

Jovan Babić

SLOBODA, ŽIVOT I TAJNA IDENTITETA¹

*APSTRAKT: Tajna identiteta se izražava u nesvodivosti onoga što određuje neki identitet na bilo koji skup svojstava, apstraktnih pravila i principa. Pored toga, kolektivni kao i lični identitet (ako se pod »kolektivnim identitetom« uzima ne skup stvari već skup ljudi koji imaju identitet) predstavlja mesto na kome postoji moć odlučivanja. Nesvodivost i moć odlučivanja su otuda dva momenta sa kojima se susrećemo kod ličnog i kolektivnog identiteta. Moć odlučivanja opet sadrži nužno dva bitna momenta: pravilnost sadržanu u maksimi odluke – šta je ono što se hoće, na ličnom planu, šta je ono što je svrha tekuće kolektivne odluke, običaja ili zakona na kolektivnom planu, tj. šta je **cilj** u oba slučaja – i motivacionu snagu, **odlučnost** da se taj cilj realizuje, tj. upotrebe sredstva koja kao uzroci treba da taj cilj ispostave kao svoju posledicu.*

KLJUČNE REČI: *Identitet, kolektivni identitet, sloboda, odlučivanje, život.*

Kada se sve sabere i oduzme najveća tajna od svih tajni jeste tajna *identiteta*. Ona je u osnovi drugih tajni: života, mišljenja, osobe/ličnosti, i slobode. Ovde će biti reči o kolektivnom identitetu i o slobodi kao izvoru kolektivnog života, kao i, sasvim kratko na kraju, funkciji pravilnosti zakona u konstituciji svega toga.

Tajna identiteta je ona tajna koja čini razliku između dva bića ili dve stvari, po svemu iste osim što je jedna od njih jedna, a druga je druga, – pa nisu jedno isto već dva posebna bića ili dve posebne stvari. Ali kako znamo da su dve različite stvari iste? Šta je u njima isto a šta različito? Dve posebne stvari su iste ako su identične po svim svojim svojstvima a različite samo po vremenu i/li mestu postojanja. Fizički zakon kaže da jedna ista stvar ne može u isto vreme biti na dva različita mesta, ali dve stvari koje u isto ili različito vreme »stoje« (ili »sede«) na dva različita mesta mogu, logički gledano, imati potpuno ista svojstva. Neke razlike se doduše obično uvek »nadju«, pa se *istost* obično zapravo svodi na relevantnu sličnost koja funkcioniše kao istost: npr. u ogromnom broju prošlih, sadašnjih i

1 Naredna četiri članka napisana su u okviru naučno-istraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, *Regionalni i evropski aspekti integrativnih procesa u Srbiji: Civilizacijske pretpostavke, stvarnosti i izgledi za budućnost*, koji finansira Ministarstvo nauke RS. Svi ovi tekstovi izloženi su tokom proleća 2007. u Narodnoj biblioteci u Beogradu, u okviru ciklusa predavanja "Politike tajne. Tajna, Tajna služba, Služba državne bezbednosti" ("Državni razlog", "Ustanove suverenosti"). Autor ovog ciklusa i urednik ovog temata je Petar Bojanić.

budućih hrastovih listova najverovatnije da uopšte nema dva potpuno ista – pa ipak **svaki** se lako razlikuje od svakog npr. javorovog lista, i onaj ko zna razliku **uvek** će moći da razluči jedne od drugih: u tom smislu su svi hrastovi listovi »isti«, iako nijedan od njih nije identičan bilo kom drugom.

A **kopije**? Zar kopije nisu identične jedna drugoj, i svom originalu, onome čega su kopije? Zavisí: za kopije (primerke) jedne knjige možemo reći, sa utiskom još veće snage nego za hrastovo lišće: iste su, sve su jednake iako se mogu razlikovati (mogu razlikovati moj primerak od tvog po nečemu što za identitet knjige *prima facie* nije bitno, ali svojstvo po kome prepoznajem svoj pripremak postaje deo identiteta **tog odredjenog primerka**). Kopije slika su poput odraza u ogledalu: nemaju punu stvarnost. Ali i više od toga: kopija kopije je dalje od originala nego prva kopija (sličnu situaciju imamo sa semenom: **prva reprodukcija** je najbolja, svaka naredna je sve lošija). Možda jedino kompjuterske kopije ne pate od ovog nedostatka, ali tu imamo oslabljenu vezu sa prostorom, a u izvesnom smislu i sa vremenom – imamo fenomen tzv. **virtualne realnosti**.

