

Andreja Sršen

Konstrukcija identiteta u sociološkom diskursu

U radu se propituje postmoderni sociološki diskurs o identitetu koji ga promatra kao formu individualne i društvene egzistencije. Unutar te forme uvijek je prepoznatljiv njegov prirodno-povijesni i esencijalistički koncept. Unutar sociologijske analize pojma identiteta potiču se dvije istraživačke tradicije. Prva je, simbolički interakcionizam, prema kojemu se identitet oblikuje kao međusobno djelovanje socijalnih aktera. Druga istraživačka tradicija naslanja se na uporabu pojma smisla, odnosno na važnost smisla u oblikovanju socijalnog djelovanja. Procesi moderne dovode u pitanje tradicionalno jedinstvo identiteta. Tezom o presudnoj važnosti identiteta kao refleksivne stvarnosti moderniteta danas se mogu pokrivati svi društveni akteri i oblici društvenog djelovanja koji postaju prikladna diskurzivna jezgra za stvaranje nove identitetske paradigme.

Ključne riječi: identitet, refleksivnost, modernitet, postmoderni diskurs, simbolički interakcionizam, socijalno djelovanje.

The Construction of Identity in Sociological Discourse

The paper deals with post-modern sociological discourse on identity; this is viewed as a form of individual and social existence. Within it, identity is always recognizable by virtue of its natural-historical and essentialist concept. Within the sociological analysis of the concept of identity two research traditions are pursued. The first is symbolic interactionism, according to which identity is formed by the interactions of social actors. The second tradition relies on the use of the term "sense," i.e., sense of the importance of shaping social action. Modern processes question the traditional unity of identity. Nowadays the theory about the crucial importance of identity as a reflexive reality of modernity relates to all social actors and forms of social action that become the appropriate discursive core for the creation of a new paradigm of identity..

Keywords: identity, reflexivity, modernity, postmodern discourse, symbolic interactionism, social action.

Correspondence address: Andreja Sršen, Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji/University of Zagreb, Center for Croatian Studies, Department of Sociology, Borongajska 83d, HR-10000 Zagreb, Croatia, e-mail: sršen.andreja@gmail.com.

Konstrukcija identitete v sociološkem diskurzu

V prispevku je obravnavan postmoderni sociološki diskurz o identiteti, ki jo ima ta za obliko individualne in družbene eksistence. Identiteta je znotraj te oblike vedno prepoznavna po naravnem zgodovinskem in esencijalističnem konceptu. V okviru sociološke analize koncepta identitete se pojavljata dve raziskovalni tradiciji. Prva je simbolični interakcionizem, po katerem se identiteta oblikuje kot interakcija družbenih akterjev. Druga raziskovalna tradicija pa sloni na rabi pojma smisel oziroma pomembnost oblikovanja socialnega delovanja. Moderni družbeni procesi izpodbijajo tradicionalno enovitost identitete. Dandanes se teze o bistvenem pomenu identitete kot refleksivne realnosti modernega časa lahko nanašajo na vse družbene akterje in oblike družbenega delovanja, ki tako postajajo priročno diskurzivno jedro za oblikovanje nove identitetne paradigme.

Ključne besede: identiteta, refleksivnost, modernost, postmoderni diskurz, simbolični interakcionizem, družbeno delovanje.

1. Uvod

Identitet je kao pojmovni konstrukt danas postao nositeljem najrazličitijih konkretnih određenja upozoravajući tako na karakter i značenje postmoderne obnove identitetske tematike. U tom kontekstu tema rada ima za cilj rasvijetliti međuodnos njegove diskurzivne i empirijske pojavnosti. Stoga se u radu iznose razlozi zašto ovaj pojam postaje sve više središnji interes praktičnog djelovanja i zašto zbog svoje višeznačnosti ostaje i dalje razapet između esencijalističkih težnji i konstruktivističkih objektivnosti. Potom se razrađuje teza da ovaj pojam danas, u želji da sudjeluje u ravnoteži socijalnih, političkih, ekonomskih i kulturnih društvenih subjekata, postaje zapravo manipulativni koncept. Postmodernistička fragmentacija društva svakako pogoduje tomu zbog narušavanja, više ili manje, ustaljene strukture društva u kojoj se pojam identiteta dovodi u dvije krajnosti – od njegova apsolutiziranja do njegove relativizacije.

Početak 19. stoljeća identitet se pojavljuje kao znanstveno, političko i kulturno pitanje. Nije nikakva slučajnost da se upravo s pojavom prosvjetiteljstva, procesom industrijalizacije, nestajanjem feudalizma i opadanjem religijskog autoriteta pojavljuju rasprave o uspostavljanju nove društvene ravnoteže naslanjajući se na tezu o emancipaciji pojedinca i različitim društvenih grupa. Svi ti procesi ruše dotadašnji sustav vrijednosti što je posljedično dovelo i do jačanja novih uporišta individualnog i kolektivnog doživljavanja, percipiranja i reflektiranja svijesti o identitetu. Takvo stanje dovelo je do krize identiteta u socijalizaciji pojedinca. Naime, novi društveni koncepti zahtijevali su nove društvene forme za oblikovanje identiteta, pa je takvo "anomično sociokulturno stanje zahtijevalo model jastva koji će s jedne strane omogućiti osjećaj kontinuirane osobne

istosti jastva kroz vrijeme, a s druge strane, omogućiti prilagodljivost na brze društvene promjene i procese diferencijacije” (Cifrić & Nikodem 2006, 174). Nove društvene promjene dovele su do procesa destabilizacije i delegitimizacije određenih društvenih struktura budući da su čimbenici na kojima se temeljio osjećaj kontinuiteta, kao što su preci, tradicija, zavičaj, zajednica, klasa, bili destabilizirani, a oni koji su pružali osjećaj različitosti, primjerice, društveni položaj i religija bili delegitimizirani. U svjetlu takvih promjena Kalanj (2010) navodi kako identitet postaje “prikladno diskurzivno pribježište za nove kanonizirajuće rekonstrukcije ili revizije povijesti, za rastakanje društvene sadašnjosti i za oblikovanje društvene budućnosti koja počiva na pretpostavkama najrazličitijih, teško uskladiivih identitetskih strategija i fragmentacija” (Kalanj 2010, 118). Ideja identiteta u moderni postaje nova osnova po kojoj se pojedincima i grupama počinju pripisivati univerzalna građansko-politička prava u duhu nove liberalne doktrine “iz koje, u javnoj sferi, izrastaju stranke i parlamenti kao organizirani pluralistički oblici izražavanja individualnih volja i njihovih interesnih projekcija” (Kalanj 2007, 114). U tom svjetlu samoprepoznavanje grupe prati percepcija činjenica da se u novim vrijednostima i simbolima prepoznaju, ili ne prepoznaju, pa tako vrijednosti u koje su donedavno svi vjerovali, postaju zamijenjeni novom idejom zajedništva. Ta ideja zajedništva ogleda se u kontekstu postmodernističke koncepcije nacije Benedicta Andersona (1990) koji daje svoju definiciju nacije: “To je zamišljena politička zajednica, i to zamišljena kao istodobno inherentno ograničena i suverena” (Anderson 1990, 17). Smith u tumačenju Andersonove definicije zamišljene građanske zajednice navodi kako “pod uvjetom da je politička, omeđena i suverena, svaku zamišljenu zajednicu – bio to grad-država, kraljevstvo ili neko kolonijalno carstvo s jedinstvenim *lingua franca* – njezini pripadnici mogu odrediti kao naciju” (Smith 2003, 141). Iz Andersonovog modernističkog okvira da se zaključiti kako pojavu novih tipova identiteta, unutar kojih se pojavljuju novi oblici društvene integracije temeljene na novim granicama individualnog i kolektivnog identiteta, prati ideja “da se nacija otpočetka doživljavala u jeziku, ne u krvi, i da je mogla biti ‘izumljena’ kao zamišljena zajednica” (Anderson 1991, 145).

