

**АЛЕКСАНДАР ФАТИЋ\***  
Институт за филозофију и  
друштвену теорију  
Београд

УДК 140.6:172  
Оригиналан научни рад  
Примљен: 22.01.2015  
Одобрен: 16.02.2015

## **НАРАТИВНА КОНЦЕПЦИЈА ЛИЧНОГ И КОЛЕКТИВНОГ ИДЕНТИТЕТА**

**Сажетак:** Концепције индивидуалног и колективног идентитета играју кључну динамичку улогу у формирању индивидуалног и колективног погледа на свет. Тај поглед на свет, у свом филозофском значењу, одређује схватање себе самог и односа у којима се налазимо. Управо стога су такозване „политике идентитета“ имале толики значај у разумевању самосхватања заједнице, политичког система и колективних права у 20. и на почетку 21. века (Паркер, 2005). У овом разматрању се бавимо структуром односа између личног и колективног идентитета са тачке гледишта „теорије наратива“. Савремена наративна концепција идентитета ослања се семиналне радове Пола Рикера (Paul Ricoeur, 1991) и Марије Шехтман (Marya Schechtman, 1996), као и Данијела Денета (Daniel Dennett, 1992), Џин Филипс (Jean Phillips, 2003), Сузан Брајсон (Susan Brison, 1997, 2002), и других.

**Кључне речи:** „животна прича“, услов артикулације, услов реалистичности, доживљај вредности, криза смисла.

### **Увод**

Основна претпоставка наративне теорије идентитета је да индивидуални (али и групни) идентитет представља „лична прича“, то јест лични наратив који укључује вредносну, дакле нормативну перспективу на сопствену прошлост. Кључну улогу у наративу идентитета самим тим игра аутобиографска меморија. Наратив, кључно, није „приповетка“, него релативно доследна лична прича која, према већини аутора, мора бити у складу са „фактичким чињеницама и вредносним чињеницама“ (Schechtman, 1996) одговарајућег времена. Стога способност личности да на довољно артикулисан и уверљив начин исприча своју животну причу представља основну индикацију очуваности личног идентитета. Управо на тој способности темељи се могућност психотерапије.

---

\* fatic@instifdt.bg.ac.rs

У случајевима када личност доживи довољно радикалну трауму, или неко друго искуство које није у стању да ментално „метаболише“, наратив има тенденцију да се, попут траке, криви, замрачује или кида. У свим тим случајевима долази до кризе идентитета која се, зависно од радикалности деформације наративе, манифестује кроз афективне, когнитивне или вољне проблеме. Циљ психотерапије је тада да помогне поправку или реконструкцију наратива, која, међутим, мора бити аутентична свом основном „скрипту“, а никако се не сме одвијати са искључивим нагласком на повратак функционалности, што је честа грешка. Могуће је да психотерапија која је усмерена на повратак функционалности доведе до изградње неаутентичног дела наратива, што угрожава идентитет личности, а посредно утиче на изузетно штетне последице које личност може проузроковати самој себи и блиским особама. У овој светлу, из теорије идентитета као наратива проистиче низ значајних етичких импликација за психотерапију.

Изградња етике за психотерапеуте засноване на прагматистичкој филозофији идентитета представља задатак којим се данас интензивно баве углавном амерички биоетичари. У овом тексту ћемо анализирати суштинске претпоставке за саму могућност етике психотерапије засноване на теорији наратива, без упуштања у конкретне кораке који воде ка садржинској изградњи такве етике. Реч је о својеврсној „пропедевтици“ за етику психотерапије, у којој ћемо понешто рећи и о односу између структуре и природе личног наратива и колективног наратива, укључујући и наратив политичких заједница.

Нормативне импликације различитих метафизика личног идентитета леже у самој сржи практичног разумевања идентитета са тачке гледишта етике психотерапије. У већини случајева, организације прихотерапеута руководе се етичким правилницима који, мање или више здраворазумски, наводе извесне моралне рестрикције које важе за психотерапеутску праксу. Те рестрикције се, на пример, односе на начин регрутовања пацијената (типично се забрањује регрутовање коришћењем своје универзитетске или клиничке позиције), поверљивост података, извесну резервисаност према давању дијагнозе, и посебно, када је реч о психотерапеутима који су психијатри, процедуралне претпоставке за преписивање психотропних лекова: обавеза формалног прегледа, у неким случајевима тестови, разговори са повезаним лицима, итд. Упрошћено говорећи, ова врста еnumerативне моралне регулативе почива на претпоставци о такозваном „континуитету личности“ у њеној снажној метафизичкој форми: претпоставља се да личност А поседује „тврди“ онтолошки идентитет који, наступањем различитих бихејвиоралних поремећаја или психопатологије, бива „замрачен“ или деформисан, а сврха терапије је да, задржавајући фундаменталну референцу на тај тврди идентитет, предузима корективне радње и, у извесној мери, „рестаурира“ функционалност и идентитет, водећи рачуна о томе да не поремети изворност почетног идентитета.

Општи разлог за усвајање наративне концепције идентитета лежи у чињеници да је она сасвим у складу са актуелним приступима у психотерапији и омогућава плодну концептуализацију етике психотерапије без оптерећујућих метафизичких претпоставки о неком „тврдом“ онтолошком континуитету личног и колективног идентитета.

## Улога личног наратива

Према Марији Шехтман (Marya Schechtman) и другим теоретичарима наратива, само језгро личног идентитета је конструкција „животне приче“ у којој се различити важни догађаји налазе у истом логичком следу. Животна прича логично повезује прошлост, садашњост и будућност. На овај начин она омогућава стално опажање себе самог на доследан начин, као и осећај да смо „аутори“ свог живота. Без те приче, опажање сопственог идентитета би било „искидано“ и неповезано, а сопствено деловање теже за координисање и мање доследно (Schechtman, 1996).