Čini se da najjači oblik ili vid identiteta imamo kod **ličnog** (personalnog) identiteta. Ali šta znači »najjači«? Po čemu je identitet jedne osobe **jači** od identiteta jedne stvari? Osoba može ono što stvar ne može: da projektuje, konstituiše, postavi i realizuje ciljeve. Ta **moć** uključuje i kapacitet da se u svakom trenutku odustane od tog cilja, samo ako se hoće, što ceo ovaj proces razlikuje od svih procesa kojima podležu stvari: stvari po inerciji uzročnog determinizma prelaze iz jednog trenutka (ili stanja) u drugi. Stvari nemaju volju i ne pružaju nikakav otpor da budu upotrebljene za neku, bilo koju, svrhu – ali samo kad su u pitanju one svrhe za koje one uopšte mogu biti upotrebljene. Unutar domena definisanog time šta je moguće, stvari se uopšte ne brane, a i preko toga one se zapravo ne brane (ne brane sebe, tj. svoj identitet) već prosto demonstriraju nemoć za onu podatnost koja ih inače krasí kada strpljivo »čekaju« da budu upotrebljene za neku unapred neodredjenu svrhu. (Mi doduše, kada ne poštujemo činjenice i/li prirodne zakone **doživljavamo** kao da stvari pružaju otpor, - ali to je samo naš doživljaj).

Ličnosti međjutim imaju više u inventaru identiteta – tj. sadržaj onoga što ih čini ne samo ličnostima već upravo tim odredjenim ličnostima obuhvata **više**, ali ovo »više« nije lako odrediti: to nije prosto **više svojstava** – svaki identitet ima neki odredjeni broj svojstava koji ih određuje, i složeniji identiteti imaju, po pretpostavci, više takvih svojstava. Ovde je »više« na drugoj strani, na strani specifičnosti a ne na strani količine (količine ili broja svojstava), i ta specifičnost je u nužnosti prisustva i intenzitetu odredjenosti upravo onih specifičnih svojstava koja su ključna, ili centralna, za odredjenje ličnosti. Međjutim sama ta svojstva su **sposobnosti ili kapaciteti** (a ne apstraktna odredjenja): sposobnost da se misli (zamišlja – imaginacija), sposobnost da se želi, da se hoće, da se odluči i, na osnovu svega toga, sposobnost da se dela, tj. sposobnost da se ono što se želi i hoće (ili

samo hoće) pokuša i realizovati. Ako se u tome uspe u svetu ćemo imati neku činjenicu (stvar ili događaj) koje bez toga inače ne bi bilo. Ako pak koktel ovih svojstava, koje su moći a ne stanja, označimo terminom »sloboda« onda možemo reći da ličnosti imaju **slobodu**, jednu aktivnu moć koja daleko prevazilazi sve što imaju stvari, svaku moć otpora koju one eventualno imaju. Tako da iako i stvari i ličnosti imaju identitet, identitet stvari je definitivan i završen (savršen – »lep«, i u meri u kojoj postoji takodje »dobar«, za ono za šta se može upotrebiti), dok je identitet ličnosti zapravo sâmo to mesto moći odlučivanja i delanja, tj. mesto slobode. Taj identitet je otvoren, nedovršen, nesavršen, on uključuje mogućnost suprotnog, mogućnost zla, ružnog i prljavog. Ali dobro, lepo i čisto, kada se i u meri u kojoj se pojave ili ostvare kod ličnosti (i kod ljudskih kolektiva) kao nešto što je **rezultat** slobodne delatnosti (često samo kao najava ili naznaka, nikada do kraja dovršeno i nikada savršeno), sa jedne se strane doživljavaju kao **viša vrednost** (duhovna, estetska, politička, ekonomska, hedonska), a sa druge strane kao **mesto življenja** koje je proizvedeno kroz proces – racionalni (mišljenje, predviđanje, planiranje) i delatni (odlučivanje i sâmo delanje); u tom procesu, koji traje u vremenu i zahteva napor, stvara se sadržaj života koji ne samo da ranije nije postojao već koga ne bi ni bilo da nije proizveden sa namerom da se uklopi u svrhovitu shemu trajanja koje se izdvaja iz domena prirodnog i spontanog u jedan prostor koji je artikulisan kao naš ili nečiji, bilo prosto nečiji bilo tuđi (a ne tek samo priroda). U tom procesu mi, da tako kažem, vršimo **akviziciju sveta** koja je istovremeno i **realizacija identiteta** i njegovo uklapanje u širi okvir svega što postoji, u vremenu i prostoru. (Ali ne treba imati iluziju, koju gaje sve religije, da to uklapanje može da ne bude lokalno!)².

Dinamički karakter ličnog identiteta, njegova nedovršenost, projektovanost koja se samo delimično ostvaruje, prirodno vodi u **prelivanje** i **neodredjenost**. Ličnosti **postaju** ono što napravimo od sebe, tj. mi postajemo ono što **uspemo da** napravimo od sebe, u stepenu odredjenosti u dva smisla: kroz inventar postignutog i kroz granicu koju uspostavimo da ograniči prelivanje mog identiteta u plastičnu nerazlikovanost onoga što jesam ja i onoga što se samo kači za mene i zatrpava me u nešto drugo što mi samo izgleda kao moje – onoga što je moje i onoga što nije moje već je tuđe.

