

Идентитет и смрт субјекта

„...наш је ум разлика дискурса,
наша историја разлика времена,
наше ја разлика маски.“

Мишел Фуко

Апстракт: Овај рад покушава да испита импликације и вишезначности Фукоове синтагме „смрт субјекта“ на појам идентитета у традиционалној психологији и књижевности, са освртом на потенцијално идеолошку заснованост стабилности, објективности и непроменљивости здраворазумски схваћеног „јаства“. На овај начин се даље, жели поставити питање, да ли постоји веза између насиља/моћи, идентитета и језика, кроз поређење језика идеологије са поетским језиком књижевног стварања и уобличавањем идентитета у психологију као науку.

Кључне речи: идентитет, смрт субјекта, Фуко, насиље, моћ, идеологија, поезија

Идентитет

Уочавање утицаја културе, друштва и језика и њихових образаца на формирање идентитета, постаје кључна ставка у савременим тумачењима субјекта. Субјект престаје бити нешто „по себи“, нешто са својом „природом“, нешто независно од језика, културе, друштвене праксе.¹ До овога је дошло променом приступа субјекту, за кога се традиционално сматрало да има одређени стабилни идентитет. Фуко је покушао да успостави другачије јединице анализе унутар историје, што је довело до промена у схватању самог субјекта и донекле променило перспективу: од поимања субјекта као трансценденталног, који надноси своје очи над историју схватајући је у тоталности у суверенитету своје свести, долази до заокрета, у коме се субјект у већој мери схвата као продукт ових или оних прекида, раскида и талог друштвених пракси, нешто што је настало

¹ О оваквом приступу субјекту који говори о методолошком заокрету у хуманистичким наукама на базичном нивоу говоре: Вивијан Бер, *Увод у социјални конструкционизам* (Београд: Zepter Book World, 2001); Кетрин Белси, *Постструктурализам* (Сарајево: Шахинпашић, 2003); Кенет Герген и Мери Герген, *Социјална конструкција* (Београд: Zepter Book World, 2006); Душан Стојнов, *Од психологије личности до психологије особа* (Београд: Институт за педагошка истраживања, 2005).

и нешто што ће, тако као што је и настало, такође и нестати.² Дата су својствена постструктуралистичка гледишта о томе шта је наука, теорија, аутор и дело, што је довело до тога да поглед на субјекта кога проучавамо у хуманистичким наукама буде драстично променен. Сама фукоовска питања о томе да ли постоје потиснуте историје, историје које се базирају на дисконтинуитету, на трагу расредиштења које су извршили Маркс и Ниче, историје са међусобно испреплетаним дискурзивним творевинама, отворила су питање да ли постоје и потиснути идентитети, којима у залеђу стоји нешто друго до онога што смо до тада мислили, као и да ли је идентитет оно што ми знамо да јесте и да ли је непроменљив идентитет једна врста, условно речено, заблуде политичког порекла или нешто налик симулакруму.³

Идентитет је, дакле, престао да се посматра као стабилно, кохерентно и обједињено јавство које постоји само по себи, као што га је психологија себи представљала. Структуралисти и постструктуралисти су психолошко тежиште идентитета пренели са јединке на социјално окружење, у коме се стварају језичке и друштвене праксе, које потом повратно делују једном скривеном и тешко уочљивом везом на наше идентитете. Упрошћено речено, у нама пребива право мноштво поунутрених гласова који на крају чине конгломерат онога што називамо „оним што смо“, „ја“ и „идентитет“. Наративи са својим репетитивним темама нас чине у много већој мери него што смо тога свесни и посредно утичу на наше понашање и одлуке које доносимо, као и на начине на које себе доживљавамо. Само то субјективно осећање кохеренције заправо је резултат друштвених интеракција које у себи носе јасну језичку потку и структуру. Стога је такав резултат више произвољан и илузоран него стваран, јер је и сам језик арбитран (Сосир)⁴ и променљив, како у виду везе означитеља и означеног, тако и с обзиром на саму произвољност наших појмовних шема које не морају нужно да одсликавају „праву“ стварност. Сврховитост субјекта или чак сврховитост као таква нестаје. Или постаје унапред дата, уписана у код који је постао доминантан (дезоксирибонуклеински, бинарни, језички, хипертекстуални). Односно, како метафорично каже Бодријар када жели да одслика савременост: „све транспедентне сврховитости сведене су на улогу командне табле“.⁵

За разлику од Бодријара, који дискурс види подвојен од стварности и заробљен у непроменљивом и тиранском симулакруму који је живот у неокapиталистичком друштву учинио виртуелним и лажним, Фуко даје своме језику променљиви „рад слободе“ и допушта могућност појединцу да разгрне наметљиве и често заробљавајуће игре дискурса и промени свој идентитет. Освећивањем наших пракси, идентитета, увиђањем који дискурси и како утичу

² Мишел Фуко, *Ријечи и ствари* (Београд: Нолит, 1971); Мишел Фуко, *Археологија знања* (Београд: Плато, 1998).

³ О симулакруму и о конструисању идентитета путем друштвених пракси види детаљније: Жан Бодријар, *Симулакруми и симулације* (Нови Сад: Светови, 1991); Жан Бодријар, *Савршен злочин* (Београд: Београдски круг, 1998); Герген и Герген, *Социјална конструкција*; Фуко, *Археологија знања*; Мишел Фуко, *Историја лудила у доба класицизма* (Београд: Нолит, 1990).

⁴ Џонатан Калер, *Сосир - оснивач модерне лингвистике* (Београд: БИГЗ, 1980).

⁵ Жан Бодријар, *Симболичка размена и смрт* (Горњи Милановац: Дечје новине, 1991), 71.