S obzirom na navedenu temu, kao i njezin cilj, pravac rasprave ide u smjeru tako da se u prvom poglavlju raspravlja o konceptualnoj tvorbi identiteta, tj. odnosu esencijalizama i konstruktivizama koji proizlazi iz disimetričnih odnosa moći. U drugom se poglavlju raspravlja o identitetu kao novom pojmovnom konstruktu gdje se određuju njegova najopćenitija uporišta unutar društvenog područja identitetskih analiza. Potom će, u idućem poglavlju, biti riječi o ulozi simboličkih kôdova kolektivnog identiteta gdje se analizira njihova tipologija. I konačno, rasprava završava s poglavljem o postmoderni gdje se identitet sagledava u refleksiji globalizacije.

2. Konceptualna tvorba identiteta – esencijalizam i konstruktivizam

Kada je riječ o pojmu identiteta u sociološkom diskursu njegovo značenje ovisi o povijesnim i društvenim prilikama u kojima se koncipira, pa je kao takav “konceptualna tvorba koja ima određenu funkciju, bez obzira dali je relativiziramo ili apsolutiziramo” (Kalanj 2010, 120). Drugim riječima, konceptualizacija identiteta općenito može se opisati kao shvaćanje identiteta kao fiksnog, trajnog, esencijalnog, za razliku od promjenjivog i socijalno konstruiranog identiteta. Problem s konstrukcijom identiteta uvijek se veže uz značenje identiteta koje je “uvijek uklopljeno u neke međuljudske i društvene odnose i stoga su, sa sociološkog stajališta, najbliže zbiljskoj istini stvari oni koji drže da je to relacijski ili relacionistički koncept” (Kalanj 2010, 120). Prema nekim autorima (Kalanj 2008, Barth 1997) “relacijskoj naravi identiteta očigledno najviše odgovara konstrukcionistički pristup, koji danas prevladava u području identitetskih analiza” (Kalanj 2010, 120). Esencijalističko shvaćanje identiteta počiva na esencijalnoj prirodi “kao bit koja ne podliježe evoluciji i na koju ni pojedinac ni grupa nemaju nikakva utjecaja” (Kalanj 2003, 53). U tom smislu esencijalistički pristup kao takav “nije daleko od uvjerenja da je identitet praktički upisan u genetsko naslijeđe, iz čega vrlo lako može proizaći rasijalizacija pojedinaca i grupa” (Kalanj 2003, 54). U tom kontekstu identitet uvijek izražava određeni tip odnosa koji počiva na tenziji između esencijalizma i konstruktivizma gdje “osnovni put osporavanja esencijalizma je upozoravanje na socijalne i kulturne procese na kojima su identiteti konstruirani i koji ih mijenjaju” (Calhoun 1994, 14). Esencijalistički shvaćen identitet uvijek počiva na nekoj svojoj prirodnoj datosti, objektivnosti, biološkoj određenosti, povijesnoj zadanosti i nikada ne podliježe rekonstrukciji. Sa stajališta esencijalizma opravdano je postaviti pitanje o “pravom” identitetu (Sekulić 2010, 29). Nasuprot tomu, konstruktivistički shvaćen identitet počiva na socijalnim i kulturnim konstruiranim granicama. Osnovni put osporavanja esencijalizma za konstruktiviste jest da esencijalistički mišljen koncept identiteta kao takav ne postoji, te da shvaćanje identiteta nije ništa drugo do razumijevanja povijesnog procesa njegove konstrukcije. Iz ovih dviju orijentacija se i izvlače fundamentalno različita sociološka stajališta kada je riječ o konceptualnoj tvorbi identiteta. Postmodernističko shvaćanje identitetske fragmentacije (Anderson 1990, Giddens 1991) ide u smjeru narušavanja više ili manje ustaljene strukture nekog društva. U tom smislu, kada je riječ o strukturi u kojoj se percipira i reflektira identitet, bilo u svojoj esencijalističkoj ili konstruktivističkoj formi, ona uvijek obuhvaća unutrašnje i vanjsko, pojedinačno i opće, individualno i društveno. Identitet unutar tih odnosa i veza uvijek proizlazi iz zbiljskih nejednakosti i disimetričnih odnosa moći. Konstrukcija identiteta prvotno polazi od simboličkog zamišljanja samoga sebe, a ta slika uvijek ovisi i o drugima. Zbog toga dolazi do određene vrste

sučeljavanja unutar društvene strukture individualnog djelovanja i čovjekove sposobnosti da prerađuje prirodu oko sebe kao i dio vlastite prirode. To se najprije očituje u odnosu urođenog i stečenog u konstytuciji identiteta. Neki autori različito gledaju na takav odnos, pa ih u jednoj općoj klasifikaciji možemo podijeliti na nativiste i kulturaliste (Katunarić 2010, 52). Nativisti vjeruju da je u tvorbi osobnog identiteta presudno prirodno naslijeđe, genetska struktura, odnosno biološka podloga čovjeka, za razliku od kulturalista¹ koji su uvjereni u presudnost stečenog kao i u čovjekove sposobnosti da prerađuje prirodu oko sebe kao i dio vlastite prirode (Katunarić 2010, 52).

Značenje identiteta je uvijek uklopljeno u neke međuljudske i društvene odnose. Kako su ti odnosi konstantni ili raznoliki, shodno tomu, su konstantni ili raznoliki konceptijski pojmovi identiteta. Relacijskoj naravi identiteta, ipak najviše odgovara konstrukcionistički pristup, koji danas prevladava u području identitetskih analiza (Kalanj 2008; Barth 1997).