Нарушавања целовитости и логичности личног наратива или животне приче, услед трауме или различитих криза идентитета, угрожавају саморазумевање личности и могу имати дубок утицај на наше животе, укључујући и могућност да изазову менталну болест.

Према Шехтмановој, наративи, да би били делотворни и да би уверљиво заснивали лични идентитет, морају задовољавати два важна услова: „услов артикулације“, и „услов релистичности“.

Услов артикулације подразумева да наратив мора бити довољно разумљив другима и истовремено мора бити у стању да уверљиво објасни важне догађаје у животу појединца као делове једне разумљиве приче. (Schechtman, 1996: 114).

Услов реалистичности захтева да наратив буде сагласан са основним „опсервационим чињеницама“ и „интерпретативним чињеницама“, како их Шехтманова назива (Schechtman, 1996: 120). Опсервационе чињенице су општепознати догађаји или околности, или пак околности за које се може утврдити да су постојале у време неког догађаја. Уколико је нечија животна прича у отвореном несагласју са општепознатим околностима о времену, месту или контексту одвијања догађаја на које се прича односи, њој недостаје услов реалистичности, она долази у сумњу, и компликује утврђивање трајног идентитета особе у односу на догађаје и друге особе међу којима се она креће. „То се дешава због тога што је суштински део нашег бивања особама то што се активно односима према другим особама; стога је потребно да се са њима сагласимо о основним особинама стварности коју делимо.“ (Полтера, 2011: 68).

Наративна конструкција није просто „причање приче“: она представља визију кроз коју видимо сопствене животе и дефинишемо то ко смо; стога она мора бити заснована на истини о догађајима и дозвољавати смислено тумачење прошлости и планова за будућност, како би организовала личност у делотворног субјекта и „власника“ сопственог живота.

Психотерапија и саветовање су често засновани на наративу: када се оштећени наратив једном поправи, у идеалном случају особа ће повратити свој осећај делотворности у животу и моћи да контролише битне аспекте свог живота. Истовремено, сама структура оштећеног наратива се у саветовању користи да се разоткрију недостајуће „референце“ за многа ментална стања за које

се чини да и немају „референцу“: примера ради, саветовањем се настоји да се, на основу постојеће животне приче, открију стварни извори страха за који човек сматра да нема узрок. Оног тренутка када, руководећи се наративом, дође до правог извора страха, човеку се враћа способност да страх контролише, било тако што ће избегавати његов узрок, било тако што ће се са њим отворено суочити и „победити“ свој страх. Оба исхода су могућа само онда када се анализом уклони мистика менталних стања која немају референт, то јест која не указују на неки догађај или околност било као на узрок, било као на значајну околност која утиче на различита ментална стања.

Кроз искуство, психологија је развила средства за тумачења менталних стања у којима се чини да недостаје прави референт. Нека од тих средстава укључују „компензацију“, „негацију“ или „потискивање“, којима се објашњавају различита ментална стања која се чине отпорним на конвенционално лечење (пре свега на лечење лековима) и која могу произлазити из тога што се опажање „откачи“ од своје праве референце у стварности. Реконструкција делова наратива који недостају, чија је делотворност „закочена“, или који су оштећени тако да више немају јасно значење, често поновно успоставља основну усмереност или „интенционалност“ менталних стања ка деловима стварности у којој живимо. Овакво поновно повезивање са референтом има лековита својства у психотерапији и саветовању и широко је прихваћено као нужна допуна чак и терапији лековима за психозе.

## **Наратив као комуникативни идентитет**

Схватање идентитета као комуникативног доводи до значајних логичких и практичних последица. Пре свега, оно омогућава да се идентитет разуме као „растегљив“ и прилагодљив: зависно од тога у каквој средини, под каквим утицајима, и у каквој комуникацији се личност или колектив развија, њихов идентитет не само да ће бити различит, него се може мењати заједно са променом начина комуникације. То значи да ће једна иста личност, или заједница, имати различите одлике идентитета у различитим историјским, културним, или просто друштвеним околностима. У крајњој линији, то значи да људи заиста мењају своје идентитете: да један српски радник који себе доживљава на један начин када ради у фабрици Застава у Крагујевцу постаје други и другачији радник, са другачијим идентитетом, када оде да ради у фабрици Опел у Немачкој. То, међутим, такође значи да друштво може намерно утицати на развијање идентитета и на особине личности, што се посебно добро види у војним организацијама. Доминантан вид обуке специјалних војних јединица састоји се у томе да се људи лише своје природне склоности да избегавају убијање припадника сопствене врсте, то јест да се учине неосетљивим на смрт другог човека, а потом и спремни да без оклевања убију. Реч је о намерно организованом раду усмереном на то да се промене битни делови личног идентитета (Grossman, 1995, 1996, 2009). Слично томе, друштва утичу на идентитете својих чланова успостављањем и одржавањем опште културе комуникације,

узајамних очекивања и вредности. То значи, у врло конкретном и практичном смислу, да је лични идентитет не само предвидив, него и производ комуникације у окружењу којим се може успешно манипулисати. Као што манипулисање историјским чињеницама и прошлошћу колектива доводи до наглашавања наратива идентитета који доводе до ратова или друштвених криза, тако и манипулисање наративом појединца доводи до предвидивих осећања, реаговања и намера које отварају простор за планирану контролу понашања. Та могућност има најмање две стране: једну лошу и опасну, која се односи на могућност укидања личне слободе и успостављања контроле личности, и другу, позитивну и корисну, која омогућава решавање проблема и „заплета“ у личности „гласањем“ и исправљањем наратива у одговарајућем комуникационом окружењу (Фатић, 2014).