на нас, ми се можемо „променити“. Писање, као такав чин, постаје ослобађајуће, и на тај начин треба схватити Фукоову изјаву: „пишем како бих изгубио лице“.⁶

Када Фуко каже да је субјект последица расцепа, односно празног простора у поретку развијања сазнања на преласку из класицистичког периода, он мисли да је субјект каквог данас имамо ништа друго него последица промењених односа моћи у друштву, односно потребе за новим методама у вршењу моћи и нормирању и дисциплиновању појединаца, неопходним за успешно постављање и одржање власти и њено очување. Субјект је пролазна ствар која се појавила на хоризонту и која ће нестати. Тачније, која већ нестaje. У времену у коме информације и знања далеко превазилазе могућност субјекта да их интегрише и да их на хоризонту времена обједини, он као такав постаје сувишан. Иако то, на први поглед може деловати песимистички, може се протумачити и као могућност флексибилности идентитета и његове променљивости на коју је могуће утицати. У даљем тексту покажаћемо да је идентитет, на један апстрактан начин, нешто заробљавајуће, и зато се „смрт човека“, након ничеанског проглашења „смрти Бога“, може схватити позитивно, као шанса за један нови, независнији поглед на наше уобличење и отварање могућности за једну повећану флексибилност наших нестанака и настанака. Овако нешто нам се отвара у покушају изучавања културне условљености нашег знања и схватања појава које нас окружују. Фуко овај опис, који настоји да открије цело подручје установа, економских процеса и друштвених односа на којима може да се формира нека дискурзивна формација и који никада није историјски независан, методолошки уобличава као „археологију знања“.⁷

Да ли је идентитет оно што психолози кажу да јесте?

Теорије личности оваплоћују становиште које личност утемељује као релативно константну, самоидентичну и у великој мери биолошку предиспозицију, на коју се само „прилепљују“ аспекти средине, коју је могуће објективно проучавати путем психолошких инструмената. Личност, као таква, објективно постоји, она је датост коју треба открити путем психолошких метода.⁸ Постоји консензус о питањима која се постављају када се говори о личности, на која различити истраживачи дају различите одговоре. Ови одговори се најчешће свде на дихотомни континуум и залагање за једну његову категорију. Овакве димензије су: номографски наспрам идиографског приступа, елементаризам наспрам холизма, начин описа (типови, црте, унутрашњи склопови или срединске околности), наследни наспрам срединских покретача динамике личности, као и приступ који разумева наспрам приступа који жели да објасни, најчешће редукционистички, суштину личности.⁹ Оваква питања не настоје да открију порекло и узроке субјективности као такве, као и мотивацију одакле долази порив за хипостазирањем личности као готове датости.

⁶ Фуко, *Археологија знања*, 22.

⁷ Ibid, 178.

⁸ Сулејман Хрњица, *Опита психологија са психологијом личности* (Београд: Научна књига Нова, 2005).

⁹ Бошко Поповић, *Буквар теорије личности* (Београд: ДПС, 2002).

Историјски контекст нам говори да је један од главних задатака психологије, од тренутка када званична историја бележи њен настанак у Вунтовој лабораторији, био да постави себе као објективну науку са својом сопственом методологијом, која је, ипак, без обзира на специфичност предмета и отежану одредивост појма „личности“, била преузета из природних наука. Личност се наједном „родила“ у лабораторији, као нешто што има своју структуру, или, као што је Вунт рекао 1892. године, као нешто што је изоморфно спољашњем свету, само се налази унутра, и дато је као „унутрашње искуство“.¹⁰ Временом, све оно што је субјективно, променљиво, нестабилно (у бихевиористичком становишту и невидљиво) није могло постати предметом психологије,¹¹ јер се овакав изоморфизам вунтовске дихотомије „спољашње – унутрашње“ показао несврсисходним и неодрживим за овакав подухват. Методологија природних наука је довела до претпоставке да је „унутрашњост“ структурирана као „спољашњост“, иако таква претпоставка није ничим поткрепљена, а методологија не може бити аргумент за одређивање природе нечега. Тако је бихевиоризам одстранио оно „унутрашње“ (тачније, прогласио га непостојећим) и са позитивистичким методолошким приступом сузио човека сразмерно величини своје апаратуре. Оно што је најважније јесте да је такав човек морао бити објективно дат, поуздан испитаник који ће ревносно одговарати на експерименте и психолошке тестове, који није зависан од саме ситуације процењивања у којој се налази, а још мање од ширих друштвених и политичких услова у којима живи. Овакав лабораторијски човек, у донекле измењеном виду, још увек постоји у појединим психолошким парадигмама.

Међутим, зачеци виђења човека који од есенцијалистичког тражења сталне и непроменљиве „људске природе“ прелазе ка ономе што је променљиво, зависно од друштвеног, и у зависности од њега конструисано, срећу се још током прве половине XX века, још од радова Мида, Бахтина и Виготског. Сама свест, по мишљењу Виготског, посредована је знацима који је изнутра структуришу, а они су поунутрени директно из социјалног поља. Тако је говор и основни сачинитељ свести, али и оно што је основна јединица анализе друштвеног. Свест је тако социјалног порекла, као и само мишљење.¹²

Мид показује да је социјални контекст од пресудне важности приликом формирања личног идентитета, још од детињства, када дете кроз интеракцију (најчешће у виду игре) преузима на себе норме које у њој важе. Појам о себи се формира кроз интеракцију и значење до кога се долази у првим дететовим активностима, попут игре или комуникације са одраслим. Прва самоопажања и самовредновања посредована су онима што „значајни други“ говори и мисли о детету, а даља артикулација сопствених поступака је стављена у контекст онога што други разумеју и чине.¹³ Са одрастањем долази до поунутрења оваквих оцена, и то по мишљењу Мида чини основ идентитета одрасле особе, која усваја низ стандарда и веровања, који се касније не морају нужно односити на

¹⁰ Славољуб Радоњић, *Увод у психологију* (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1994), 13.

¹¹ Ibid, 14.

¹² Лав Виготски, *Мишљење и говор* (Београд: Нолит, 1974).

¹³ George Herbert Mead, *Um, osoba i društvo* (Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 2003).

променљиве аспекте средине, већ је то даљим истраживачима и аналитичарима дискурса помогло да се усресреде на оне инваријантне и опште одлике и обрасце друштвене средине, које је Мид називао „генерализовани други“.

Виготски говори само о фундаментално социјалној природи когниције, задржавајући се првенствено на њеном развоју и формирању током онтогенезе и преласком егоцентричног на унутрашњи говор посредством интернализованог знака који обликује, структурише и квалитативно мења когницију. Бахтин, за разлику од Виготског, наглашава и проширује овакву мисао дубљом друштвеном анализом мишљења као интернализованих социјалних образаца. Бахтин говори да знак, као предмет лингвистичке анализе, не сме бити одвојен од конкретних форми социјалне комуникације, одакле следи да „реч“, као оруђе мисли, не може бити ништа друго до дијалоска. Знак је по себи интериндивидуалан. Бахтин даље каже: „Само оно што је добило социјалну вредност може ући у свет идеологије и у њему се оформити и учврстити (...). Свака идеолошка тема је социјално акцентована. Сви ти социјални акценти идеолошких тема продиру у индивидуалну свест која је до краја и потпуно идеолошка“.¹⁴ Биће је на тај начин не само одражено, него и преломљено у знаку. Ово преламање одређује укрштање различито усмерених социјалних интереса у границама једног знаковног скупа. Мишљење које користи овај знаковни скуп мора, стога, бити политичко.