Odnos između ličnosti i sveta svoju kritičnu tačku nalazi u lokalnoj poziciji ličnosti, neophodnosti da se konstituisanje identiteta – sa ovako nedovršenim, ali po definiciji obećavajućim, smislom – obavi kao participacija u svetu – ne u prirodi, domenu prirodnih zakona, već svetu, domenu projekcije i slobode – i to **ne celom svetu** (koji se potencijalno na nivou »čovečanstva« virtualno proteže kroz celokup-

2 Bez obzira na skrivenu želju, i, u religiji, sasvim otvorenu pretenziju uspostavljanja veze sa konačnim izvorom smisla sveta, svako akt ostvarivanja vrednosti, i svaki smisao, je uvek samo lokalno.

nost vremena i prostora), već *stvarnom* (realnom) svetu, čime taj posebni svet postaje *moj svet*. Ali nema »mog sveta« bez »našeg sveta«. A nema »našeg sveta« bez skupa vrednosti i normi koje čine dve stvari: da taj svet može da funkcioniše, i da bude taj odredjeni svet. Ova dvostruka artikulacija je složena: prvim delom ona daje *sadržaj* (kulturni, civilizacijski, religijski, običajni – ali i ekonomski i politički, ili pravno-politički), a drugim delom, *koji je nesvodiv na bilo šta što čini sadržaj*, ona utvrđuje, *konstituiše činjenicu* sopstva (*self, Selbst*), kao i kod ličnog ideniteta (»evropskost«, »engleskost«, ...).

Može se reći da je to samo analogija – i da nema nikakve stvarnosti u ovom kolektivnom sopstvu. Može da se kaže – pa i da se prave naizgled elegantne i atraktivne, u svakom slučaju zavodljive, *teorije i ideologije* o tome – da na tom mestu ničega nema: pošto je identitet tajna, a identitet slobodnog bića još mnogo veća tajna, to nije moguće *dokazati* da sloboda kolektivnog entiteta – njegov identitet – stvarno postoji. Ali kao što nije moguće dokazati da li je neki čovek autonomna ličnost ili nije (pa im svima sudimo kao da jesu, podrazumevajući da su svi slobodni i odgovorni) tako, i još više, ovde: da li neka grupa ima kolektivni identitet zavisi od toga da li kolektiv može – ili ne može – odlučivati kao jedan jedinstveni odlučilac. Kritična reč ovde je »može« – ona se odnosi na nešto što se *uopšte* ne može dokazati drugačije osim samim delanjem, tj. odlučivanjem. Tu osim slobode nema drugog, vidljivog, elementa (kao što i kod heteronomnog pojedinca imamo sposobnost da se kreće i misli, inteligentno, ali koji ne misli svojom glavom i njegove odluke – ne »svoje« vlastite odluke, jer nema »svojih« vlastitih odluka! – on nalazi negde izvan sebe, one mu dolaze spolja, od drugih (od društva, od Boga, ili od neke kalkulacije u kojoj se, hjumovski ili bentamovski, razum *koristi* da se nešto zaključni, ali se ništa ne odlučuje, barem ne samostalno). Odlučivanje se može glumiti, na ličnom i na kolektivnom planu. Pošto je identitet veoma zatvorena tajna to spolja nije moguće ustanoviti da li on stvarno postoji. To se može, kao što sam rekao (i za sebe, a ne samo za druge) ustanoviti samo delatno: samim odlučivanjem.

Zamislimo sledeću sliku ili san: svi stojimo na ivici padine i onda nam svima odseku glave koje se u neredu kotrljaju niz padinu; mi onda, zato što je u snu to moguće, trčimo za tim glavama pokušavajući da ih uhvatimo i vratimo na mesto. Šta bi onda moglo da se desi? Logički, moguća su dva scenarija: (1), svako, očajnički, trči za *svojom* glavom, žuri i ne gleda (tj. ne misli na to) da li je *neka druga*, tuđa, glava možda lepša, pametnija ili čistija. Ali zašto bi tako postupili? Zato što nismo u stanju ili nismo stigli da uočimo »svoje« nedostatke? Kada bi bilo *samo to*, onda bi se otvorio prostor za drugi scenario, pa bi, (2), bilo logično (tj. za očekivati) da posegnemo *za najbližom* glavom, žurba bi bila razumljiva a za očaj bi bilo mesta samo ako postoji mogućnost (opasnost) da se neke glave otkotrljaju u ambis i na kraju ne bude dovoljno za svakoga. Ali ako je tako, zašto ne bi otišli još

korak dalje: zašto bi išli za najbližom umesto za nekom drugom (ako imamo vremena), zar ne bi vredelo malo rizikovati i pokušati dohvatiti neku stvarno pametnu i lepu glavu, ili baš najbolju, ako možemo? Jer, ideje najbliže glave i najbolje glave povlače da je u principu svejedno koja je to glava, odnosno da ako nije svejedno da treba da bude neki razlog koji pravi razliku između onoga šta je bolje i lošije kao što imamo razliku između onoga što je bliže i dalje. U tom slučaju bi za lenje, nestrpljive i neambiciozne bilo bolje ono što je bliže, a za ambiciozne i strpljive ne bi bilo tako. Princip razlike je razlika između onog što je bliže i onog što je dalje, odnosno onog što je bolje i onog što je lošije, i odnos između bližeg i boljeg, a ne razlika između onog što je moje i onog što je tuđe.