3. Identitet kao novi pojmovni konstrukt

Najopćenitija uporišta identiteta unutar društvenog područja identitetskih analiza su: obitelj, religija, klasa, rod i etnicitet zbog čega Brubaker "predlaže tri pojmovne inačice koje su, po njegovu mišljenju, analitički operacionalnije, a to su zajedničnost, grupnost i povezanost" (Brubaker 2001, 66). U skladu s tim, identitet kao forma društvene i individualne egzistencije uvijek ide u dva smjera. Prvi se odnosi na to kako netko vidi samoga sebe i kako ga vide drugi, a drugi se očituje u želji i mogućnosti da se te želje ostvare unutar čovjekove prirode koju sam prerađuje i prilagođava svojim potrebama. S obzirom na potonju činjenicu vidimo da je čovjekov identitet zapravo vezan uz stvaranje uvjeta svojega postojanja. U tom kontekstu sagledavamo i tezu o čovjeku kao *conditio humana*,² kao generičkom biću koji neprestano stvara i uvijek je otvoren budućnosti. Stoga, u konceptualnoj tvorbi identitet danas sve više određuje ono što će biti, a ne ono što jest. Upravo na tom tragu u okviru teorije refleksivne modernizacije Ulricha Becka (Beck & Grande 2006) očituje se razlikovanje kolektivnih identiteta u doba druge moderne ili globalizacije. Postmodernističko shvaćanje identiteta unutar sociološkog diskursa ne dvoji da su identiteti promjenjivi, fluidni i da uvijek postoji mogućnost stjecanja novih (Beck & Grande 2006). U tom smislu temeljna razlika u teorijskom pristupu proučavanja identiteta obično se odnosi na procese koji utječu na identitet i subjekte koji ga kao takvog definiraju. Društveni subjekti su, ne tako davno, imali mnogobrojne okosnice oko kojih su konstruirali svoj identitet, kao što su, obitelj, nacija, društvena klasa, etnička skupina i druge. Međutim, moderna društva, a napose postmoderna, uvode više izvora identiteta koji presijecaju prijašnje proizvođači složeniji obrazac identiteta i pripadnosti. U tom kontekstu kada promatramo identitet kao pojmovni konstrukt unutar sociološkog diskursa on se prikazuje kroz određene relacijske odnose koji se prema nekim autorima mogu svesti na pet temeljnih individualnih ili kolektivnih

odnosa: "odnos prema sebi, prema drugima, prema svijetu, prema prirodi i prema Bogu" (Cifrić 2004, 221-255). Kao što je prethodno rečeno relacijskoj naravi identiteta najviše odgovara konstrukcionistički pristup. U znanstvenoj praksi napušta se koncept esencijalizma gdje se upozorava sve više na socijalne i kulturne procese na kojima su identiteti konstruirani (Calhoun 1994, 14). Smjer socijalno biheviorističke kulturalne antropologije Georga Herberta Meada daje teorijski uvid u složenost osobnog identiteta kroz simbolički interakcionizam uma, osobe i društva (Mead 2003). Za Meada je o identitetu teško govoriti kao o priključenosti na društvenu strukturu ili politički poredak, već je od primarne važnosti doživljaj i percepcija društvenog obzora vrijednosti. Za razliku od funkcionalizma koji je koncentriran na objektivnu stranu socijalne strukture simbolički interakcionizam polazi od subjektivnog svijeta kojeg pojedinac gradi u interakciji s drugima (Mead 2003). Za daljnju raspravu važno je napomenuti kako polazišna točka simboličkog interakcionizma nije svijest kao takva, već ključnu ulogu ima jezik kao skup značenjskih simbola. Ipak, Mead smatra kako svijest ima puno važniju ulogu kao društveni proces gdje se jasno razlikuje individua i uloga koju igra. Na toj razlikovnoj osnovi i zasniva se koncept shvaćanja da uloge jesu identiteti. Polazeći od radikalne biheviorističke pretpostavke da socijalna psihologija započinje s proučavanjem opažljivih aktivnosti, dakle sa socijalnom akcijom i interakcijom, "Mead proširuje biheviorizam u dva smjera: u područje svijesti i u područje društva" (Ritzer 1997, 185).

Svijest u Meadovoj teoriji poprima karakter društvenog procesa, odnosno za njega "svijest je funkcionalna, a ne supstantivna" (Mead 1934, 112). Dakle, mogli bismo reći da je riječ o identitetu koji nastaje kroz razmišljanje pojedinca o tome što ih veže uz društveni svijet i kroz njihovo simboličko predstavljanje samih sebe. Sažeto rečeno, daje se prioritet socijalnim uzrocima naglašavajući "da društvo, prema Meadu, postoji prije osobe, a mentalni odnosi proizlaze iz društva" (Ritzer 1997, 189).

U daljnjoj raspravi o konceptualizaciji identiteta koja se oslanja na manjkavosti funkcionalističkog pristupa unutar simboličkog interakcionizma možemo primijetiti jednu zanimljivu sintezu funkcionalizma i simboličkog interakcionizma u radovima Ervinga Goffmana (Goffman 1963, 1959, 1971). Za razliku od funkcionalista koji socijalnoj strukturi pristupaju kao objektivno postojećem izvoru identiteta i socijalne integracije, Goffmanova analiza je šira i dinamičnija od klasičnog funkcionalizma jer dopušta širok stvaralački prostor za individualnu akciju i kreaciju (Sekulić 2010, 28). Goffman stvara razlikovnu osnovu uloge i osobe. Budući da na različite načine u izvođenju uloge svaki pojedinac unosi sebe, shodno tomu, i na različite načine igramo svoje uloge. Iako je ovakva tvrdnja u svjetlu Meadove analize ja i mene, gdje je "osoba proizvod odnosa između ja i mene" (Mead 1934), Goffman ipak naglašava kako postoji procjep "između onoga što bi osoba trebala biti, a što naziva virtualnim socijalnim identitetom, i onoga što osoba zapravo jest, odnosno aktualnog socijalnog identiteta" (Ritzer 1997, 200). Dok su funkcionalisti zainteresirani ponajprije za

socijalnu strukturu kao objektivno postojeći identitet i za socijalnu integraciju, Goffman "je nezainteresiran za pitanja institucionalne integracije društva kao cjeline" (Collins 2004, 16). Različita pitanja koja se odnose na fragmentiranje identiteta posljednjih desetljeća razlog su zbog kojeg se problem identiteta i modernosti našao u središtu interesa suvremenih socioloških pristupa, posebice onih koji se oslanjaju na tradiciju simboličkog interakcionizma i objašnjenja identiteta što su ih u toj tradiciji ponudili Mead, Goffman, te Herbert Blumer (Mead 1934, Goffman 1959, Blumer 1969). Meadova teza kako identitet nije fiksna, već promjenjiv i fluidan, što je na tragu i Beckove teze (Beck & Grande, 2006), presudno je utjecala na simboličko-interakcionističke analize.