Ипак, психологија је себе успела да успостави као политички независну и вредносно неутралну науку. Међутим, психолошки инструменти и концепти (попут IQ--а) утичу на многе животне одлуке – од тога колико ћемо некога вредновати, па до тога да ли ће неко добити посао – и врше драстичан утицај на то како ћемо поимати и вредновати себе. Ево једнога примера на који начин IQ може бити политички пристрасан и готово дискриминаторски концепт, тиме што заборавља на социјално-економске факторе у детерминисању интелигенције и тиме што подржава status quo постојећих друштвених подела. Хоу наводи како деца из радничких класа до своје 3. године чују само 10 милиона речи, за разлику од деце из виших класа која чују и до три пута више речи, што има неповратне ефекте по развој интелигенције која зависи од социјално-економских фактора.¹⁵ Психолошки концепти на овакав начин могу имплицитно радити у корист друштвених неједнакости, као и на њиховом очувању. Такође, полази се од претпоставке да психолошки појмови настају независно од ширих друштвених потреба и околности, да психолошке варијабле постоје објективно у стварности, независно од истраживачевих свесних или несвесних намера, и да је психологија ту да их открије. У интересантном чланку који разматра настанак концепта даровитости као веома високог коефицијента интелигенције, Борланд говори како даровита деца нису постојала у XIX веку, јер тада није ни постојао концепт даровитости, већ он настаје у другој деценији XX века као резултат одређених социокултурних и социополитичких фактора. Један од кључних фактора који је водио постулирању даровитости јесте тестовни покрет који је сматрао да је интелигенција нешто што људи поседују без обзира на њихове животне околности или искуство, нешто што је општа и квантитативна ствар, нешто што је расподељено међу људима, нешто што свако има само у

¹⁴ Михаил Бахтин, *Марксизам и филозофија језика* (Београд: Полит, 1980), 24.

¹⁵ M. J. A. Howe, *IQ pod znakom pitanja* (Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 1997).

различитој мери. Други значајан фактор у настанку концепта даровитости јесте имиграција '20-их година XX века, услед Првог светског рата, и самим тим повећање различитости међу школском популацијом деце. Ово је представљало велики изазов стављен пред школске власти, које су морале да „американизују“ новопридошло становништво. Разноврсност популације деце се такође повећала након доношења закона о обавезном школовању, па су се тако у разреду могла наћи деца која су до тог тренутка радила у фабрикама или на фармама. Што је разноликија популација, већа је потреба за алатима као што су тестови, уз помоћ којих се може извршити контрола и квантификација ученика. Ово је добар пример како се контрола у модерним друштвима одвија спрегом знања и моћи са техникама *хијерархијског посматрања*, коју Фуко повезује са Бенетовим паноптиконом, у коме су затвореници непрестано изложени невидљивом погледу.¹⁶ Борланд сматра да ментално тестирање репрезентује ову технику. Тестирањем, одрасли врше моћ над ученицима, који потом интернализују знање о томе да су стално проматрани, што представља моћно средство контроле. Друга технологија вршења моћи јесте *нормализаторско суђење*. То је процес који у квантитативним терминима категорише вредност способности, „природу“ појединаца, чиме ће успоставити индивидуалне разлике: на оне просечне, „нормалне“ и на оне „абнормалне“ (супериорне или инфериорне). Тиме се људска разноврсност своди на дихотомни континуум. Концепт даровитости води порекло из овог процеса. Он је конструисан и „измишљен“, а не откривен.¹⁷

Ако истраживачи у тренутку истраживања нису свесни шире социјалне детерминисаности својих концепата који настају у одређеним истраживањима, то не значи да такве детерминисаности и пристрасности не постоје.

Психологија је заједно са другим хуманистичким наукама утицала на начин на који поимамо себе. На пример, појмови из психологије (поменути IQ), из психоанализе (омашка, несвесно), па и из марксизма (радничка класа, друштвена средина) временом постају део свакодневног језика кроз који сами себе схватамо и тумачимо. Немогућност политичке невиности здраворазумског схватања личности може се, можда, видети у претпоставци да размишљајући о себи као о некоме ко има посебну природу одређену у великој мери психолошким дискурсом који настоји да идентитет утврди као стабилан и непроменљив, ми се и понашамо на стабилне и непроменљиве начине. Мишљење о нашој природи утврђује и сужава нашу агенсност. Ако посматрамо и схватамо себе на један одређени и уско спецификовани начин, заиста ћемо се и понашати у складу са таквим схватањима.¹⁸ Што су наша схватања и поимања нас самих ужа и ограниченија, то ће и наше делање бити уже и ограниченије. На тај начин друштво функционише, а људи чине управо оно што је погодно, нормативно, пожељно, политички коректно, што води порекло од оних образаца који су поунутрени из друштва, односно од интернализованих друштвених инстанци

¹⁶ Мишел Фуко, *Надзирати и кажњавати* (Сремски Карловци: Издавачка књижница Зорана Стојановића, 1997).

¹⁷ J.H. Borland, "Gifted education without gifted children," in *Conception of giftedness*, (2th edition), ed. Robert J. Sternberg and Janet E. Davidson, 1–17 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)

¹⁸ Стојнов, *Од психологије личности до психологије особа*.

које настоје да очувају status quo и намећу своју визију „стварности“.

Нормализаторска природа појма личности најбоље се одсликава у следећој најопштијој формулацији о томе шта је личност, у предговору за један од популарнијих уџбеника који се бави теоријама личности – личност је оно што уноси ред и склад у све оне различите облике понашања који се јављају код појединца.¹⁹

Зато се Фуко и усмерава на дисконтинуитете унутар историје, помоћу којих можемо расветлити шта стоји у позадини онога што смо мислили да јесмо, јер приликом таквих прелома (нпр. прелазак са власти суверена на републичку власт, што је отворило нове проблеме у друштвеном организовању и контроли становништва) постаје нам могуће осветлити шта је оно што смо били, а шта је оно што ћемо постати и какви су позадински процеси и структуре чинили маску коју смо носили и која нас је чинила.