Друга логичка последица комуникационог схватања идентитета је та да је идентитет суштински друштвен, а тај закључак отвара ново питање: да ли појединац или заједница који су изоловани од друштва или ширег политичког окружења имају идентитет у правом смислу (Hampshire, 1978; Ricoeur, 1991; Philips, 2003)?

С једне стране, „приватни идентитет“, као и „приватни морал“, могу се чинити могућним: монах који живи одвојено од света свакако располаже сопственом личношћу, вољом, вредностима и идентитетом, не мањим и на мање развијеним од човека који живи у гомили у неком светском мегалополису. С друге стране, монах није добар пример. Његова „изолација“ је само привидна, јер он учествује у једном вишем вредносном и комуникационом јединству религије; његове вредности нису приватне, него заједничке; његов начин живота није исказ самовоље, него покоравања режиму који је успостављен за све монахе; његова очекивања, надања и молитве представљају снажна сидра комуникације са заједничким вредностима, а самим тим, посредно, и са свим осталим учесницима у истом религијском подухвату. У том смислу, човек ухваћен у стихији мегалополиса, лишен продубљених односа и окружен безличним потрошачким друштвом више се суочава са феноменом усамљености и оног релативизма који означава „приватни морал“, „приватни језик“ и „приватни идентитет“ (ако такве ствари заиста постоје) него монах у планинама Тибета или у Јудејској пустињи.

„Приватност“ идентитета је повезана са релативизмом у схватању вредности; можда најбољу слику те релативности представља такозвани „приватни морал“. Сама идеја о приватном моралу може се разумети као логички неодржива, просто због чињенице да морал подразумева повезивање људи у вредностима којих се сви придржавају, и из којих проистичу норме поступања, разумевања стварности и њеног прихватања које се односе на све њих. Оног тренутка када нестане заједница, постаје нејасно какав морал остаје (Hampshire, 1978). Слично моралу, оног тренутка када нестане заједница, поставља се питање о томе какав идентитет човеку остаје? Ако је идентитет битно комуникативан, онда се он може одржавати у оној мери у којој постоји нека вредност, пракса или дисциплина које се човек придржава и путем које посредно комуницира са претпостављеном заједницом која прихвата те вредности: отуда

усамљени монах задржава снажан идентитет јер он потврђује своју припадност религији и систему вредности, укључујући и идеал начина живота, који је прати, иако физички живи сам. Међутим, човек који нема снажно сидро у вредностима заједнице, који не осећа да припада групи, идеологији, религији, или просто „моралној заједници“, већ свој идентитет изводи из фактичке припадности политичкој или друштвеној заједници, па онда остане без значајног друштвеног окружења, суочава се са тешкоћама да одржи лични идентитет (Dennett, 1992). У таквим ситуацијама дешава се „кидање“ или „увртање“ наратива, што се у субјективном доживљају показује као криза личности: човек губи сталан и поуздан контакт са сликом о себи која му омогућава да доживљава себе као „аутора“ свог живота; њему почиње да се чини да живот има сопствени идентитет, и да је „живот“, или да су околности, аутор или аутори њега, уместо да он буде њихов аутор. Другим речима, човек почиње да губи оно што означава енглеска реч „agency“: он губи својство да је актер сопственог живота, и стиче утисак да нема контролу над сопственим идентитетом, личношћу, нити је у стању да доноси и спроводи одлуке. На том стадијуму кризе личности појединац обично губи такозвану „функционалност“ и постаје очигледно да му је потребна помоћ у „лечењу“ наратива.

Када се констатује потреба за радом на наративу, односно на личности, често се „функционалност“, која је само практични показатељ проблема са личном причом, третира као некакав клинички симптом, као неки објективни критеријум за ментални поремећај, па се, не ретко, „повратак функционалности“ сматра циљем терапије. Овде се крије велика грешка коју праве психотерапеути. Функционалност је, с једне стране, прилично поуздан знак да је наратив поремећен, али она није нужан услов поремећености наратива. Могућно је да личност за исцепаним или изувртаним наративом задржи бар привидну функционалност, па чак и да напредује у друштвеним односима. Стога је функционалност само условно обележје поремећаја наратива, а повратак функционалности никако није аутентично циљ „терапије“ или другог рада на наративу: могућно је да се чини да се функционалност повратила, а да је наратив још увек оштећен, па чак и да је у горем стању него што је био када је терапија почела. Функционалност је просто околност коју треба имати у виду, али она није ни симптом, нити би требало да буде критеријум за одређивање наступања менталног поремећаја у контексту наратива (Philips, 2003).

## **Друштвени идентитет и квалитет живота**

У извесном смислу, квалитет наратива се може разумети као најважније оруђе за остваривање високог квалитета живота, пре свега због тога што омогућава субјективни осећај контроле над сопственим животом. Филозофско саветовање и филозофска пракса уопштено говорећи квалитет живота схватају у оквиру који је оцртао Пјер Адо (Pierre Hadot — Hadot, 1995), то јест као коначну сврху филозофије. На начин сличан Епикуровој чувеној максими из 4. века пре нове ере да „филозофија која не лечи људску патњу не треба да пос-

тоји“, Адо сугерише, у двадесетом веку, да филозофија која се не рефлектује на „животну причу“ и не побољшава њен квалитет, суштински и нема сврху (Фатић, 2013).