Upravo to se dešava u savremenom individualističkom liberalizmu, u kome se insistira da se svaki kolektiv nužno mora moći svesti na agregat pojedinaca i da kolektivni identitet ne postoji i nije moguć. Kolektiv ne postoji kao nešto posebno, kao nešto što u svom postojanju doduše zavisi od postojanja svojih delova (pojedinaца) – kao što takodje zavisi i od niza drugih pretpostavki, nekih trivijalno nužno (kao što je uslov da postoji svet u kome postoje kolektivi, da postoji vreme i prostor, itd.) a nekih prosto stvarno (kao što je uslov da se kolektivi sastoje od pojedinaca, i da u njegovoj konstituciji važe određeni psihosocijalni parametri koji nisu ni logički nužni ni trivijalni) – ali se ne može bez ostatka svesti na zbir pojedinaca. Ne postoji, prema ovom učenju, nikakav nezavisni entitet niti reziduum u ovoj redukciji. Ono što postoji su svojstva i njihovi agregati, koji mogu biti bolji ili gori, ali sve se završava, sa jedne strane, ili svodi, sa druge strane, na pojedince. Da li je to zaista tako? Ako Velšani nemaju šta da se pitaju o tome da li (oni, Velšani) treba, ili da li hoće, da uče velški jezik, već to treba da za njih odluči kalkulacija o tome šta je bolje (koja će pokazati da je bolje da uče npr. nemački), kao što misli Anthony Ellis,³ onda ne samo velška nacija, nego ni pojedinci u okviru te nacije ne moraju ništa da se pitaju. Sve postaje stvar (utilitarističke?) *ekspertize*. Ako nemam pravo da branim svoj narod i/li svoju državu ukoliko to podrazumeva pucanje na agresora i mogućnost da ga ubijem, jer agresor ne preti mome životu već hoće samo da uzme nešto manje vredno od života (moju političku slobodu), kao što misli David Rodin,⁴ onda moj život a ne ja, kao slobodna ličnost, predstavlja tu vrhovnu vrednost i ja tu nemam šta da se pitam: treba samo da dodjem do istinitog i preciznog znanja o tome šta je bolje (opet dostupno ekspertizi sadržanoj u empirijskom znanju). I tu se već vidi kako je cena negiranja mogućnosti kolektivnog identiteta prevelika i neprihvatljiva: ona povlači negiranje i individualnog identiteta. To se lepo vidi u Rodinovom argumentu zašto pravo na ubistvo u samoodbrani ne može da se protegne na rat, tj. pravo na ubistvo agresora koji

3 Anthony Ellis, "Minority Rights and the Preservation of Languages", *Filozofski godišnjak* 16, Beograd 2003.

4 David Rodin, *War and Self-Defense*, Clarendon Press, Oxford 2002.

napada moju državu: agresor ne ugrožava moj život već neku manju vrednost, dok u samoodbrani jedna naspram druge stoje dve *jednake* vrednosti: moj život i njegov život – i pošto su to jednake vrednosti ja imam pravo etc. – ali na *šta*? Pošto kalkulacija nije odlučiva (moj život i život agresora vrede jednako) da li treba da bacam novčić da »odlučim« da li da ubijem napadača ili da pustim da on ubije mene? Jer, kod dve jednake stvari nijedna nije veća, tj. bolja od one druge. (Ja naravno mogu imati u vidu i druge vrednosti, npr. gadjenje prema izgledu da prljam ruke ubijanjem drugog ljudskog bića ali, po pretpostavci, to je niža vrednost u odnosu na vrhovnu vrednost života, a kriterijum ove kvalitativne kvantifikacije povlači da nijedna niža vrednost, nezavisno od količine ne može da konkuriše vrhovnoj vrednosti).⁵

U nešto detaljnijoj analizi Rodinova teza je nešto složenija (ona uključuje, na jedan, rekao bih, nekoherentan način, prisustvo i odsustvo namere – nekoherentan zato što se u kalkulaciji po definiciji uzimaju u obzir namere samo jedne strane, tj. mogu da se uzmu u kalkulaciju namere samo jedne strane, namere agresora, dok se namere napadnute strane uzimaju u obzir samo u domenu »uzvraćanja na napad«, i one namere koje su načelno nezavisne od prirode ali ne i činjenica napada ne mogu da se uzmu obzir jer one nisu »odgovor« na napad, npr. ako napada kao takvog, tj. čina zasnovanog na nameri da se napadne, uopšte nema⁶). Utisak dodatne nekohe-

5 Ovo je jedna tradicionalna, ali po mom mišljenju pogrešna, interpretacija Milovog "kvalitativnog hedonizma". Cf. Mil, *Utilitarizam*, gl. II; cf. takodje, C. Schmidt-Petri, "On an Interpretation of Mill's Qualitative Utilitarianism", *Prolegomena, Journal of Philosophy*, Vol. 5, no 2, December 2006, (<http://www.hrstud.hr/prolegomena>).