Оно што је важно рећи јесте, да се иза оваквог, условно речено, фукоовског негирања личности не мора крити нихилизам и песимизам постмодернистичког релативизма, како се можда у први мах може помислити, већ се иза оваквог схватања заправо може пронаћи нови, свежи хуманизам. Нова потрага за слободом, макар у разлици маски, јер маске су, у ери симулакрума, неминовне. Идентитет је нешто променљиво, међузависно, нестабилно, пролазно.

У времену када је Фројд могао да каже „анатомија је судбина“ (алудирајући на урођене полне разлике, специфично слабо женско „над-ја“ које је носилац моралних квалитета личности услед непостојања кастрационог страха) и да изнесе претпоставке о ономе што се сматра „људском природом“, о скривеним понорима сексуалности, да износи хипотезе о човеку као о нагонској хидрауличној машини и сплету *ероса* и *танатоса*, Едипу који је заробљен у сенкама својих родитеља и од стране њих уковљен у једном стабилном поретку, то је било револуционарно и изговорено је у једном потпуно другачијем контексту него што се може схватити данас.²⁰ С Фукоовом кратологијом и његовим тумачењем појаве психоанализе, Фројдова увиђања да појединац, с појавом психоанализе, више није „господар“ сам над собом и једини „становник“ свога „дома“, јер налети несвесног, које увек вреба негде иза разина свести, увек су потенцијална опасност у виду неприхваћених и потиснутих „злих“ нагона, па се стога самоконтрола и „самоувиди“ морају појачати – добијају једно друго значење. Значење самонадзора.

Осим тога што Фуко критикује гносеолошке стране психоанализе, која настоји да људску природу објасни оним „немишљеним“, у пределима где је „представа у неизвесности“, а оно што истражујемо „бела празнина у видљивом тексту која се опире сваком приступу“²¹ – Фуко критикује, дакле, и дискурзивне импликације психоанализе. Фројдова теорија заговара бескрајну анализу нечијих жеља и, мада Фуко не пориче да су жеље важан аспект личности, оваква пракса настоји да свакога претвори у само-нормализујући субјект, у смислу да свака особа настоји да истину о себи, као и своје мисли о свим областима живота, прилагоди ономе што наука сматра да је нормално.²² Човек са својом

¹⁹ Келвин Хол и Гарднер Линдзи, *Теорије личности* (Београд: Нолит, 1983), 34.

²⁰ Мишел Фуко, *Психијатријска моћ* (Нови Сад: Светови, 2005).

²¹ Фуко, *Ријечи и ствари*, 412.

²² Хуберт Драјфус, „Фуко versus Фројд,“ у: *Сигмунд Фројд: критичке евалуације* (Београд: Карпос, 2006), 33–58; Мишел Фуко, *Знање и моћ* (Загреб: Накладни завод глобус, 1994).

личношћу постаје неко ко надзире самога себе забринут над својом властитом нормалношћу.

Исто тако, Жил Делез посматра појаву Едипа као вид стабилизације породице у пољуљаном капиталистичком поретку почетком XX века и „буржоаске репресије“ преко породице као најосновније јединице капиталистичког друштва говорећи: „Закон нам каже: Нећеш се оженити мајком и убити оца. А ми, покорни поданици кажемо: то сам ја дакле и хтео.“²³ Едип производи Едипа у бесконачној, како би Делез то рекао, производњи производње која ствара жељу. Дакле, и Едип је још једна маска произведена под тамним околностима, и то маска која заробљава. Насупрот томе, он каже с пуним правом филозофа: „Нема ја у тата и мама. Дете је метафизичко биће.“²⁴ И као да најављује човеков потенцијал да скине маску и проговори својим, аутентичним гласом, макар кроз увиђање својих маски и њихове разлике. Стабилну, непроменљиву личност с тамним вилајетима несвесног коју открива Фројд, као што смо видели, заменили су протоци друштвених, историјских и других процеса који су на њеном лицу исцртали маску, претходно сачинивши можда и њено лице. Несвесно постоји, сложили би се социјални конструкционисти и постструктуралисти. Али оно је производ друштвене и језичке праксе која је деловала са одређеним циљевима. Чим је „несвесно“ изговорено, оно је почело да делује на један другачији начин него до тада. Појавом психоанализе појединац више није „господар“ сам над собом и једини „становник“, условно речено, самога себе. Налети несвесног, које увек вреба негде иза нивоа свести, увек су потенцијална опасност у виду неприхваћених и потиснутих „злих“ и „неприхватљивих“ нагона, ако би то могло тако да се каже. Стога се самоконтрола и „самоувиди“ морају појачати. Човек постаје неко ко надзире самога себе, посматрајући у огледалу маску која му је стављена на лице.

Можда се маска, коју смо стално принуђени да носимо, може схватити на следећи начин, кроз Фукоов појам „архива“. Наиме, под „архивом“ Фуко подразумева „опште системе образовања и преображаја исказа“. Та правила одређена су правилима праксе једног друштва и Фуко сликовито говори о томе да „...се архив једнога друштва, културе, цивилизације или пак епохе, не може исцрпно описати“, па додаје да „не можемо описати ни сопствени архив, пошто говоримо унутар његових правила, пошто оно што можемо рећи од њега добија своје начине појављивања“.²⁵ То је оно што нас, споља, омеђује. Тешко да је могуће наћи бољи опис за оно што смо назвали маском. Маском која баца сени и на овај текст за који не знамо одакле добија начине свога израћања.

Релативизам и антиесенцијализам у поимању појма личности, рекли смо, не морају се схватати као песимизам и нешто поричуће и негативно. Само маске које се не виде заробљавају – можда би тако могло да се схвати постструктуралистичко и антихуманистичко схватање субјекта. Такође, постструктуралистичко схватање особа се понекад назива „анти-хуманистичко“, јер се противи хуманистичкој идеји да су особе изолована, јединствена, и у највећој мери нематеријална бића, те да је хуманост трансцендентна, универзална

²³ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип* (Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1990), 93.

²⁴ Ibid, 39.