Адоова аргументација се пре свега односи на историју грчке античке филозофије: Адо сматра да је у грчкој филозофији основна сврха била постизање „доброг живота“ као идеала практичне етике (у античко доба етика је означавала филозофско подручје шире од филозофије морала: она се односила на исто оно што данас понекад означава термин „филозофија живота“). Истовремено, целокупна античка метафизика и космологија представљале су оно што Адо назива „пуком суперструктуром“ која је служила искључиво томе да представи свет и стварност на начин који помаже да се усвоји суштински аспект филозофије, а то је етика, поглед на то шта је добар живот и како га постићи. Примера ради, сматра Адо, Епикурова атомистичка филозофија природе служила је томе да страх од смрти лиши смисла: ако је свеукупна стварност само гомила нанизаних атома, који се, у тренутку смрти живих организама просто распу, онда смрт у метафизичком смислу „није ништа“, а самим тим страх од смрти, који је, за епикурејце, био једна од основних претњи остваривању квалитетног живота, нема основа. Оног тренутка када умремо, просто ће нестати сваки доживљај, па самим тим смрт не би требало да представља било какво искуство: стога, пошто је она „ништа“ и у метафизичком, и у доживљајном смислу, страх од смрти је у ствари беспредметан, то јест он је чиста фабрикација ума.

Слично томе, према Адоовом мишљењу, када је Платон развио своју метафизику идеја, он је то учинио да би понудио онтолошку основу за разумевање значаја вредности за култивисање карактера и моралну изградњу људи: ако претпоставимо да „идеје“ (вредности) постоје као идеали у сопственом свету, а овај свет је само сенка тог свега, скуп његових несавршених одраза, онда има смисла разумети свој морални развој као настојање да се вредности усвоје и стално усавршавају, чиме ћемо и себе саме и наш свет приближити идеалном свету који представља, у извесном смислу, изходиште и смисао нашег постојања и постојања свега око нас. Ова перспектива је суштински естетска: само тежња ка савршенству, како моралном, тако и естетском, то јест само усавршавање вредносно мотивисаног живота, оправдава човеково постојање. Метафизика је и у једном и у другом случају само „суперструктура“, док је такозвано „језгровно учење“ етика или филозофија живота. Као што се да видети, Адоово разумевање античке филозофије представља сасвим јединствено пресликавање те филозофије на план наратива: језгровно учење је она димензија филозофије која утиче на квалитет наратива.

Шта је, онда, практично одрживо разумевање појма „доброг живота“, имајући у виду бројне вредносне разлике и културне особености појединих заједница, које настоје да живе сасвим различитим животима? Уосталом, данашњи ратови се великим делом и воде око тога које разумевање „доброг живота“ треба да превлада: док неке заједнице сматрају да је добар живот онај који се води у заједници у којој влада шеријатско право и шеријатски морал, други такву заједницу доживљавају као праву супротност достојанственом

људском постојању, и спремни су да ратују са „радикалима“ који такве вредности пропагирају. Истовремено, њихово разумевање доброг живота почива на либералним вредностима о слободи избора индивидуалног начина живота, и о потреби за ограничавањем улоге заједнице у њеном утицају на квалитет живота и изборе појединца. Реч је о два потпуно супротстављена разумевања доброг живота чије присталице имају ставове сасвим несклоне компромису. Шта би, онда, у оваквим случајевима, могао бити уједињујући елемент различитих схватања о добром животу који би могао послужити за дефиницију доброг живота? Може ли, истовремено, тај елемент бити довољно практичан да омогући ефикасан и квалитетан рад на наративу и конкретно деловање на побољшању квалитета живота појединаца и колектива са поремећеним наративом?

Један доста једноставан и практично применљив критеријум за добар живот који се може применити на различите вредносне садржине и разумевања доброг живота је управо антички, условно „хедонистички“, идеал задовољства. У ствари, задовољство је од велике вредности за процену и поправљање наратива јер омогућава како процену и релативно поуздано мерење квалитета живота, тако и субјективни доживљај квалитета сопственог наратива. Да би се задовољство могло применити на мерење квалитета живота, потребно је прво одредити шта оно представља, то јест која врста схватања задовољства је битна за квалитет наратива, пошто постоје и задовољства чије постизање може уништити наратив, а може бити и фатално за здравље, па и живот појединаца и група. Задовољство које усвајамо као вредносни критеријум за разумевање доброг живота, стога, мора бити друштвено прихватљиво, и истовремено значајно за лични доживљај појединца. Поред тога, оно мора, рационално посматрано, бити корисно за заједницу, омогућавајући тиме стабилност вредности и узајамних односа међу њеним члановима, док истовремено омогућава оно што се у психологији често колоквијално назива „личним растом“, односно развојем личности својих чланова. Другим речима, тај појам задовољства мора омогућавати да се људи који чине заједницу мењају, унапређујући сопствене личности, а да односи међу њима остану како спонтани, тако, истовремено, и стабилни. Дакле, захтеви који се у методолошком смислу постављају пред појам задовољства у овој његовој друштвеној улози нису мали.

Појам задовољства којим се може практично „мерити“ квалитет наратива увелико је истоветан античком схватању задовољства у епикурејској традицији. Реч је о схватању коме је, у историји филозофије, несрећно природата етикета „хедонизам“, а које се, у ствари, може тачније описати као нека врста минимализма задовољства или чак аскетског схватања задовољства. Реч је о разумевању задовољства које доприноси квалитету живота као оне врсте задовољства које је неупадљиво, лако га је постићи са минималним средствима (самим тим његова расположивост не зависи од околности за које је, када их треба остварити, потребно жртвовање које превазилази само задовољство), и одрживо је у дугом периоду, у идеалном случају током целог живота (Фатић, 2013). Задовољства о којима су Епикурејци говорили укључивала су искрене разговоре са пријатељима, живот у заједници истомишљеника (који се, примера ради, данас можда најближе може упоредити са монашким заједницама које