Dalekosežne su promjene u formi i sadržaju pojma identiteta u postmoderni gdje se problem osobnog identiteta kao modernog subjekta sagledava kroz razumijevanje društvene akcije u kojoj "refleksivni projekt identiteta stvara nove aktualizacije i vještine, a identitet postaje nešto što se mora stvoriti i učvrstiti u refleksivnim aktivnostima individue" (Tomić-Koludrović & Knežević 2004, 114). U socijalnopsihološkoj perspektivi možemo navesti teoriju identiteta Erika Eriksona (1968) koji kao osnovnu karakteristiku identiteta ističe "subjektivni osjećaj ojačane istovjetnosti i kontinuiteta" (Cifrić & Nikodem 2006, 176). Ovakve je koncepcije dalje razvijao Blumer koji je tvrdio da osoba djeluje prema sebi, odnosno, upravlja svojim akcijama na osnovi pretpostavki o samoj sebi kao o predmetu, stoga, ona pomaže drugim ljudima da započnu djelovati (Blumer 1969). U tom kontekstu Blumer je kritičan prema "sociološkom determinizmu [u kojem] se socijalna akcija ljudi razmatra kao neki tijek ili izraz sila koje njima upravljaju, a ne kao djelovanje koja su ljudi ostvarili svojim interpretacijama situacija u koje su stavljani" (Blumer 1969, 84).

Razvidno je kako je kod spomenutih teoretičara pojam identiteta važan element za razumijevanje postindustrijskih moderniziranih društava. Teoretičari koji su osobito pripomogli razumijevanju takvih društava su svakako Giddens (1991), Beck (Beck & Grande 2006) i Bauman (2004), gdje posebice valja naglasiti Giddensovu teoriju djelovanja aktera koja se odvija unutar strukture koju, međutim, ne treba shvatiti kao prisilu. Ona, iako pruža okvir za individualna djelovanja, istodobno nastaje kao njihova posljedica. Giddens (1991) je, oslanjajući se na Becka (Beck & Grande 2006), postavke teorije strukturacije doveo u kontekst refleksivne modernizacije gdje se moderno društvo i refleksivnost isprepliću. Jedna od bitnih odlika modernizma za Giddensa je raskidanje s uvriježenim normama i vrijednostima, odnosno s naučenim ponašanjem. U modernosti postoji diskontinuitet prema tradiciji i tradicionalnom poretku gdje

prošlost o kojoj govorimo je prije zajednička nego individualna /.../ Svaki kontekst detradicionalizacije nudi mogućnost veće slobode djelovanja od one koja je postojala prije – ovdje govorimo o oslobođenju čovjeka od okova prošlosti. Kod tradicije prošlost strukturira sadašnjost kroz zajednička vjerovanja i osjećaje (Giddens 2005, 61).

U tom kontekstu društvo kasne modernosti (Giddens 2005), ili kako ga Beck naziva "postindustrijski modernizirano društvo, postaje društvo rizika" (Beck & Grande, 2006) gdje se razlika premodernog i modernog vremena najbolje vidi kroz dijalektički odnos povjerenja i rizika.

4. Uloga simboličkih kôdova kolektivnog identiteta – primordijalni, građanski i sveti

Na tragu idealnih tipova Maxa Webera, autori Shmuel Eisenstadt i Bernhard Giesen postavljaju opći model za analizu kolektivnog identiteta (Eisenstadt & Giesen, 1995). Unutar tog općeg modela ovi analiziraju tipologiju simboličkih kôdova kolektivnog identiteta (Eisenstadt & Giesen 1995, 72-102). U tom kontekstu, osnovni kôd konstrukcije kolektivnog identiteta zasniva se na razlici mi – drugi, što je posebice značajno kod društvenih politiziranih identiteta.³ Svojstvo kolektivnog identiteta prema postavkama Eisenstadta i Giesena (1995) jest da on može ispuniti svoju funkciju samo ako društveni procesi koji ga konstituiraju ostanu na latentnoj razini. U svom modelu naglašavaju kako kolektivni identitet nije prirodno generiran, već društveno konstruiran, odnosno, proizveden društvenom konstrukcijom granica čijem procesu prethodi simboličko kodiranje razlika. Osnovni kôdovi konstrukcije kolektivnog identiteta su primordijalni, građanski i sveti temeljem čega se određuju i tri ideal-tipa kolektivnog identiteta (Eisenstadt & Giesen 1995, 72-102).

Kada je riječ o primordijalnom idealnom tipu kolektivnog identiteta on se temelji na rodu, generaciji, srodstvu, etnicitetu i rasi, što ujedno sačinjava njegovu granicu između onog izvanjskog i unutrašnjeg.⁴ Ovaj tip kolektivnog identiteta se u sociologiji često referira i na razne vrste društvenih veza o čemu je prvi govorio Edward Shils (1957). Shils je razlikovao "javne, građanske veze moderne države i primordijalne veze obitelji te vjerskih i etničkih skupina" (Smith 2003, 155) te na taj način "dokazivao da su primordijalne veze srodstva i religije ostale vrlo žive i u modernim svjetovnim društvima, o čemu svjedoče njihovi simboli i javne svečanosti" (Smith 2003, 155). Naime, ovaj kolektivni identitet je često i višestoljetni, budući da se referira na rod, etnicitet, rasu, te kao takav predstavlja skup zapamćenih događaja koji su sabrani u našu osobnost. On se kao takav odnosi na pitanje moći koje je vladalo nekim prostorom kroz neko vrijeme. Temu primordijalnih veza, koja podsjeća na "Durkheimovu tezu da se jezgra starijeg srodstva, moralnih i vjerskih veza – sličnosti uvjerenja i savjesti u mehaničkoj solidarnosti – zadržala i u modernim, industrijskim društvima" (Smith 2003, 155) razradio je Clifford Geertz (1973) koji je tu postavku "primijenio na nove države, a često stara društva, Azije i Afrike" (Smith 2003, 155). Geertz daje naglasak ulozi moderne države u poticanju vjerovanja i osjećaja primordijalnost razlikujući unutardržavne i međudržavne primordijalne vezanosti (Geertz 1973, 270) polazeći od klasifikacije etničko-državnih odnosa

gdje obrasci primordijalne identifikacije “nisu fluidni, bezoblični i beskonačno različiti, nego su jasno omeđeni i razlikuju se na sustavne načine” (Geertz 1973, 268). U tom kontekstu on dokazuje da nastanak političke svijesti vezane uz modernu državu potiče primordijalne osjećaje. Međutim, prema Geertzu, upravo primordijalne veze u novim državama, sagledavajući ih kao društva, postaju osjetljive na nelojalnost izazvanu upravo tim vezama, pa u svezi s tim Geertz objašnjava:

Pod primordijalnom vezanošću podrazumijeva se vezanost koja proistječe iz ‘danosti’ – ili, točnije, budući da je u te stvari neminovno upletena kultura, navodne ‘danosti’ – društvene egzistencije: poglavito neposrednog susjedstva i rodbinskih veza ali, osim njih, i danosti koja proistječe iz rođenja u određenoj vjerskoj zajednosti, govorenja određenim jezikom ili jezičnim narječjem, te prihvatanja određenih društvenih običaja Opća snaga primordijalnih spona i tipovi tih veza koji su važni razlikuju se od osobe do osobe, od društva do društva i od razdoblja do razdoblja (Geertz 1973, 259-260).