²⁵ Фуко, *Археологија знања*, 141.

и непроменљива у својој суштини. Бити антихуманиста не значи бити нехуман, него имати другачије филозофско и идеолошко схватање природе особе.

Као да хоће да се каже: слобода се налази у *играма* разлике, у мноштвености идентитета, у перспективизму различитих поимања стварности, себе и других. У једној игри плуралитета која је сама себи циљ. Ово добија своје пуно значење у последњем делу овог текста у коме се пореди с једне стране згуснути језик идеологије, за коју смо до сада видели да се налази и тамо где смо мислили да је нема, и са друге стране распршеног поетског језика који сучељава појмове дискурса и идентитета.

Насиље/Моћ

Оно што је нераздвојно од оваквог приступа субјекту јесте питање истине која је даље нераздвојна од питања моћи. У том погледу, Фукоа многи пореде с Ничеом. Делез каже како је читање Фукоа модерно читање Ничеа.²⁶ Фукоова критика је суштинска, она иде до краја, прецизније речено узима ничеански замањ, али на крају преовладава ћутање и тихи смех филозофа. Фуко управо постулирањем смрти субјекта, тј. увиђањем услова настанка субјекта у епистеми модерног знања, предвиђа његов скори крај, те стога немогућност да се субјект устолочи на престо са кога ће моћи у тоталитету искуства и трансценденције да ствара појмове системе, дискурсе и да их критикује, мења и оповргава. Ствар стоји обрнуто: *човек је биће дискурса*. Он је сачињен говором.

Језик је тако главна детерминанта праксе и акције – човековог понашања. Стога што се преко језика може утицати на само делање, а истина је изражена језиком, може се извести закључак, да се преко чина постулирања истине утиче на контролу туђег понашања – *постулирањем истине се врши моћ*.

Ничеанско питање гласи: „Ко? Ко, заправо, говори „истину“?“ Јер, истина је неодвојива од силе, од онога ко је присваја. Ниче је храбро настојао и успео у томе да покаже да правила логике у себи садрже силу. На овај начин, Ниче критикује Аристотелово начело противречности као начело на које се своди свако доказивање. Ниче каже: „...ако се у овом начелу садржи начело свих других аксиома, онда утолико строже морамо промислити о томе какве тврдње оно у суштини већ *претпоставља*. Њиме се или тврди нешто о стварности, бићу, као да су већ били познати из неке друге области. Или тај принцип значи: да им се супротни атрибути *не смеју* приписати. У том случају, логика би била императив који *није* управљен на знање истине, него на утврђивање и дотеривање једног света *који мора изгледати истинит за нас*“.²⁷ Ово не води укидању мишљења већ сасвим супротно – ово води слављењу мишљења као моћи, схватању мишљења као *стварања*.²⁸ Сила оног ко говори је нужна; треба је увек имати у виду. Овакав начин схватања мишљења поставио је темеље перспективистичког схватања истине.

Ничеанско мишљење уводи по први пут у мисао *разлику*, као нужни његов конституент и *пред нас ставља захтев за деконструкцијом онога што је*

²⁶ Жил Делез, *Фуко* (Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1989).

²⁷ Фридрих Ниче, *Воља за моћ* (Београд: Просвета, 1976), 131, курзив Ничеов.

²⁸ Жил Делез, *Ниче и филозофија* (Београд: Плато, 1999); Михаило Ђурић, *Ниче и метафизика* (Београд: Просвета, 1984).

недоказиво и често скрајнуто, али приликом доказивања се намеће као сакривена тврдња.²⁹ Ниче по први пут пита, да ли су логички аксиоми адекватни стварности, или су они мерила и средства помоћу којих ми тек *стварамо* стварност. Логичка начела, тако, не садрже никакав критеријум истине, него императив о томе шта се *мора* сматрати истинити. Ово је позив за једно другачије мишљење, мишљење које више не мисли искључиво помоћу појмова, већ *радом разлике* која нема средиште ни границе, не подлеже појмовним правилима трансценденталне или формалне логике, и која се, што је најважније, не супротставља *идентитету*, иако није једнака и самоидентична, она измиче рашчлањавању и анализи, јер је она сама рашчлањавање и анализа, промена у својој стабилности.³⁰ Чак и логика, видели смо, може бити перформативна и одражавати одређени став и веру. Аристотеловска логика на тај начин подразумева стабилност и самоидентичност онога што проучавамо. „Наша вера у логику је последица наше вере у ствари.“³¹

Хуманистичке науке су, за разлику од логике, још проблематичније, јер истражујући тврде и теоретизујући делају. Акт постулирања истине је акт производње истине. Производња истине јесте вршење моћи. Истина о човеку је императив о човеку, „субјекту“, „испитанику“. Истраживање на тај начин може стварати своје субјекте и њихове особине, као и начин њиховог вредновања и самопосматрања.

Овде треба, ради предострожности, напоменути да Фуко, наравно, под вршењем моћи не подразумева „тајне лобије“, „сиве еминенције“ и „моћнике из сенке“, који кроје истине у које „наивни верују“, или да су научници нека врста стереотипног злог научника какав се приказује у холивудским филмовима, који настоји да своја знања употреби против човечанства. Напротив. Сви смо жртве овог неприметног вршења моћи, баш као свет „матрикса“ из истоименог филма, сви смо на неки начин заробљеници језика и тренутног несвесног начина мишљења који постоји у друштву које нас окружује.³² Добра намера и одређено дело у себи може носити један друштвени суд и ангажман, иако тога не морамо бити свесни.

Обруб времена окружује нашу садашњост и показује је у њеној другости. То је оно што нас, споља, омеђује, као што каже Фуко. То је коначност и ту се назире већ пут Фукоовом раствореном човеку. Дискурси несвесно производе позиционирање субјекта у себи самом, субјект је последица дискурса. Појмовне апаратуре до сада створене, омогућавају субјекту да себе разуме једино на оне начине који су му споља, кроз њих дати/наметнути. На тај начин, и сама хуманистичка наука приказана је као неодвојива од идеологије и изрицања и вредносног суда. Да ли је стога могуће имати идентитет и бити слободан, имати лице и моћи писати? На овом трагу приближавамо се питању књижевног, поетског идентитета, за који претпостављамо да је флексибилнији, неодређенији и слободнији. Да ли је то тако?