воде аскетски живот), као и настојање да се развије осетљивост за уживање у ситним стварима. Епикур је правио разлику између „природних“ и „нужних потреба“, инсистирајући да мудар човек не настоји да задовољава чак ни све своје природне потребе, већ само оне природне потребе које су нужне, чиме постиже слободу од принуде околности. На пример, Епикурејци су сексуалну потребу сматрали природном, али не и нужном, јер, иако је њено порекло у начину на који функционише људски организам, без секса је могућ живот, а редовно задовољавање те потребе, како је показало искуство, може довести до велике патње и поремећаја живота (у случају раскида емотивних односа, сукоба или компликација породичног живота). Стога, иако Епикурејци нису забрањивали задовољавање природних пореба, они су препоручивали да се прави разлика између оних природних потреба које су нужне и оних које нису нужне. Сматрали су да квалитет живота расте онда када у дугом периоду нема траума нити лишавања, а укупна сума задовољства (посматрана слично модерној утилитаристичкој филозофској калкулацији), колико год оно било бенигно и минимално, чак неприметно за друге, превазилази укупну суму лишавања и патње коју пролазимо у свакодневном животу (Laertius, 1925).

Потрага за екстремним задовољствима подразумева ризик, а последице тог ризика су често супротне задовољству. Култура ризика, истовремено, доводи до неке врсте самоодржавајућег феномена стварања уживања у ризику самом, слично феномену стварања уживања у активностима које су првобитно служиле стицању једноставних и непомућених, простих животних задовољстава. Услед све већег интензитета рада, који се може разумети као средство за задобијање средстава којима се, након рада, може поправљати квалитет сопственог живота (слободно време, новац за различита лична задовољства, као и за основне природне потребе попут хране, одговарајућег места становања, итд.), велики број људи у савременој цивилизацији је почео да доживљава рад као извор задовољства. Отуда и феномен „радохоличарства“: људи више не могу да не раде, чак и када имају услове за доколицу, која је у античко време била суштински елемент идеала доброг живота. Савремени човек се осећа непотребним и губи самопоштовање ако његова доколица предуго траје: он у ствари непрестано ради, иако тај савремени рад углавном не подразумева физичко присуство на месту рада, нити физичке напоре. Људи чији посао подразумева ризике, такмичење и агресивност у поступању према другима, попут пословних људи или оних који раде на берзама или у такозваним „аквизицијама“ у међународним предузећима, развијају осетљивост за уживање у активностима које, на почетку, представљају патњу, цену која се плаћа за задовољство које треба да дође после посла. Пораст нивоа адреналина у организму, физиолошке последице тог пораста, убрзано куцање срца, повишен крвни притисак, постају жељена стања; иако су у почетку непријатна и представљају жртву да би се човек боље осећао после рада, она после извесног времена почну да изазивају осећај задовољства. На тај начин се ствара данас широко раширени феномен „адреналинске зависности“: људи више не могу да пронађу уживање у ситним задовољствима која су у животу на располагању, већ су им потребна екстремна стања која изазивају навалу адреналина. Такве стања се постижу у

екстремним активностима, попут коцке, сексуалног промискуитета, преступничког понашања у односу на друштвена правила, ризичном вођњом, претераним трошењем новца, претераним путовањима, претераним физичким активностима, итд. Наравно, свака од ових активности са високом вероватноћом доноси последице које су количински и по трајању далеко значајније него што је само „адреналинско уживање“ које се њима постиже.

Такмичарска култура у неким (не у свим) савременим друштвима такође производи код својих чланова осећај задовољства у самом такмичењу; људима такмичење постаје не само средство за постизање ограничених добара која не могу имати сви, него аутентична потреба само по себи. Њима такмичење постаје потреба, а то значи да се сукоб, као извор патње, пораз, као извор кризе самопоштовања, и исцрпљеност, као један од извора депресије, појављују као редовне, трајне, такорећи хроничне особине њихових живота, што онда те животе умањује и по трајању, и по квалитету.

Амерички психолог и један од оснивача прагматизма у филозофији, Вилијем Џејмс (William James), писао је о томе како научена очекивања од себе самог закономерно доводе до кризе самопоштовања, у облику математичке формуле:

Самопоштовање = Успех/Очекивања од себе самог (James, 1890: 311).

Занимљива особина ове једноставне једначине је у чињеници да апсолутна количина успеха нема никаквог нужног утицаја на самопоштовање: висок ниво самопоштовања могуће је остварити и са врло малим, и са врло високим нивоом успеха. У савременим културама, очекивања од себе самих која преузимамо од друштва стално расту. Иако истовремено постају расположива све значајнија средства за постизање успеха, очекивања расту много брже, што доводи до сталног раста успеха с једне стране, и истовремено до сталног погоршања стања са самопоштовањем код великог броја становника савремених развијених земаља (Botton, 2004).

У практичном смислу, Ален Ботон (Allain Botton) сугерише да је практични филозофски (или „филотерапеутски“) рад на решавању проблема самопоштовања најкориснији када се усмери на разјашњавања саме природе ове једначине: успех, у суштини, нема пресудан значај за самопоштовање. „Увртање наратива“, које је условљено патолошким друштвеним очекивањима, производ је неке врсте перверзног уживања у развијању све већих очекивања од себе самог, која многи људи у савременој цивилизацији доживљавају као неку врсту потврде сопствене вредности. На егзистенцијалном плану, то тумачење доводи до супротних последица, то јест до кризе самопоштовања која обично наступа онда када се очекивања, нарасла ван сваке прихватљиве мере, нужно изневере (Botton, 2004).

Истовремено, имајући у виду преовлађујућу културу на Западу, тешко је усвојити оптимистичко схватање будућности када је реч о решавању епидемијског проблема недостатка самопоштовања, како код појединаца, тако и код

малих колектива и малих држава. Стога ваља веровати да ће како појединачне, тако и групне „животне приче“ и у будућности трпети „трење“ које ће доводити, као код трења примењеног на физичке објекте, до њиховог трошења, деформисања и кидања. На егзистенцијалном нивоу људског живота, такве последице се показују као личне и колективне кризе идентитета, чак и као психозе.