6 Namere (kod onoga ko se »brani«) koje su načelno nezavisne od vrednosne usmerenosti napada (od onog momenta koji proizvodi asimetriju između dva života dajući braniocu načelnu prednost nad napadačem i vrednosti braničevog života istu takvu prednost nad vrednošću napadačevog života), kao što su (opšta) namera da se preživi ili odbrani, ne mogu da »stignu« da se konstituišu »u toku« procesa konstituisanja prava da se nešto učini, jer se, kako izgleda, sva prava konstituišu isključivo u odgovoru na namere napadača (nameru da napadne). pa se konačno samo te namere »broje« kao parametri koji opravdavaju na šta se ima »pravo«, barem kada je pravo delanja i, specifično, pravo delanja u uzvraćanju na »napad«: napad determiniše i definiše odbranu – nema odbrane bez napada, pa ni prava na odbranu bez činjenice napada. Time namere napadača dobijaju neobičan epistemološki i vrednosni primat u odnosu na (neodredjene, od ranije postojeće ili tog trenutka formirane) namere napadnute strane, što je pokriveno (ali i zamaskirano) činjenicom napada koja proizvodi tako radikalnu posledicu kao što je asimetrija u vrednosti dva života (ne zaboravimo, život se u ovoj shemi definiše kao vrhovna i nesamerljiva vrednost). Naravno, da bi ta činjenica (činjenica napada) postojala mora postojati i namera da se napadne. To je ono što, po logici u Rodinovoj shemi, opravdava kalkulaciju koja u rezultatu daje »pravo na ubistvo u samoodbrani«. Ako namere napada nema onda nema ni samoodbrane pa ni »prava« na ubistvo u samoodbrani. Rodinov (zapravo Nozickov) primer da, dok čučite na dnu bunara, neko na vas baci neku veoma tešku osobu koja će vas usmrtniti ako padne na vas, a vi imate laserski pištolju kojim tu osobu možete »dezintegrisati« – međjutim vi, pošto ta osoba nema nameru napada, nemate pravo da to uradite, i da se spasite (jer vaše spasavanje nema nikakve veze sa namerama te osobe). U nizu primera koje uvodi Rodin razvija jednu tipologiju ovakvih slučajeva (»nevina agresija«, »nevina pretnja«, »nevina prisutna osoba«), sve zasnovane na pretpostavci da se »pravo« da se

rentnosti se stiže iz predstave koja se nudi da ovakav pristup »pravima« ne samo iscrpljuje mogućnost opravdanja za postupke već i povlači *obavezu nečinjenja* (obavezu na uzdržavanje od činjenja) kada nema ovako uspostavljenog prava činjenja, kao da je ceo svet konstitutivno i definitivno, a i precizno, »pokriven« jednim sistemom ovakvih prava, i da je domen slobode ograničen isključivo na sferu privatnosti, dok u ostatku života sva ovlašćenja da se postupa na neki način svoje celo i konačno opravdanje dobijaju iz nekog ovakvog prava zasnovanog na činjenici postojanja ili nepostojanja neke zle namere. Ovo je vrlo elegantna i komforna shema u kojoj su rizici i iskušenja isključeni iz moralnog rezonovanja jer nije moguć sukob prava i u kojoj nema nesvodivih (i neizračunljivih) elemenata u kalkulaciji kao što su identitet ili sloboda. Onda i »pravo na odbranu« može precizno da se ograniči ne samo na domen odbrane života, nego zapravo na domen koji je zapravo manji od domena ugrožavanja života i svodi se na domen definisan uslovom činjenice postojanja uspostavljene namere da se život, i upravo i samo život, ugrozi *namerno*. Ali, naravno, postoje i drugačiji pristupi⁷.

Svodjenje moralnog opravdanja na dva parametra, *nameru* i *život*, samo nazgled povlači negiranje kolektivnog identiteta u pravu na odbranu i svodenje tog prava na individualni nivo, ono povlači i negiranje individualnog identiteta, njegovu redundantnost i tezu da ekspretsko znanje u potpunosti zamenjuje odlučivanje, da su svi ciljevi već postavljeni, i da to *sledi iz deskripcije dobra i činjenice* da su deskripcije svih tih ciljeva u skladu sa pretpostavljenom deskripcijom dobra. Svi ciljevi su (normativno) već postavljeni, i samo treba da ih *otkrijemo*. Nema *postavljanja ciljeva*, nema *odlučivanja* i pokušaja da ciljeve koje smo postavili realizujemo. Mi smo samo instrumenti za pronalaženje i realizaciju već postavljene