²⁹ Жак Дерида, *Глас и феномен* (Београд: Истраживачко-издавачки центар ССО Србије, 1989); Кристофер Норис, *Деконструкција* (Београд: Нолит, 1990).

³⁰ Новица Милић, *АБЦ Деконструкције* (Београд: Алфа књига, 1997).

³¹ Ниче, *Воља за моћ*, 131.

³² Стојнов, *Од психологије личности до психологије особа*.

Идеологија/поезија

Овакав начин мишљења поставља следећа питања. Да ли језик, попут историје, може бити потиснут? Надреалисти су, тако, Фројдово постулирање несвесног, схватили поприлично буквално и настојали да аутоматским писањем на папир призову дубине несвесног и његове тамне садржаје и ослободе другу, потиснуту, заробљену оностраност, потиснути језик, нешто што се крије у нама, а спречено је да се изрази, као што је Бретон писао у надреалистичким манифестима. Лаканово схватање донекле настоји да на сличан начин покаже да је онај потиснути језик – *несвесно*, које је структурирано као језик везама између означитеља. Снови функционишу попут песничког језика, користећи метафору и метонимију као своја средства изражавања, што означава рад несвесног.³³ Померање и сажимање у сновима о којма говори Фројд јесу примери метонимије и метафоре у језику, примери који су ипак најочитији и највише коришћени у поетском језику. Психоаналитички дискурс подразумева да се означитељима, речима, које казује пацијент, придаје *друго читање смисла* и на тај начин мења субјект анализе. Пружајући то друго читање смисла означитељу анализираним, нудећи му друго значење, аналитичар шири спектар разумевања особености анализанта, након што је то било присутно у иницијалном саморазумевању.³⁴ Ово можемо протумачити тако да увидимо да је другачије читање и вишезначност онога што се тумачи нужан услов промене сопства, идентитета, једна могућност његовог протока. Поетски дискурс, поезија, оно је што само себи стално даје друго значење и што, ако тако можемо рећи, бежи од сопственог бегунства. Поезија, као слободан језик, јесте нешто што само себе мења, придајући себи стално друга и друга значења. Психотерапија и поезија на један такав посредан начин стоје једна поред друге. Насупрот њима стоји оштри и хладни језик идеологије, готово бинаран, искључив и једносмислен. Зато ћемо у неколико примера који следе поредити језик поезије и идеологије: један који нам пружа могућност промене и један који заробљава, стављајући некада, чак, као што ћемо видети, и живот под своје назубљене речи.

Пре тога морамо напоменути, да је Лакан језик у најопштијем смислу видео на сличан начин. Језик као такав, језик уопште, а не само поетски језик. У томе таквом језику лежи могућност психоаналитичког дејства. Оно што спарује означитељски ланац језика (сосировски схваћен кроз арбитарност означитеља и означеног) и чини га свезаним јесте субјективност, која је на један необичан начин, илузија, отуђење унутар заробљавајућих правила симболичког поретка.³⁵ Ипак, ми смо та субјективност уроњена у означитеље. Означено је оно што нам заувек бежи, јер означитељи упућују само једни на друге. У овај ланац означитеља уписана је субјективност, јер овај ланац јесте целовит и не може се јавити у деловима,³⁶ осим у психозама.³⁷ Језик, са свим својим правилима, јесте нешто за

³³ Роман Јакобсон, *Темељи језика* (Загреб: Глобус, 1988); Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, trans. Bruce Fink (New York: W.W. Norton & Co, 2006).

³⁴ Петар Јевремовић, *Психоанализа и онтологија* (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1998).

³⁵ Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*.

³⁶ Радоман Кордић, *Субјект теоријске психоанализе* (Нови Сад: Светови, 1994).

³⁷ Јевремовић, *Психоанализа и онтологија*.

шта нам се учини да је могло настати само одједном. На овај начин, након што смо видели апстрактност и недостижање до означеног, тј. реалности, видимо и да је језик, тј. дискурс, наша судбина. Али судбина на коју можемо утицати.

Сада се можемо питати: да ли постоје насилни дискурси насупрот ненасилним дискурсима? Или сваки дискурс, барем у свом замеску, мора поштовати оно што се лакановски може назвати фалусиодни принцип и бити насилан? Да ли и само уметничко дело (нпр. попут Вагнерових опера) може постати симболика насиља самог? Да ли једна врста језика, као што је то идеологија или обезличени научни дискурс, могу потиснути друге врсте језика и себи придати већи легитимитет? Зашто је то тако? На крају, каква је веза између насиља, идентитета и језика? Зашто, након свега реченог, идеологија и поезија?

Поетски језик смо узели, рекли смо, јер претпостављамо да је најмање подложан правилима, јер је то језик који настоји да оплоди, умножи или побегне од истине, а самим тим, видели смо, и од моћи. Како питати шта је поезија? Песника? Одговори које песници дају само нас могу одаљити од оваквог начина говорења и сазнавања каквог се држимо у овом раду – „Поезија је секира којом треба да разбијемо лед у нама“ (Кафка), „...синтеза зумбула и бисквита“ (Сандберг), „...последњи дроњак на крају пулта умочен у воду“ (Кручани) – и не могу нам бити од помоћи овде. У поређењу између идеологије и поезије, можда се ипак може наћи веза која их на одређени начин спаја и разграничава, јер се у њиховом сучељавању може видети различита употреба језика из које следе различити идентитети, који су на различите начине проткани спрегом насиље/моћи.

Следе две илустративне приче, као што смо нагостили, у донекле упрошћеном облику, о томе како идеологија успева да објасни све, захваљујући томе што на насилан начин „згушњава“ језик, који постаје готово бинаран:

1) Јосиф Висарионович Стаљин је свог партијског друга Бухарина, за кога је сматрао да га је издао, питао шта овај може да каже како би доказао да није издао партију. Бухарин је рекао да, иако није крив, пристаје да самом себи одузме живот и тиме докаже да је веран партији. Ту долазимо до најчвршћег корена израза и до врховног логичког апсурда идеологије. Стаљин му је тада хладно и разборито одговорио: „Па то је управо доказ да си издао партију, јер си свој живот ставио изнад ње, сама помисао да самоубиством можеш да докажеш да ниси издао партију је издаја... Наша је дужност да те уклонимо“.³⁸

Атрибут врховности је неоповргљив и било шта да му се супротстави не може га досегнути, као што видимо на овом примеру. Када се нешто постави на врх, онда оно може да убија и да терорише: ако се почне од једне такве почетне претпоставке, на њој се може завршити и било шта да се ради и да се мисли у том хијерархијском систему, у тој вертикалној матрици појмова, не може досегнути врховни смисао који је постављен као са неком тајанственом намером сопствене неомогућности, која, ако му се призна, рађа један апсолутни и свемогући апсурд. Идеологија је најубојитија истина, ничеовски схваћена.