Sagledavajući uloge primordijalnih tipova simboličkog kodiranja Smith (2003), slijedeći problem sociobioloških objašnjenja, postavlja pitanje

ne odlazeći u drugu krajnost i smatrajući etnije, i još više, nacije čisto apstraktnim zamišljenim zajednicama, kako možemo znati da naša mišljenja o etničkom srodstvu imaju genetsku osnovu ili da se veza obitelji i klana mogu proširiti nepotizmom velikih razmjera na istoj fizičkoj i reprodukcijnoj osnovi na relativne strance zato što, eto, govore istim jezikom i imaju istu religiju i običaje itd? (Smith 2003, 154).

U okviru ove teme svakako treba spomenuti Pierrea van den Berghea (1978) glavnog predstavnika sociobiološkog pristupa etničnosti i nacionalnosti, koji ističe kako čovjekova društvenost počiva na trima načelima: rodbinskom odabiru, uzajamnosti i prisili (Van den Berghe 1978, 404). Njegovo poimanje etničnosti, kasta i ‘rasa’ koje su obično “definirane zajedničkim podrijetlom, općenito nasliedne i često endogamne [te kao takve nastaju iz malih ‘plemena’ i pretvaraju se] u nadobitelji” (Van den Berghe 1978, 403-404). No, kritike na ovu argumentaciju daje Vernon Reynolds (1980) ističući: “Ako njegova primordijalna međugrupna teorija utemeljena na sociobiologiji ne može objasniti zašto novi negenetski prijenos srodstva i pripadnosti skupini mora slijediti logiku staroga genetskoga, ona se ruši” (Reynolds 1980, 311). Razvidno je kako se primordijalni tipovi simboličkog kodiranja u osnovi oslanjaju na sociobiološke prikaze prirođenih, konstitutivnih granica unutarnje i vanjske grupe, zanemarujući cijeli spektar društvenih i kulturnih pojavnosti na koje se oslanjaju građanski i sveti kodovi konstrukcije kolektivnog identiteta.

Drugi temeljni kôd kolektivnog identiteta sačinjava građanski koji se zasniva na prisnosti koja podrazumijeva implicitna pravila, tradiciju i socijalne rutine,

te se kao takav temelji na implicitnim pravilima života u zajednici (Eisenstadt & Giesen 1995, 73-83). Ovaj tip kolektivnog identiteta polazi od činjenice da se pojedincima i grupama mogu normativno pripisati univerzalna građansko-političke prava. Međutim, međuidentitetske snošljivosti i obzirnosti koje čine temelj građanskog kolektivnog identiteta, što podrazumijeva priznavanje drugoga i drugačijega, ipak u praksi ne ostvaruju puninu političke izvedbe. U provedbenom smislu politika priznavanja bi trebala biti okosnica rješavanja problema posebnih kulturnih prilika i potreba različitih etničkih manjina, što se danas posebno očituje u multikulturalnoj formi identitetske politike (Sršen, 2013). Ona je danas gotovo najzaslužnija za politizaciju identiteta, a njeno uporište stvaraju situacije multietničkih društava i potrebe vladajuće državne volje da očuva i osigura poštivanje i jednaku vrijednost različitih kultura koje supostoje unutar neke teritorijalno određene zajednice (Kalanj 2010, 129). U tom smislu, politika multikulturalizma identitetska uporišta različitih grupa unutar određene zajednice stavlja kao osnovu za razmatranje administrativnih i financijskih mehanizama važnih za regulaciju poštivanja načela građanstva, što se napose danas odnosi na ujedinjenu Europu. Kulturne raznolikosti identiteta u europskoj stvarnosti danas odaju pesimističku perspektivu procesa koji teži sjedinjenju strukturalnih dimenzija nacionalnog identiteta s instrumentalnom racionalnosti novog europskog nadnacionalnog identiteta (Sršen & Piskač 2012, 160). U tom smislu rekonstrukcija socijalne zbilje popraćene interakcijskom politikom priznanja treba svakako voditi računa o priznanju njenih komunitarnih obilježja. Od suvremenih autora koji se nalaze na tom tragu svakako je najrelevantniji Charles Taylor (2011) koji drži da identitetska sebstva imaju društvene izvore i njihova autentičnost dolazi do izražaja samo ako je relacijski i interakcijski priznata, a ne samo nominalno i normativistički konstatirana (Kalanj 2010, 128). U tom kontekstu Kalanj (2010) ističe kako je postmodernost "indicirala krizu identitetske refleksije, ali joj ni u promijenjenim društvenim i komunikacijskim uvjetima nije oduzela moć traganja za sebstvom" (Kalanj 2010, 124).

Treći temeljni kôd kolektivnog identiteta je koncepcija svetoga, koji se zasniva na ograničenom i privilegiranom pristupu svetom (Eisenstadt & Giesen 1995, 73-83). Ovaj tip kolektivnog identiteta u osnovi se oblikuje na osnovi svetoga i to bez obzira je li sakralno definirano kao Bog, progres ili racionalnost: ono svoj izraz dobiva u ideologijama ili religijama (Cipek 2000, 63). Religijski je identitet jedan od svakako najdubljih oslonaca u svijesti pojedinca, ali i društva. Njegova snaga počiva na uvjerenju koje može biti, kako povoljan tako i nepovoljan, okidač različitih društvenih konflikata. U tom smislu uvjerenje pojedinca u određeni sustav vrijednosti kojeg mu nameće vjera predstavlja izbor, koji kao takav postaje osnova svakog drugog djelovanja. Racionalisti se tako predaju razumu, koji postaje oslonac ideja i pokretač djelovanja, dok se vjerska svijest artikulira s obzirom na dvije međusobno povezane ideje: transcendenciju i vjeru (Parekh