nešto učini, ili ne učini, zasniva na pretpostavci da se ono može konstituisati kao odgovor na nečiji postupak koji sadrži nameru koja taj odgovor opravdava, konstituišući tako jedno pravo koje se inače ne bi moglo uspostaviti. Demarkaciona linija opravdanja za postupanje (ili nepostupanje) je svedena na domen uspostavljenosti ovako zasnovanih prava. Nikakva druga demarkacija se ne vidi. Po mom mišljenju, međjutim, ako se demarkacija postavi na to mesto onda sledi drastično suženje, ili ukidanje, polja mogućeg odlučivanja, bilo individualnog bilo kolektivnog: sve bi se svelo na kalkulaciju o tome koja su prava de facto prethodno uspostavljena, i ja, na primer, ne bih imao »pravo« da se izmaknem, ili da odem, da se sagnem, ili da se sklonim, ako to za posledicu ima da bi zbog toga neko drugi, umesto mene, stradao. U krajnjoj instanci to bi značilo da nemam »pravo« da se brinem više za sebe, ili svoje, nego za bilo koga drugoga ili bilo čije. To je implikacija. Ona, naravno, znači negiranje relevancije identiteta, i mogućnosti konstituisanja bilo kakvog integriteta, ličnog ili kolektivnog, i, u krajnjoj instanci, racionalne osnove za uspostavljanje zainteresovanosti za bilo šta osim mehaničkog inercijalnog »idenja za dobrim radi dobra samoga« (a ne radi onih koji su za to dobro zainteresovani). Cf. Rodin, pp. 79ff.

7 Upor. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (Uvod u učenje o pravu, II. Pravo nužde - Ius necessitatis), hrsg. von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin 1914, S. 235: "Ne može naime postojati takav kazneni zakon koji bi dosudio smrtnu kaznu čoveku koji bi u brodolomu, nalazeći se sa nekim drugim u istoj životnoj opasnosti, da bi sebe spasio gurnuo drugoga sa daske na kojoj je ovaj bio našao spas."

nih ciljeva. »Ciljevi« (ono što ovde, suprotno semantičkoj definiciji te reči zovemo »ciljevima«) su istovremeno i objektivni i univerzalni. Ovde nema potrebe, a ni mesta, za subjektivnost, i za slobodu.

To je medjutim u suprotnosti sa onim što je, po mom mišljenju, definicija života: *postavljanje ciljeva i pokušaj njihove realizacije*. Ova definicija dovodi život direktno u vezu sa slobodom (kao mogućnošću ili moći da se postavljaju ciljevi koji se onda pokušavaju realizovati), ali za nas ovde ključna reč jeste »*postavljanje*« – tu *odlučivanje* nije samo *redjanje* (izbor) opcija prema nekom unapred definisanom kriteriju već takodje i *autorizovanje* tog izbora kao proizvoljnog čina za koji se, kroz podrazumevanu nameru, preuzima puna odgovornost – nešto na šta se ne samo *pristaje*, već se i *hoće*. U meri u kojoj ova moć postoji i izražava se kroz delanje ona će proizvoditi sadržaje koji čine život, kao dinamički proces u vremenu: budućnost je u tom procesu realizovani projekt iz sadašnjosti trenutka odluke, a ne puko nastavljanje sadašnjosti (prezentizam). Mesto donošenja odluke je identitet, a činjenica postojanja tog identiteta jeste forma života. Tu formu može imati ne samo lični nego i kolektivni identitet, i ona će postojati, biti činjenica, tamo gde stvarno postoji moć odlučivanja.

Kada postoji ova moć? Kao što smo rekli, kod pojedinaca ona se *pretpostavlja*, osim kada postoji dovoljno dobar razlog (indicija) da je nema, ne kao nemoć da se opcije poredjaju na neki način (kako društvo očekuje, kako Bog hoće, kako deskripcija »dobra« nalaže), već kao pristanak bez stvarnog htenja (bez slobode), kao kod stvari koje po inerciji idu po pravcu ali bez smera. Za takvog pojedinca ćemo onda reći da je bez identiteta, tj. bez ličnog identiteta i nećemo mu suditi. Ali kao što je kod uračunljivih osoba za koje nema indicija *da ih nema* (iako ih možda stvarno nema) postojanje njihovog identiteta *za nas tajna*, tako je i kod neurajučunljivih odsustvo identiteta za njih same tajna, i oni ne znaju da ne postoje. (Naprotiv, grčevito se bore da se negde »utaknu«: pošto u sebi ne nalaze mogući izvor svojih vrednosti – nisu u stanju da autonomno i iskreno nešto *hoće* – takve osobe pokušavaju da se participacijom u nekom spoljašnjem sistemu vrednosti mehanički uključe u delatnost proizvodnje »opštih«, i podrazumevanih, »dobrih« ciljeva).⁸

Kako stvari stoje kod kolektiva? Kada kolektiv ima identitet? Kolektiv je forma života, kao i pojedinac. Život je postojao pre i postojaće, po pretpostavci, posle