2) Слична ствар се догађала у средњем веку, у доба инквизиције, када је религијски поглед на свет био најближе повезан са вршењем власти и односима моћи: осумњичени за злочин се хватао и без икаквог истражног поступка подводио под разноврсне процедуре телесних мучења. Када би, не говавши више да поднесе тортуру, прогласио своје признање, то је аутоматски био

³⁸ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion* (London: Verso, 2001).

доказ да је крив, а свештеник би тада задовољно ускликују: „Ето, Бог га је напустио!“ То је била последица тадашњег доминантног дискурса – религијског дискурса, који је проповедао да неће бити кажњен онај који није крив, јер је Божји суд свемоћан, а онај који објављује своје признање, знајући да ако то уради следи казна, директно потврђује божје правило.³⁹

С једне стране, видимо, дакле, коначан, чврсти језик идеологије, а с друге стране поетски језик који претеже и потеже сопствену несталност, нестајање, бежање и разграђивање кроз плуралитет значења и неодредивост. Књижевни/ песнички језик жели утврдити сопствену несталност кроз позицију метафоре, кроз субјективно и некад аутистично, приватно које постаје јавно, моје наспрам њиховог које је некад мелодијско, а некад самооповргавајуће. Док је књижевни/ песнички језик слободан, инклузиван и дисеминативан, језик идеологије је искључив, заробљавајући, овичен. Управо зато језик идеологије у већој мери пружа осећање идентитета у односу на језик поезије и књижевности, при чему језик идеологије претендује да упрости и објасни стварност, док језик поезије ову стварност усложњава и пред њу поставља питање, чини је сложенијом и нејаснијом. Поезија нам омогућава да обришемо сопствено лице и тако га сачувамо.

Ипак, да ли се може говорити о више различитих језика, есенцијално различитих, или је поезија само један засебни дискурс једног јединственог језика? Да ли и поезија као огледало јединог постојећег језика јесте у неку руку канонизована формом, имплицитним и експлицитним правилима, дисциплином, и да ли и она на неки начин доприноси оформљивању стабилних, чврстих и гломазних појмовних апаратура идеологије и методологије? Са појавом хипертекстуалности и доминацијом критике над књижевношћу, као последицом формализма и појавом англоамеричке „нове критике“, које су трагале за чистом књижевношћу, из књижевности су настале да се избаце све наслаге „узгредног“ (психологистичког, културно-историјског, натуралног, просветитељског, итд.) и дошло се до ситуације да је критика била неопходни тумач књижевног дела, која је заситила изворни језик својом хиперобјективношћу.⁴⁰ На тај начин, поетски језик је постао нешто што је последица овог или оног идентитета, нешто чија је дефинишућа карактеристика формализам који треба задовољити.

Другим речима, да ли је могуће уопште говорити, а да нам се не припише одређени идентитет? Да ли се самим ограничавањем слободног језика у форме поезије врши спасавање оних чврстих и тешких језика идеологија и филозофија и наука које претендују на коначну истину, чиме врше нормирање језика и поковање слободе? Поезија, као најслободнији језик који се може замислити, ограничен је у свом корену: својим нормирањима и имплицитним очекивањима која се пред њу стављају и свим оним просуђивањима о поезији: тиме се највећа опасност по све стабилне поретке доминантних дискурса смањује. Тиме се дозвољава да они кроте стваралачки језик који жели да се ослободи и да каже било шта што жели напуњен властитом слободом.

Слободан језик бива, готово увек, ако говори нешто важно, нешто што одступа од онога што је опште, сврстан у поезију, у уметност, или у најгорем случају, у авангарду. Међутим, и поезија је ништа друго до језик који вуче своје обресе из свакодневног. Сврставање слободног језика у категорију поезије

³⁹ Фуко, *Надзирати и кажњавати*.

⁴⁰ Михаил Епштајн, *Постмодернизам* (Београд: Zepter Book World, 1998).

доприноси, условно речено, насилном категоризовању, чувајући појмовни поредак очуваним. Иако појмови поезије, за разлику од психолошких, не постоје. Ипак, тим непостојањем, оштрица поезије која може да расече гломазни језик идеологије постављена је на печат личног и интимног и тиме јој се одузима било каква вредност аргумента. У томе можда и лежи њена моћ. Вођен оштрицом рАзлике⁴¹ и ортографијом нестабилног значења, тај језик има снагу да шчепа било који врховни појам идеологије и да га разбије – појам који врши принуду истинитог. Али та његова моћ, са појавом анти-модернистичке свести у критици, смањује се његовим нормирањем у поетски текст, у форму, у идентитет.⁴²

Слободан језик, на тај начин је повезан са лудилом као таквим, лакановски речено, са рашивањем појмова. Прошивак овде нестаје.⁴³ *Желимо* да нестане. Оно што нас плаши јесте овај процеп из текста који зјапи према нама, овај процеп слободе. (Супротно од оног начина на који смо се изборили са лудилом).⁴⁴ Али, један његов део се неће моћи нигде сврстати. Он је ово овде. Не бисмо га могли назвати идентитетом.

Да ли нам је барем мала доза „лудила“ неопходна како бисмо писали и при том остали слободни, „без лица“, без насиља, отворени према Другом, према нестајању и настајању, према слободи?

⁴¹ Велико А у речи „рАзлика“ има за циљ да освести текстуалност и одложено тумачење, успостављање новог дијалога са текстом, немогућност заробљавања у једном непроменљивом тумачењу, које се обично придаје говору који има иманенцију у тренутку, док се писање као такво увек „одлаже“. То има за циљ у Деридиној филозофији да раздрма уврежене логоцентричне и фоноцентричне начине мишљења који су повезани са „једном истином“, што нас у овом случају подсећа на поменути згуснути језик идеологије - Милић, *АБЦ Деконструкције*; Новица Милић, „Глас и Писмо“, у: *Жак Дериде у одјецима*, прир. Петар Бојанић, 252 (Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, 2005).