2008, 114). Prelazak religijskog identitetskog kôda u ideologijski predstavlja novo opasno identitetsko uporište društvenog djelovanja. Smith (2003) navodi kako je moguće naći povijesne primjere koji dokazuju "stanoviti kontinuitet između postojećih etničkih zajednica (etnijska) i modernih nacija [čiji je identitet oblikovan] nekom skripturalnom religijom; najpoznatiji su, ali nipošto i jedini, primjeri Armenci i Židovi" (Smith 2003, 179). Povijesno gledano, neki autori kao što je Susan Reynolds (1984) ulogu svetog kôda kolektivnog identiteta vidi kao poveznicu "između srednjovjekovnog 'naroda' i njegova kraljevstva, na jednoj strani, i moderne 'nacije' i njezine države, na drugoj" (Reynolds 1984, 253). To upućuje na činjenicu da je na "srednjovjekovnom Zapadu, regnalna svijest, koja je ideja srodstva i običaja združila s kraljevskom vladavinom, definirala 'narode' tog područja, te je na taj način pojam etnički gotovo uvijek spajao konotacije i podrijetla i kulture" (Smith 2003, 178). Slijedom navedenoga moguće je zaključiti kako je pitanje religijskog identitetskog kôda spona spajanja, ali i razdvajanja, kada je riječ o traženju povijesnih primjera koji dokazuju stanoviti kontinuitet između postojećih etničkih zajednica (etnijska) i modernih nacija. U današnjem globaliziranom svijetu veliki povratak iskonu, odnosno primordijalnim temeljima zajednice kroz ideologiju fundamentalizma, što se ogleda u religijskog identitetskog kôdu, dovodi u pitanje sociologijsko razumijevanje svjetskog rizičnog društva.

5. Identitet u refleksiji globalizacije

Postmodernost je indicirala krizu identitetske refleksije. Upravo u toj krizi nije slučajna Beckova (Beck & Grande 2006) i Giddensova (2005) kritika globalnog kapitalizma u kojoj nastaje i kriza identiteta. Takvoj analizi identiteta, gdje je jedno od ključnih pitanja - pitanje moći suvremenog svijeta - pridružio se i Manuel Castells (2002). On u tom kontekstu identitet definira, ukoliko se on naravno odnosi na društvene aktere, kao proces stvaranja smisla na temelju kulturnog atributa ili srodnog niza kulturnih atributa. Njima je dana prednost u odnosu prema drugim izvorima smisla. Identiteti uključuju i proces pregovaranja između osobe i vanjskih čimbenika, te u tom smislu identitet u odnosu na društvene aktere podrazumijeva proces stvaranja smisla temeljem kulturnog atributa ili srodnog niza kulturnih atributa kojima je dana prednost u odnosu prema drugim (vanjskim) izvorima smisla (Castells 2002, 16). Gledajući identitet u informacijskom društvu kao strukturalnoj posljedici utjecaja novih informacijsko-komunikacijskih tehnologija na politiku, ekonomiju i kulturu, Castells ističe važnu ulogu kulturnog identiteta koji se pojavljuje kao najekspresivnija identitetska paradigma (Castells 2000, 2002). Shodno tomu autor navodi tri izvora izgradnje tog identiteta: legitimirajući identitet – uvode ga dominantne društvene institucije radi proširenja i racionalizacije svoje dominacije nad društvenim akterima; identitet otpora – kojeg stvaraju subjekti u podređenim

položajima i koji se temelje na načelima suprotnim od onih koja zastupaju institucije, te projektni identitet – koji označava stvaranje novih identiteta na temelju različitih kulturnih čimbenika, te koji utječu na promjene u samoj društvenoj strukturi (Castells 2002, 12-18). Odgovori koje daje Castells unutar kulturno-identitetskog diskursa jesu da za kolektivnog aktera može postojati mnoštvo identiteta. Međutim, to mnoštvo postaje izvor proturječja u samopredstavljanju kao i u društvenom djelovanju. Stoga Castells ističe kako “umjesto različitih društvenih uloga pojedinca – od, primjerice, radnika, profesora, navijača, turista, homoseksualca, vjernika – u novom se društvenom kontekstu identiteti stječu kao ustrajno djelovanje izvan dominantnih institucija modernog društva. Proces individualizacije odlučuje o identitetu” (Castells 2002, 17-19). Stoga, identitet kao pojmovni konstrukt u globalizirajućem svijetu postaje medij njegove kulturalizacije čime on ostaje jedini fundamentalni modus dokazivanja i obrane svoje vlastitosti. U tom smislu “individualizacija u suvremenim društvima označava stanje u kojem se osobno Ja ne pokazuje tek kao puki nositelj društvenih uloga, nego kao potpuna osobnost koja racionalno i emocionalno nadzire vođenje vlastita života” (Paić 2005, 98). Najvažniji razlog novopobuđenog interesa za probleme identiteta unutar suvremenih socioloških teorija su procesi karakteristični za refleksivnu modernizaciju. U tom procesu se identitet konceptualizira kao samo-refleksivni individualni projekt u kontekstu višestrukih šansi koje društvo nudi za njegovu realizaciju.⁵ Neki autori (Cifrić & Nikodem 2006) navode da je suvremena kriza identiteta povezana s četiri problema jastva koja karakteriziraju razdoblje kasnog moderniteta:

1. Problematiziranje samospoznaje (spoznaje jastva). U pred-modernim društvima jastvo je uglavnom bilo transparentno i nezanimljivo, no početkom 20. stoljeća jastvo se promatra kao ‘unutrašnji kontinent’ koji se teško može istražiti bez stručne pomoći (psihoanaliza).
2. Isticanje ljudskog potencijala. Proces modernizacije kao prioritet postavljaju postizanje samoostvarenja u ovom svijetu, a ne zadovoljstvo s ovim svijetom i čekanje ‘onog svijeta’.
3. Rastvaranje hijerarhijske društvene strukture, razvoj individualizma i socijalne mobilnosti, te stvaranje potencijala za brze društvene promjene otvorili su mogućnost konstrukcije novih identiteta.
4. Nova fleksibilnost u određivanju jastva, odnosno u samoodređivanju. (Cifrić & Nikodem 2006, 179).

Upravo je problem rastvaranja hijerarhijske društvene strukture najvidljiviji unutar globalizacijskih procesa. Naime, u ranijim društvenim epohama tradicija je pružala jasno definirane uloge i bila temelj društvenog uređenja, a s procesom globalizacije jača proces individualizacije i pluralizacije identiteta. Moderni društveni procesi potaknuti globalizacijom potkopavaju, između ostalog, i osjećaj pripadnosti naciji. Étienne Balibar (2003) smatra kako se, unutar post-

modernističke koncepcije, "nacija reproducira kroz mrežu (ideoloških) aparata što znači da se pojedinac svakidašnjom praksom oblikuje kao homo nationalis" (Balibar 2003, 395) smatrajući tako da je pojedinac ključan čimbenik u definiranju pojma nacije. U tom smislu "nacija ne nastaje samo kolektivnim ocrtavanjem imaginarne političke zajednice koja je istovremeno inherentna i suverena, nego je riječ o procesu u kojemu pojedinac internalizacijom granica postaje pripadnikom određene nacije" (Božić Blanuša 2010, 313).