8 Obe ove teze, da je moguća ova vrsta neznanja (odsustvo [samo]saznanja o [sopstvenom] nepostojanju), i neobično postojanje refleksne želje upravo kod onih koji »ne znaju da ih nema« da se uključe u neki, po pravilu ideološki, sistem vrednosti, izgledaju veoma izazovne teme, vredne daljeg filozofskog istraživanja.

trajanja bilo kog pojedinca.⁹ Ali život kao trajanje, pa makar trajao neodređeno dugo i potencijalno beskonačno, nije identitet. Život kao proces, i život kao projektovana celina, pa i život kao u preseku vremena i prostora – čovečanstvo – **nemaju** identitet. Da bi identiteta bilo mora da postoji artikulisana moć odlučivanja. Tu artikulaciju možemo uslovno, za naše potrebe, označiti kao mesto odlučivanja, i to mesto je identitet. Ali opet to mesto može biti suviše razudjeno i neodređeno u prostoru i vremenu, pa je možda bolje označiti ga na način na koji smo ranije uradili: »forma života«. Nema tu nikakve logičke protivrečnosti: da bi neki kolektiv bio kolektiv sa identitetom – a ne tek puki agregat individua – on mora imati kapacitet odlučivalačke moći (tj. mora imati neku volju). Ta moć može biti jača i slabija, pa i veoma slabog intenziteta, ili čak skoro samo potencijalna, a da identitet ipak postoji, što kod agregata nikada nije slučaj, pa čak i kada izgleda da je tako: skup ljudi duž neke ulice nema kolektivni identitet, a nema ga ni skup ljudi za koji može izgledati da ga ima, npr. skup ljudi koji zajedno sede u nekom bioskopu ili izlaze iz njega (pa čak i kada beže od, npr., požara koji im svima preti). Ali grupa ljudi koja šeta na Ušću može biti kratko živući kolektiv, forma života sa pravim kolektivnim identitetom. (To se vidi po tome što nije moguće prosto se priključiti toj grupi, ukoliko niste od ranije član, već je za priključenje potrebna *procedura* ulaska u kojoj je ključni deo prihvatanje i odluka same grupe da nekoga uključi). Nacija ili religija može biti razudjeni kolektiv koji je forma života veoma dugog trajanja ali ne nužno i sasvim precizne artikulacije. Npr. jevrejska nacija postoji pet hiljada godina, za razliku od većine drugih, mlađjih, nacija, dok mnoge nacije više ne postoje (Moabićani¹⁰, Kanaanci, Vavilonci, Filistejci, Asirci, i mnogi drugi narodi više ne postoje – o nekima je, kao i inače što je slučaj sa mrtvima, sačuvano pamćenje, o nekima možda i nije). Američka država u ovom trenutku je ista ona država koja je pre samo vek i po istrebljivala nativne američke narode i prihvatila ropstvo.¹¹ Porodica je treći upečatljiv primer: ne samo da predstavlja genetski kontinuitet (prepoznajem svoju majku u sebi, svog ujaka u svom sinu), već i **traje** i ima veću ili manju, jaču ili slabiju, koheziju, kao što kod pojedinaca imamo veću i manju doslednost ili konsistentost.

9 “Bilo kog” ovde ne treba shvatiti univerzalno već partikularno: ne pre, ili posle, trajanja svakog pojedinca. Ovo je takodje tema vredna daljeg ispitivanja: ne samo šta je vrednost života uzeto kao vrednost nečijeg života već i šta je ono što se proteže, kao vrednost i kao činjenica, kroz vreme, i što je (možda) nesvodivo na vrednost bilo čijeg života.

10 Biblija je puna takvih imena. Ipak, niko ne misli da oni narodi koji se u *Bibliji* pominju nisu postojali (dok Jevreji, po pretpostavci a i po činjenici da su još uvek tu, jesu) – iako ih više nema.

11 Cf. npr. radove Angella Corlletta o kolektivnoj odgovornosti i o “reparativnoj pravdi”. Ali zanimljivo je pitanje da li druge države, koje nemaju takav kontinuitet u svojoj istoriji, zadržavaju isti identitet (a onda i prava i odgovornosti koje iz toga slede) tokom svoje isprekidane istorije.