⁴² Михаил Епштајн, *Постмодернизам*.

⁴³ Према мишљењу Лакана, прошивак (*le point de capition*) завршава неки шав, најчешће формални, даје коначан смисао тексту као завршетку одређеног процеса. Он је нека врста крајњег означитеља који даје идентитет и смисао тексту, оно око чега се врти анализа дискурса. Jacques Lacan, *Les Psychoses* (Paris: Seuil, 1981), 303; У бескрајном приповедању другачије није ни могућно. Наиме, у незавршивом приповедању сваки код прошива неки смисао, неку могућност смисла, сваки прошивак, уз то, отвара извесну могућност, неку недовршиву могућност смисла (Радоман Кордић, *Полиморфно читање*, www.radoman-kordic.com/POLIMORFNO_CITANJE.pdf, 2009).

⁴⁴ Кроз историју Фуко посматра друштвено и културолошко опхођење према лудилу (те стога неминовно дискурзивно) као према нечему што је најсупротноје друштвеном поретку и самој култури. Стога, преко анализе лудила, настоје се утврдити границе једне културе – у овом случају, целокупне западне цивилизације. То Фуко назива анализа Другог. У односу спрам другог уобличава се сопствени културни и епистемолошки идентитет, утемељен на рационалности и страху од неконтролисаног и неодређеног. Фуко, *Историја лудила у доба класицизма*.

Литература:

- Бахтин, Михаил. *Марксизам и филозофија језика*. Београд: Нолит, 1980.
- Бер, Вивијан. *Увод у социјални конструкционизам*. Београд: Zepter Book World, 2001.
- Borland, J.H. "Gifted education without gifted children." in *Conception of giftedness* (2th edition). edited by Robert J. Sternberg and Janet E. Davidson. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Белси, Кетрин. *Постструктурализам*. Сарајево: Шахинпашић, 2003.
- Бодријар, Жан. *Савршен злочин*. Београд: Београдски круг, 1998.
- Бодријар, Жан. *Симболичка размена и смрт*. Горњи Милановац: Дечје новине, 1991.
- Бодријар, Жан. *Симулакруми и симулације*. Нови Сад: Светови, 1991.
- Виготски Лав. *Мишљење и говор*. Београд: Нолит, 1974.
- Герген, Кенет и Мери Герген. *Социјална конструкција*. Београд: Zepter Book World, 2006.
- Делез, Жил и Феликс Гатари. *Анти-Един*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1990.
- Делез, Жил. *Ниче и филозофија*. Београд: Плато, 1999.
- Делез, Жил. *Фуко*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1989.
- Дерида, Жак. *Писање и разлика*. Сарајево: Шахинпашић, 2007.
- Драјфус, Хуберт. „Фуко versus Фројд.“ у: *Сигмунд Фројд: критичке евалуације*. Лозница: Карпос, 2006.
- Ђурић, Михаило. *Ниче и метафизика*. Београд: Просвета, 1984.
- Епштајн, Михаил. *Постмодернизам*. Београд: Zepter Book World, 1998.
- Žižek, Slavoj. *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. London: Verso, 2001.
- Јакобсон, Роман. *Темељи језика*. Загреб: Глобус, 1988.

- Јевремовић, Петар. *Психоанализа и онтологија*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1998.
- Калер, Џонатан. *Сосир - оснивач модерне лингвистике*. Београд: БИГЗ, 1980.
- Кордић, Радоман. *Полиморфно читање*. електронско издање, http://www.radomankordic.com/POLIMORFNO_CITANJE, 2009.
- Кордић, Радоман. *Субјект теоријске психоанализе*. Нови Сад: Светови, 1994.
- Lacan, Jacques. *Les Psychoses*, Paris: Seuil, 1981.
- Lacan, Jacques. *Écrits: The First Complete Edition in English*, transl. by Bruce Fink, New York: W.W. Norton & Co., 2006.
- Mead, George Herbert. *Um, osoba i društvo*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 2003.
- Милић, Новица. *АБЦ Деконструкције*. Београд: Алфа књига, 1997.
- Милић, Новица. „Глас и Писмо.“ *Жак Дерида у одјецима*. прир. Петар Бојанић, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, 2005.
- Ниче, Фридрих. *Воља за моћ*. Београд: Просвета, 1976.
- Поповић, Бошко. *Буквар теорије личности*. Београд: ДПС, 2002.
- Радонић, Славољуб. *Увод у психологију*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1994.
- Стојнов, Душан. *Од психологије личности до психологије особа*. Београд: Институт за педагошка истраживања, 2005.
- Фројд, Сигмунд. *Одабрана дела Сигмунда Фројда*, том 6. *Тумачење снова I*. Нови Сад: Матица српска, 1984.
- Фуко, Мишел. *Археологија знања*. Београд: Плато, 1998.
- Фуко, Мишел. *Знање и моћ*. Загреб: Накладни завод глобус, 1994.
- Фуко, Мишел. *Историја лудила у доба класицизма*. Београд: Нолит, 1990.

Фуко, Мишел. *Надзирати и кажњавати*. Сремски Карловци: Издавачка књижница Зорана Стојановића, 1997.

Фуко, Мишел. *Психијатријска моћ*. Нови Сад: Светови, 2005.

Фуко, Мишел. *Ријечи и ствари*. Београд: Нолит, 1971.

Howe, M.J.A. *IQ pod znakom pitanja*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 1997.

Хол, Келвин и Линдзи Гарднер. *Теорије личности*. Београд: Нолит, 1983.

Хрњица, Сулејман. *Опита психологија са психологијом личности*. Београд: Научна књига Нова, 2005.

Summary

Vitomir Jovanović

Identity and Death of the Subject

Key words: *identity, death of the subject, Foucault, violence, power, ideology, poetry*

In this work I have tried to examine implications and eventually ambiguous meaning of Foucault's "death of the subject" and its effect on concept of identity in the traditional psychology. Through comparison between psychological and literate discourse, poetry and ideology, I have tried to look back at ideological foundation of unchangeable and "objective" self and to doubt is there linkage between violence/power, identity, language and structure of psychology as a science. I have tried to show that poetry, dreams and madness are able to formulate their own narrative which is opposed to ideology and truth/power, and to form politically more subversive identities.