Чак и када се утицај друштвених вредности на наратив посматра сасвим површно, појам задовољства се чини корисним за његову процену. Најповршнијом анализом јавног говора у једној заједници може се утврдити какву улогу у том говору игра појам задовољства, чак и када се не прави разлика између различитих врста задовољства. Примера ради, ако се учесталост помињања задовољства, а поготово личног задовољства, упореди са учесталошћу помињања речи као што су „дужност“, „продуктивност“, „резултати“ или „очекивања“, па чак и „жртва“, „трпљење“, „погоршање“, „сиромаштво“ и сличним, може се добити прилично јасна слика вредносног утицаја који то друштво врши на лични наратив, а самим тим и на квалитет живота појединаца и група. У друштвима у којима је културно усвојена кантовска „етика дужности“ као једна суштински рестриктивна етика која не уважава принцип задовољства као динамичко својство људске мотивације (а то је случај у већини савремених западних друштава), реторика дужности готово у целости „затрпава“ реторику о задовољству. У таквим срединама, када се говори о квалитету живота, он се најчешће схвата као директан и прост производ материјалног благостања, за које се, опет, тражи низ претходних жртава. На тај начин, као и када је реч о самопоштовању о коме је писао James, а у наше време Ботон, прави квалитет живота у практичном смислу, схваћен у једноставном контексту задовољства које је непомућено, трајно и неусловљено несразмерним одрицањима и патњом, деградиран је и на вредносном нивоу: он се просто не представља људима као нарочито значајна, а поготово не као врховна егзистенцијална вредност.

## **Индуковани наратив**

Појам индукваног наратива блиско је повезан са појмом наметања идентитета од друштва или групе. Сам процес „индуковања“ у ствари се може поистоветити са наметањем норми, вредности, и ставова. Имајући у виду феномен структурног насиља, то јест принуде коју сама друштвена група неминуовно спроводи над ставовима појединца, индуковање вредности и ставова је стални процес који је део социјализације; он је део бивања учесником било које организоване заједнице. Што је заједница структурно организованија, више хијерархијска, и строжије нормирана, то је структурно насиље веће. Уколико је заједница формирана на релативно анархичним принципима, у њој се поштује и високо вреднује спонтаност, а друштвена контрола се не спроводи правилима него охрабривањем и неговањем културе узајамних позитивних емоција и ставова, структурно насиље је мање (Фатић, 2010).

Индуковани наративи или животне приче су неаутентичне животне приче које су у толикој мери фалсификоване, са тачке гледишта личних ставова и вредности, да више и нису поуздан одраз идентитета појединца или групе, него су пројектовани идентитети, то јест идентитети које је неко други намењено онима који их „носе“. Најпознатији примери ове врсте индукованих идентитета су у политичкој сфери: мале државе које пате од идеолошки наметнутих образаца, следе политику коју су им одредили други, или се сврставају у текуће приоритете свих групација земаља или региона којима припадају (политички феномен познат као „bandwaggoning“). На плану друштвене групе, индуковани идентитети обично настају услед конформизма: снажни појединци, или групе унутар група, просто „зраче“ своје вредности и културу на целу групу, па се припадност групи, чак и за већину слабијих чланова, у ствари условљава одбацивањем сопствених, често кључних, личних вредности, и прихватањем „вредности групе“. У ствари, оно што се назива „вредностима групе“ обично су само вредности најутицајнијих чланова или групација унутар људске групе.

Индуковани идентитети су могући и унутар интимних група, укључујући и породицу. Добар пример индукције идентитета је феномен „подељеног лудила“ или „заразе лудилом“ (*Folie à deux*), када људи оболевају од психоза захваљујући утицају блиских, обично супружника, који већ имају психозу. Феномен „подељеног лудила“ се најчешће открива када почне лечење, па се пар раздвоји, када се често један партнер (онај који не болује од примарне психозе) убрзано опорави, док код другог процес више подсећа на класичну реакцију психотичног болесника (Weeks and Kelly, 1975). Подељено лудило указује на то да се идентитет, или део идентитета, може просто „позајмити“ другом или од другог, уколико су емотивне и друге личне везе са том особом довољно блиске и снажне. Реч је, у ствари, о преклапању наратива. Психијатрија наратив психотичног болесника сматра наративом менталне болести, али то је у ствари наратив егзистенције који је, из различитих разлога, до те мере изувртан и деформисан, да је тумачење његове повезаности са стварношћу, бар у неким његовим деловима, осталима готово немогуће. Што је наратив у горем стању, то је ментална болест „тежа“. Сходно томе, са тачке гледишта теорије наратива, поправљање личне животне приче би требало истовремено да представља и поправљање менталног стања, а оно се, у случају позајмљеног лудила, пре свега спроводи одвајањем од „позајмљивача“, односно особе чији наратив смо преузели (Kim et al., 2003).

Механизам преузимања наратива у ствари уопште није сложен: он је познат још из Шелерове анализе опонашања међу припадницима исте врсте, па чак и међу различитим врстама у природи (Scheler, 1979, Фатић, 2013а). Шелер тако говори о феномену „емоционалне инфекције“, када у групама снажне вође намећу сопствена осећања великом броју људи. Та осећања нису аутентични емотивни наратив свих тих људи, већ просто индуковани наратив са којим су принуђени да живе.