U tom procesu nestaju velike društvene klasne formacije i sve više dobivaju na važnosti identiteti koji se temelje na mnogostrukosti životnih stilova. Suvremeno društvo dokida tradicionalne veze gdje pojedinac gubi vezu sa svojom prirodnom bazom, kao što je obitelji, ali i širom okolinom. Razlog tomu je sve veća prostorna mobilnost, ali i činjenica da on kao jedinka sam izabire što želi biti, jer su mu tradicionalne zadatosti nestale iz sjećanja.⁶ Sukladno Giddensovu shvaćanju jedno od glavnih svojstava modernosti jest ono što se naziva "refleksivnim projektom sebstva" (Giddens, 1982), odnosno, refleksija i kontinuirani rad pojedinca na vlastitome identitetu. Giddens kao teoretičar modernizacija zajedno s Beckom "dijeli shvaćanje globalizacije u smislu uspostave prostorno-vremenskog udaljavanja prema nacionalno i teritorijalno homogenom području djelovanja subjekta/aktera" (Pać 2005, 56). Upravo na političkom području globalizacije "subjekti/akteri globalnog političkog poretka su nacije-države, a ekonomskog poduzetničke elite djeluju transnacionalno" (Pać 2005, 56).

Od osamdesetih godina dvadesetog stoljeća unutar sociologije se uspostavlja konsenzus o uporabi analitičkog povezivanja mikro i makro aspekata društva, što se u teorijskom smislu da primijeniti na pojmu identiteta u kasnoj modernosti, ili kako ga Giddens naziva razdoblju, "refleksivne modernizacije" (Tomić-Koludrović & Knežević 2004, 113). Upravo posljednjih desetljeća u sociološkim raspravama dominiraju teze o tome da je primarni zadatak socioloških teorija prevladavati mikro-makro dualizme, te u tome povezivanju politika refleksivne modernizacije je naizgled optimistička verzija moći političkog subjekta kao samosvrhe kolektivnog djelovanja.

6. Umjesto zaključka

O identitetu se može govoriti i od najranijih oblika čovjekove društvenosti kada je čovjek svoje kolektivno ja oblikovao u najranijim zajednicama najčešće putem religijske identifikacije u odnosu na drugi kolektiv. Većina sociologa se slaže s tvrdnjom da su svi ljudski identiteti donekle društveni jer su vezani uz značenja, a ona su uvijek rezultat sporazuma ili nesporazuma, i uvijek donekle zajednička. Pitanje identiteta jest povijesna, ali nadasve kulturna specifičnost zapadnog moderniteta u kojemu se očituju elementi društvene refleksivnosti. Među teoretičarima sociologije postoji niz različitih tumačenja

pojma identitet kada se on promatra u postmodernom globalizacijskom kontekstu kao nešto imaginarno, ali ništa manje snažno uporište individualnog i kolektivnog doživljaja. U skladu s time javljaju se i različite interpretacije o njegovoj ulozi u društvu. Postmoderni diskurs u svojim pristupima i modelima identitet promatra kao formu individualne i društvene egzistencije u kojoj je prepoznatljiv njegov prirodno-povijesni i esencijalistički koncept. Identitet zbog svoje sadržajne arbitrarnosti ima tu moć da potiče na preispitivanje dubinski strukturirane i tradicijom nataložene svijesti o individualnoj i kolektivnoj pripadnosti. Pojedincima daje spoznajni okvir za afirmaciju individualnosti, a široj zajednici mobilizacijsko djelovanje u stvaranju kolektivnog subjektiviteta. Ovaj posljednji faktor ovisi o tome gledali li se društveno-kulturna ili politička dimenzija grupe. Kolektivno pamćenje, tradicija, vrijednosti, svi ti elementi koji se održavaju u svijesti pojedinca daju smisao kolektivnom subjektivitetu. Oni neprestano potiču potvrdu o pripadnosti grupi gdje je značenje grupnog identiteta utemeljeno u simboličkom kodiranju granica. S druge strane, identitet istovremeno ima tu moć da relativizira javno-diskurzivne konjunkturu s obzirom da sudjeluje ne samo u rekonstrukcijskim, već i u različitim dekonstrukcijskim zahvatima postmodernističke zbilje. U tom kontekstu valja naglasiti kako je u suvremenim društvima identitet izrazito fragmentiran kao odraz refleksivne modernizacije. Danas se suvremene kritike takva identiteta u javnim raspravama najčešće odnose na rastući proces individualizacije gdje se oblikuju novi mehanizmi osobnog identiteta. U toj promjeni identitet predstavlja odraz erozije tradicionalnih statusnih položaja i slabljenja društvene klase kao dominantne unutar društvene strukture. Takvim postmodernističkim konceptom identiteta sociolozi se koriste u različitim, ali ipak, povezanim kontekstima. Postmoderni diskurs o identitetu upozorio je na krizu identiteta smatrajući da su njihovi socijalno-ekonomski i ideološki temelji, klasni i nacionalni, toliko dotrajali da više ne mogu biti čvrsto uporište pojedinačne i zajedničke identifikacije.

Literatura

- Anderson, B., 1990. *Nacija: zamišljena zajednica; Razmatranje o porijeklu i širenju nacionalizma*. Školska knjiga, Zagreb.
- Anderson, B., 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2. izd., Verso, London.
- Arendt, H., 1991. *Vita activa*. August Cesarec, Zagreb.
- Balibar, É., 2003. Oblik nacija: povijest i ideologija, *Tvrđa – časopis za teoriju i kulturu vizualne umjetnosti* 1–2, 389–405.
- Bauman, Z., 2004. *Identity, Conversations with Benedetto Vecchi*. Polity Press, Cambridge
- Barth, F., 1997. Etničke grupe i njihove granice. U: Poutignat, Ph. & Streiff-Fenart, J. (ur.), *Teorije o etnicitetu*. Biblioteka XX vek, Beograd.
- Beck, U. & Grande, E., 2006. *Kozmopolitska Europa*. Školska knjiga, Zagreb.
- Božić Blanuša Z., 2010. Nacija bez subjek(a)ta. Kakva je poststrukturalistička koncepcija nacije? *Filozofska iztraživanja* 117–118, 311–321.

