekvencu svojih stanja u formi narativa. Ali aspekt odredivosti koherencije ostvaruje se različito u oba slučaja. Biološka veza uma prema jednom i samo jednom telu čini odredivost individualnog identiteta problematičnom samo »iznutra«, to će reći, u odnosu na unutrašnje predstave drugih identiteta. U slučaju grupe odredivost identiteta može postati problematična takode i »spolja«, odnosno sa stanovišta spoljašnjeg posmatrača. Kolektivne identitete sa niskim stepenom koherencije karakteriše velika neodređenost u pogledu granica grupe. Tada je teško odrediti ko pripada a ko ne.

Druga razlika, u odnosu na koherenciju, jeste ona prema kojoj je kohezija individualnog identiteta proizvod izvesnih integrativnih funkcija ega (verbalnih i kognitivnih kompetencija, memorije itd.) dok je u slučaju kolektivnih identiteta kohezija uglavnom funkcija konzistentnosti datih konstitutivnih sistema verovanja, normi, vrednosti, te sveta života u kome se nalaze. Veberova (Weber) teorija kulturalne racionalizacije, onako kako se da rekonstruisati iz odeljka o **Ekonomiji i društvu** posvećenom sociologiji religije i u »Zischenbetrachtung-u«, zasniva se upravo na pretpostavci da je kohezija — shvaćena kao što je podrobnija eksplikacija vrednosnih pretpostavki date kulture, u cilju eliminisanja protivrečnosti i napetosti — od odsudnog značaja za razvoj i optimalno razotkrivanje kulturalnog identiteta.

Konačno, nizak stepen kohezije — u slučaju kolektivnih identiteta — rezultira u slaboj centripetalnoj sili. Kolektivni identitet koji ispoljava slabu koheziju jeste identitet koji od svojih članova zahteva samo skromnu količinu lojalnosti pa ga je lako napustiti.

U slučaju kolektivnih identiteta **vitalnost** poprima značenje radosne, spontane i iskrene participacije, od strane većine pripadnika, u onim ritualima koji nose krucijalan značaj za stabilizaciju datog identiteta. Dirxem (Durkheim), u **Osnovnim oblicima religioznog života**, ističe spoj rituala i očuvanja iden-

strategije koje su rigidne i nerealistične<sup>10</sup>, i najzad, grupe koje su, više od ostalih, sposobne za ironičnu samo-distanca.

Navedenje liste oglednih poređenja moglo bi dugo da potraje, ali, budući da sam zloupotrebio dovoljno od vaše pažnje i strpljenja, ovde ću se i zaustaviti. Dozvolite da završim objašnjenjem u pogledu projekta koji sam ovde izneo. U okviru savremene teorije etike kategorija dobrog života je, uglavnom, tretirana kao ostatak, kao nešto što je u određenom trenutku potrebno spomenuti ali što ostaje izvan domašaja bitne filozofske refleksije. Koreni ovakvog usuda imaju se potražiti u kontingencijama racionalizacije etike Zapada nakon uspona novih, u punom smislu modernih, moralnih napetosti otvorenih afirmacijom protestantske etike. Kako bilo da bilo, danas, kao rezultat smera kojim se uputila savremena etika, na jednoj strani imamo diferencirani vokabular za raspravljanje pitanja pravde a na drugoj strani prilično nerazvijen i nediferenciran moralni jezik za raspravu o pitanjima koja se tiču dobra. Ispravljanje ove neravnoteže prvi je korak prema postmetafizičkoj etici koja bi bila sposobna da izbegne, ako ne zaceli, savremeni rascep — kojeg svi liberali nekritički uzimaju zdravo za gotovo — između etika koje se temelje na pravdi ali malo toga imaju da kažu povodom dobra (na primer, celokupna

deontološka etika od Kanta do Habermasa) i etika koje se obraćaju pitanju dobra, prvenstveno pod devizom bivanja sobom ili autentičnosti (recimo, Ruso (Rousseau), Kjerkegor (Kierkegaard), Niče (Nietzche), Hajdeger /Heidegger/), ali malo toga imaju da kažu o pravdi. Rešenju ovog zadatka pokušao sam da doprinesem predlažući jedan moguć način da se obogati naš rečnik o dobru. Pa ipak, od rekonstrukcije postmoderne eudaimonie ne može se i ne treba očekivati da obavli posao koji su nekada vršila prekontekstualna arhimedovska uporišta, poput kategoričkog imperativa, »uma u istoriji«, ili, pak, »najveće sreće za najveći broj«. Sve što se da učiniti, a čemu se nadam da sam se unekoliko približio, jeste da se izdvoji dovoljan broj aspekata zajedničkog tla kako bi pribavili vokabular dovoljno diferenciran, a opet dostupan ogromnom mnoštvu istorijski situiranih vokabulara, za artikulaciju naših intuicija u pogledu kojih kombinacija koherencije, vitalnosti, dubine i zrelosti konstituise najbolju aproksimaciju dobru koju može da postigne konkretni identitet. Poznato je da Eskimi koriste četiri različite reči da označe sneg. Ako se dobro kao ispunjenje u našoj kulturi oceni istim stepenom važnosti kojim se to čini sa snegom u okviru njihovog životnog konteksta, onda možda nije loša ideja da počnemo da razlikujemo bar četiri njegova aspekta.

\* Predavanje je održano na Inter-univerzitetskom centru za post-diplomske studije u Dubrovniku, 9-tog aprila 1990, kao prilog seminaru »Filozofija i nauka o društvu«.

-self-choosers-



**S engleskog:  
Bogdan Lu-  
bardić**

○○○