У једној од најпопуланијих књига о разабирању емоција у савременом свету, Данијел Гоулман (Daniel Goleman — Goleman, 2012) наводи пример

преузимања наратива једне бебе од друге, када плач једне бебе у породилишту готово „ланчано“ доводи до плача свих осталих беба. Гоулман ову појаву третира као пример емпатије, што је проблематична теза, јер емпатија подразумева јасно разграничавање сопствених емоција од емоција других, а потом извесно „сживљавање“ са другим у његовом доживљавању његових сопствених емоција. Особа која емпатише све време је свесна да емоције другог нису њене емоције, док је случај са бебама ближи ономе што Шелер описује као „емоционалну инфекцију“: беба која почиње да плаче зато што чује плач друге бебе мисли да осећа, или заиста осећа, емоције које је наводе на плач, баш као и прва беба. Иако је, наравно, само условно могуће говорити о томе да бебе имају „животну причу“ или „наратив“, јер оне код њих постоје само у зачетку, појава је у начелу иста као код преклапања наратива: један спектар осећања се индукује другој особи, и она верује, или осећа, да су то њена осећања, баш као што одрастао човек коме је „индукован“ наратив верује и осећа да је то његов наратив, да је то његова животна прича.

У описаном контексту, могућа је и „самоиндукција“ наратива: познат је феномен да људи који често, живописно и са страшћу лажу временом више и не знају шта је истина, и дешава се да се толико поистовете са тим индукованим „чињеницама“ да заиста почну да верују да оне представљају део њихове „животне приче“. Ова самообмана једнако често, или чак чешће, дешава се и заједницама: упорно и трајно понављање митова о прошлости, врлинама и хероизму заједнице и њених чланова, чак и када указује не измишљене или историјски неистините тврдње, врло често доводи до лажне самосвести заједнице. У историјској свести се бришу они делови наратива којих заједница има разлога да се стиди, а појачавају се и наглашавају, чак и измишљају и надограђују, делови који доводе до добрих осећања код припадника заједнице. И у овом случају ради се, наравно, о самоиндукованом наративу, који није аутентичан и не представља „прави“ идентитет заједнице.

### **Закључак: шта је аутономни наратив?**

Претходно питање за оно постављено у овом поднаслову је „да ли постоји аутономни наратив“? Имајући у виду свеprisутност структурног насиља, претпоставку о комуникативној природи наратива, и њене последице у виду идеје о променљивости наратива услед токова комуникације, природно је запитати се да ли је уопште могућ наратив који није на неки начин „туђ“ већ од почетка. Као што људско деловање у друштвеним условима није аутономно, већ условљено различитим спољашњим, али и унутрашњим, усвојеним ставовима који потичу од средине, а налазе свој пут у саму мотивацију појединаца, исто тако, могло би се сматрати, ни једна „животна прича“ није самосвојна, јер представља низ компромиса са средином и низ компромисних резултата комуникације са другима.

Овакав став би био донекле исправан када би се занемарила једна суштинска особина људске свести, а то је способност за имагинацију и апстрактне

изборе. Ова способност подразумева да смо способни да замислимо слободу, чак и ако живимо у неслободним условима, да смо у стању да замислимо супротност од стања у коме се налазимо чак и ако ту супротност никада нисмо искусили, и да смо у стању да филозофски размишљамо о сопственом животу и изборима на хипотетички начин.

Управо је хипотетички распон мишљења природно окружење за успостављање саме основе вредносне изградње наратива. Као што је о томе на историјски можда најупечатљивији начин писао Николај Лоски (Николаи Лоски — Лоски, 2001), чак и у реалном стању потпуне хетерономије (условљености наших одлука и поступака спољашњим или наметнутим околностима, вредностима или ставовима), само постојање идеја о слободи, лепоти, врлини или правди отвара простор за имагинацију и пројектовање другачије личности и другачијих околности (Фатић, 2009). Сама свест о могућности такозваних „чистих вредности“, а та свест проистиче из наше способности за апстракцију, и у околностима највеће лишености тих вредности може донети побољшани квалитет живота и животне приче. Виктор Франкл је писао о том принципу када је анализирао услове који су омогућили неким људима да преживе концентрационе логоре у Другом светском рату, док су други подлегли. Франкл указује на чињеницу да је способност за апстрактно мишљење и имагинацију вредности, стања и околности у њиховим уобичајеним и жељеним животима, из којих су отргнути и послати у логоре, неким људима омогућила да преживе и побољшало квалитет њиховог живота у условима крајњег страдања (Frankl, 2000). Само они који су веровали да имају коме и чему да се врате, који су били у стању да се живо присећају светлих страна свог живота пре логора, могли су издржати терор логора. За самог себе, Франкл каже да је био најближи умирању када су му нацистички стражари у постељи пронашли незавршени рукопис књиге који је, приликом хапшења, успео да понесе са собом, одузели му га и уништили. Тада је осетио феномен „повлачења смисла“, о коме је, на понешто другачији начин, говорио и Карл Јасперс (Jaspers, 1973).

Постојање смисла, или прецизније, поседовање свести о постојању смисла, чак и у тешким и лишавајућим околностима, зависи пре свега од наше способности да доживљавамо вредности путем имагинације. Док имагинација омогућава издвајање из конкретних околности „сада и овде“, она не представља нужно искорак изван стварности. Она је радије мост између различитих тренутака у стварности, и има способност да чисте вредности приближи конкретном емпиријском искуству. Управо у тој улози имагинације састоји се и Хјумов (David Hume — Hume, 1963) толико историјски утицајан предлог о самоизградњи карактера систематским поступањем, на дисциплинован начин, у складу са замишљеном идејом врлине којој желимо да се приближимо (Alexander, 2011; Фатић, 2014).

Управо због способности идеја да нормативно делују на наш живот, независно од конкретних околности, теорија вредности је кључно значајна за могућност рада на исправљању наратива. На исти начин на који доживљавање вредности, али и њихово рационално разумевање, утиче на мотивисаност и способност појединца да „крпи“ или „регенерише“ сопствени наратив, проби-

јајући тиме пут ка квалитетнијем животу, вредности утичу и на наратив заједнице. Показује се, у ствари, да између тешкоћа, или „патологије“ у наративу заједница, укључујући и политичке заједнице, са једне стране, и појединаца, с друге стране, са тачке гледишта теорије наратива, нема суштинских разлика.