- Blumer, H., 1969. *Symbolic Interactionism, Perspective and Method*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Brubaker, R., 2001. Au-delà de l'identité. *Actes de la recherche en sciences sociales* 139 (1), 66-85.
- Castells, M., 2000. *Usporičeno društvo*. Golden marketing, Zagreb.
- Castells, M., 2002. *Moć identiteta*. Golden marketing, Zagreb.
- Calhoun, C., 1994. *Social Theory and the Politics of Identity*. U: Calhoun, C. (ur.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell: Oxford, Cambridge.
- Cifrić, I., (2004) Orijentacijski identitet. Socijalnoekološke orijentacije kao obilježja identiteta. *Socijalna ekologija* 13 (3-4), 221-255.
- Cifrić, I. & Nikodem, K., 2006. Socijalni identitet u Hrvatskoj. Koncept i dimenzije socijalnog identiteta. *Socijalna ekologija Zagreb* 15 (3), 173-202.
- Cipek, T., 2000. Oblikovanje hrvatskog nacionalnog identiteta. Primordijalni identitetski kod u ranoj hrvatskoj političkoj misli. U: Graovac, I., Fleck H.-G. (ur.), *Dijalog povjesničara/istoričara* 4. Zaklada Friedrich Naumann, Zagreb, 59-73.
- Collins, R., 2004. *Interaction Ritual Chains*. University Press, Princeton.
- Connerton, P., 2004. *Kako se društva sjećaju*. Izdanja Antibarbarus, Zagreb.
- Eisenstadt, S. N. & Giesen, B., 1995. The Construction of Collective Identity. *Archives Europeennes de Sociologie* 36, 72-102.
- Geertz, C., 1973. *The Interpretation of Cultures*. Fontana, London.
- Giddens, A., 1991. *Modernity and Self Identity. Self and Society in the late Modern Age*. Polity Press, Cambridge.
- Giddens, A., 2005. *Odbjegli svijet*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Goffman, E., 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Anchor, Garden City, N.Y.
- Goffman, E., 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Goffman, E., 1971. *Relations in Public*. Basic Books: New York.
- Kalanj, R., 2003. Zov identiteta kao prijeporno znanstveno pitanje. *Socijalna ekologija Zagreb* 12 (1-2), 47-68.
- Kalanj, R., 2007. Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta. *Socijalna ekologija Zagreb* 16 (2-3), 113-156.
- Kalanj, R., 2008. Teorijsko suočavanje s izazovima identiteta. U: Cifrić, I. (ur.) *Relacijski identiteti. Prilozi istraživanju identiteta hrvatskog društva*. Hrvatsko sociološko društvo/Institut za društvena istraživanja/Zavod za sociologiju Odsjeka za sociologiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, 311-328.
- Kalanj, R., 2010. Identitet i politika identiteta (Politički identitet). U: Budak, N. & Katunarić, V. (ur.) *Hrvatski nacionalni identitet u globalizirajućem svijetu*. Centar za demokraciju i pravo Mirko Tripalo, Zagreb, 117-133.
- Katunarić, V., 2010. Hrvatska kulturna politika i izazovi globalizacije. U: Budak, N. & Katunarić, V. (ur.) *Hrvatski nacionalni identitet u globalizirajućem svijetu*. Centar za demokraciju i pravo Mirko Tripalo, Zagreb, 105-116.
- Mead, G. H., 1934. *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago University of Chicago Press, Chicago.
- Mead, G. H., 2003. *Um, osoba i društvo sa stajališta socijalnog biheviorista*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Pać, Ž., 2005. *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*. Antibarbarus, Zagreb.
- Parekh, B., 2008. *Nova politika identiteta*. Politička kultura, Zagreb.

- Reynolds, S., 1984. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*. Oxford: Clarendon Press.
- Reynolds, V., 1980. Sociobiology and the idea of primordial discrimination. *Ethnic and Racial Studies* 3 (3), 303-315.
- Ritzer, G., 1997. *Suvremena sociologijska teorija*. Nakladni zavod Globus, Zagreb.
- Sekulić, D., 2010. Pojam identiteta. U: Budak, N. & Katunarić, V. (ur) *Hrvatski nacionalni identitet u globalizirajućem svijetu*. Centar za demokraciju i pravo Mirko Tripalo, Zagreb, 15-47.
- Shils, E., 1957. Primordial, personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology* 7, 13-45.
- Smith, D. A., 2003. *Nacionalizam i modernizam. Kritički pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma*. Politička misao, Zagreb.
- Sršen, A., 2013. *Beyond Multiculturalism in Europe – Rethinking Equality in the Age of Inequalities*. Book of Proceedings. The International Conference on Education, Culture and Identity. International University of Sarajevo, Sarajevo.
- Sršen, A. & Piskač, D., 2012. Hrvatski nacionalni identitet i Europska unija. *Slavia Meridionalis. Studia Slavica et Balcanica* 12, 159-171.
- Taylor, C., 2011. *Izvori sebstva. Razvoj modernog identiteta*. Naklada Breza, Zagreb.
- Tomić-Koludrović, I. & Knežević, S., 2004. Konstrukcija identiteta u mikro-makro kontekstu, *Acta Iader* 1, 109-126.
- Van den Berghe, P., 1978. Race and ethnicity: a sociobiological perspective. *Ethnic and Racial Studies* 1 (4), 401-411.

Notes

- ¹ Sa stajališta kulturalista upravo interakcija čovjeka s okolinom upućuje na gledišta Meada koji je još u 20-im godinama 20. stoljeća zaključio da je identitet uopćeni drugi (Usp.: Mead 2003).
- ² Autorica H. Arendt situaciju kojom ljudski rod stvara uvjeta svoje egzistencija naziva *conditio humana* (Usp. Arendt 1991).
- ³ U analizi stupnjeva društvenog identiteta Harriet Bradley predlaže tri stupnja identiteta: pasivni, aktivni i politizirani. Pasivni identiteti su potencijalni identiteti koji proizlaze iz skupa odnosa u koje su pojedinci uključeni (klasa, spol, etnicitet...). Pojedinci ih obično nisu svjesni i ne određuju se kroz njih, osim kada određene društvene okolnosti probude svijest o takvom načinu identifikacije. Tada dolazi do aktivnih identiteta koji čine temelj djelovanja. No oni su nestalni, kratkotrajni. Ukoliko postanu trajni, odnosno ukoliko se pojedinci stalno određuju kroz njih, onda je riječ o politiziranim identitetima (Cifrić & Nikodem 2006).
- ⁴ Primordijalni tipovi simboličkog kodiranja oslanjaju se na naturaliziranje konstitutivnih granica jer su srodstvo, rod i etnicitet smješteni izvan mogućnosti komunikacije, definicije i konstrukcije, pa će i svaki pokušaj propitivanja tako postavljenih granica propasti, jer su te granice po definiciji postavljene iznad društvenog određivanja i promjene (Eisenstadt & Giesen 1995, 72-102).
- ⁵ U današnjem društvenom kontekstu, institucije modernosti oblikuju nove mehanizme osobnog identiteta, gdje Giddens upozorava da identitet zrcali promjene nastale globalnim načinima društvenog povezivanja. (Giddens 1991).
- ⁶ U knjizi P. Connertona "Kako se društva sjećaju" autor zanimajući se za pamćenje zamjećuje da se naše spoznaje o sadašnjosti umnogome zavise o našem znanju o prošlosti. U tom kontekstu naš sadašnji svijet doživljavamo u kontekstu koji je uzročno povezan s prošlim događajima i stvarima (Connerton 2004).