Pojedini identiteti mogu da se preklapaju, ili da učestvuju jedan u drugom, npr. porodični u nacionalnom. Kao lokacija odlučivanja identitet se ispoljava u odluci, odluka dolazi iz identiteta i pokazuje u kojoj meri on postoji, iako odlučivanje ne mora biti determinisano identitetom. Ali identitet će se očuvati samo ako participira u odlukama koje se odnose na sam identitet, ili pitanja koja su u bliskoj vezi sa njim. U primeru koji do vrlo preciznih detalja razvija Gregory Pence ispitujući granice opravdanosti kloniranja, imamo upečatljiv opis slučaja u kome jedna žena odlučuje da kombinacijom kloniranja i *in vitro* oplodnje »nastavi« život svog muža i komatoznog (i nakon toga takodje pokojnog) sina, umesto da prosto usvoji neko dete ili pribegne nekoj lakšoj i bezbednijoj (i možda jeftinijoj) opciji u kojoj bi osnova identiteta bila izgubljena – ne prosto da bi »imala dete«, već da bi imala vezu sa onima sa kojima se *identifikuje: svojom porodicom i »istorijom jevrejskog naroda koja ide nazad pet hiljada godina«*¹². Njeno obrazloženje i opravdanje za odluku dolazi iz potrebe da se identifikacija očuva i tako određena životna forma nastavi. Ovaj primer pokazuje da odlučivanje dolazi iz identiteta, ali ono može biti i determinisano njime, i ta determinacija je njegov indikator: u meri u kojoj naša participacija u nekoj formi života, ma kako veštačka ona nama mogla izgledati (naša kultura, civilizacija – npr. Evropa –, religija – npr. hrišćanstvo –, naša ideologija, naša nacija, naš »kraj«, etc.) kad god takvi faktori determinišu naše odluke time što određuju što ćemo hteti, šta će nam se dopadati, kako ćemo misliti, vrednovati, postupati, šta ćemo činiti – kad god se to desi mi onda imamo posla sa mogućim kolektivnim identitetom koji tu »živi« i deluje.

Na kraju, treba pomenuti jedan oblik kolektivnog identiteta koji je posebno zanimljiv, a i značajan, koji se na relevantan način razlikuje od svih drugih, i koji upravo zbog ove razlike ima posebnu vezu sa moralom. To je država.¹³ Država nije prirodni kolektivni identitet, kao većina ostalih, kao porodica ili nacija. Pravila ponašanja u državi, kriterijumi odlučivanja i vrednovanja, nisu, kao u prirodnim kolektivima, običajne norme i standardi postignuća i uspeha, koji normalno imaju tendenciju da dobiju oblik institucionalnih činjenica, već su specifični po svojoj **formalnosti** (iako po svemu drugom funkcionišu kao i sve druge norme): ta pravila su **zakoni**. Ali i ovde je glavna shema artikulacije identiteta ista: zakoni predstavljaju ono što **mi** (tj. neki »mi« koji su u stanju da svoj politički identitet artikuliraju u formi države) **hoćemo**. I ovde je ključna moć odlučivanja: ako te moći nema nema ni identiteta, nema ni onoga »mi«. Država predstavlja različit, ali i, može se uproščeno reći, u nekom smislu najkvalitetniji oblik kolektivnog identiteta zbog kvaliteta odluka koje može da donese kao **zakone**. Zakoni, kao i druge norme,

12 Gregory E. Pence, "Four Questions about Ethics", u: M. C. Brannigan, *Ethical Issues in Human Cloning*, Seven Bridges Press, LLC, New York & London 2001, pp. 166-7

13 O ovome opširnije cf. u: J. Babić, "Država i moral", *Moral i naše vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2005, str. 123-142.

omogućavaju prediktabilnost neophodnu za kolektivni život, i to čine bolje od svih drugih normi jer bolje čuvaju slobodu kao moć daljeg odlučivanja. Oni u tom vidu predstavljaju osnov kontinuiteta tog života, na sličan način kao što je to kod pojedinca istrajavanje na produžetku življenja kao procesa postavljanja i pokušavanja realizovanja ciljeva: postavljanju novih ciljeva i pokušavanju njihove realizacije. Ali, kao što smo videli, moć koju ovde imamo sastoji se iz dva dela: sadržinskog, ciljeva ili svrha koje se postavljaju, i odlučnosti da se one ostvare. Ovo povlači zanimljivu implikaciju, potpuno analognu pojmu samoodbrane kod pojedinaca: stvarno važenje zakona ne zavisi samo od čina izbora njihovih svrha i odlučnosti da se oni sprovedu, već i od ozbiljne spremnosti da se mesto odlučivanja, ono što čini kolektivni identitet, odlučno i efikasno **brani**. Ova spremnost je uslov legitimnosti zakona i prava na njihovu primenu (na same sebe), i ima svoj razlog u stvarnosti participacije u kolektivnom identitetu kao formi života. Snaga normativnosti koju sadrži ova legitimnost je tajna slobode, a to je zapravo tajna identiteta: da nam je stalo do sebe i svoga, a ne da sve ravnodušno upoređujemo i mehanički idemo tamo gde je po nekoj deskripciji »bolje«.

Jovan Babić
Filozofski fakultet, Beograd

Jovan Babić

Freedom, Life and Secret of Identity

(Summary)

Identity is a factual matter, irreducible to any set of properties, or a set of abstract rules, or principles. In addition, personal and collective identities assume a decision-making power; where such a power exists we have a form of life irreducible to any description of »good«, making room for freedom as a capacity to set goals and attempt to realize them. This capacity as materialized is life, binding thus life, freedom, and identity as three interrelated and interdependent parts of the same »secret«.

KEY WORDS: Identity, collective identity, freedom, decision-making, life.