## Литература:

1. Alexander, J.K. (2011). „An Outline of a Pragmatic Method for Deciding What to Do.” *Philosophical Practice* 6(2): 777–784.
2. Botton, A. (2004). *Status Anxiety*. London: Hamish Hamilton.
3. Brison, S. (1997), ‘Outliving oneself: Trauma, memory and personal identity’, in D. Meyers (ed.), *Feminists Rethink the Self*, Colorado, Westview Press, pp. 12–39.
4. Brison, S. (2002), *Aftermath: Violence and the remaking of a self*, Princeton, Princeton University Press.
5. Dennett, D. (1992), ‘The self as a centre of narrative gravity’, in F. Kessel, P. Cole and D. Johnson (eds), *Self and consciousness: Multiple perspectives*, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, pp. 103–115.
6. Fatić, A. (2009). *Freedom and Heteronomy: An Essay on the Liberal Society*. Beograd: Institut za međunarodnu politiku i privredu i Centar za bezbednosne studije.
7. Fatić, A. (2010). „Struktarno nasilje kao lice i naličje nepravde“. U Gordana Živković (ur.), *Srbija u predvorju Evropske unije — iskušenja i moguće ishodište*: 209–234. Beograd: Institut za evropske studije.
8. Fatić, A. (2013a). „Love and sympathy: Building on the legacy of Max Scheler“. In Gary Peters and Fiona Peters (eds). *Thoughts of love*: 155–175. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
9. Fatić, A. (2014). ‘The intentionality of madness: Checking the cognitive issues in DSM-based diagnosis’, *Philosophy and Society*, vol XXV, 2: 204–2016.  
[http://instifdt.bg.ac.rs/tekstovi/FiD/2014/2-2014/14\\_Aleksandar\\_Fatic\\_2014-2.pdf](http://instifdt.bg.ac.rs/tekstovi/FiD/2014/2-2014/14_Aleksandar_Fatic_2014-2.pdf)
10. Fatić, A. (2014). „Epicurean ethics in the pragmatist philosophical council“. *Essays in the Philosophy of Humanism* 22.1: 63–77.
11. Fatić, Aleksandar (2013). ‘Projecting “the good life” in philosophical counseling’. *Philosophical Practice* 8, 3: 1242–1252.
12. Frankl, V. (2000). *Nečujan vapaj za smislom*. Beograd: Žarko Albulj.
13. Grossman, Dave (1995, 1996, 2009). *On killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. New York: Back Bay Books.
14. Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life*. Oxford: Blackwell.
15. Hampshire, S. (ed.) (1978). *Public and private morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Hume, D. (1963). „The Sceptic“. 18. esej u Hume, *Essays: Moral, political and literary*. Oxford: Oxford University Press.
17. James, William (1890). *The Principles of Psychology*. Classics in the History of Psychology, ed. by Christopher D. Green. Toronto: York University. Internet izdanje: <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/>.
18. Jaspers, K. (1973). *Filozofija egzistencije*. Beograd: Prosveta.
19. Kim, Chuleung et al. (2003). „Delusional parasitosis as 'folie a deux'“. *Journal of Korean Medical Science* 18,3: 462–465.

20. Laertius, D. (1925). *Lives and opinions of eminent philosophers*. Tom 2, knjige 6–10. Prevod R.D. Hicks. Harvard: Harvard University Press.
21. Loski, N. (2001). *Bog i svetsko zlo*. Beograd: Zepter.
22. Parker, Richard D. (2005). 'Five theses on identity politics'. *Harvard Journal of Law and Public Policy* 29,2: 53–59.
23. Philips, J. (2003), 'Psychopathology and the narrative self', *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 10 (4): 313–328.
24. Pristup 26. jun 2013.
25. Ricoeur, P (1991), 'Narrative identity', in D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*, London, Routledge, pp. 188–199.
26. Schechtman, M (1996), *The constitution of selves*, New York, Cornell University Press.
27. Scheler, M. (1979). *The nature of sympathy*. Translation Peter Heath. London: Routledge and Kegan Paul.
28. Weeks, Ruth B. and Kelly, Gretchen L. (1975). "Folie à deux or not folie à deux". *Child psychiatry and human development* 5,3: 131–141.

## NARRATIVE CONCEPT PERSONAL AND COLLECTIVE IDENTITY

**Summary:** The paper considers the structure, dynamic potential and practical value of the narrative theory of identity as it was espoused by Marya Schechtman and others, focusing on the narrative theory's ability to cast the 'life story' in a fundamentally communicative light. Hence, when it is removed from its communicative context, the life story becomes blurred. At the same time, the communicative nature of the narrative means that it is variable over time and, crucially, that it is able to be influenced by changed or deliberately tailored modes of communication and social context.

The pre-requisite for an effective communicative role of the narrative is transparent meaning: at least transparent to the person whose narrative it is. The narrative theory allows us to conceive of mental life as fundamentally communicative, and consequently, of mental issues as ones arising from a distorted or impaired ability to communicate with oneself and with others. The constraints that define a healthy narrative are in fact the pre-requisites for effective communication both on the intra-psychic and on the interpersonal level. Schechtmann identifies two such constraints: a basic consensus on what essential facts define the world that connects us, and a basic consistency and intelligibility of the narrative both within the narrative and between the narrative and the salient facts of the world. The paper discusses these and other facets of the narrative theory and suggests that all of the practical advantages of the narrative theory are readily reflected on any attempts to address issues in the collective political narratives of social groups and political communities.