
Євген
Бистрицький

ІДЕНТИЧНІСТЬ, СПІЛЬНОТА І ПОЛІТИЧНЕ СУДЖЕННЯ

Найновітніше зникнення дискурсу класової оцінки стану людини й заміщення його вказівкою на групову, колективну чи національну належність свідчать для філософа про істотні зрушення в розумінні сутності людини. Це також вказує на важливу рису сучасних розмов про людину: адже йдеться про своєрідну сутність, яка історично змінюється залежно від вимог часу. Тому, незважаючи на політичні бажання ревних захисників національної ідентичності, від початку цієї розмови ми вимушені стверджувати, що остання — лише історичний феномен, гіпостазування якого притаманне саме нашому часові. Утім, не скористатися такою нагодою, як *філософське вивчення феномену ідентичності* «із-середини» нашого часу, було б непробачливо. Адже, зважаючи на засадниче значення дискурсу ідентичності для легітимації сучасних політичних та геополітичних зрушень і війн, на його вплив на персональні долі тощо, можна передбачити, що тут ми маємо справу з поняттям, яке залишиться назавжди в тезаурусі філософії, навіть тоді, коли зміниться не лише структура сучасних ідентичностей, а й політична карта світу. А це, своєю чергою, означає, що ідентичність назавжди залишиться однією з чинних характеристик людського буття — його сутнісною ознакою, яку оприявнив наш час.

© Є. БИСТРИЦЬКИЙ,
2013

Філософська редукція поняття ідентичності

Сучасне використання поняття ідентичності визнано веде свій академічний відлік від введення його в обіг у соціальній психології Ериком Еріксоном та Алвіном Голднером у середині минулого століття. Поняття відсилає до таких спільних характеристик людей, як раса, етнічність, національність, гендер, релігія, і відбиває переконання, що на формування ідентичності кожної особистості (у традиційному сенсі відповіді на запитання «ким він або вона є?») глибоко впливають соціальні риси (див.: [Arriah, 2005: p. 65]). Тобто ідентичність формується та змінюється відповідно до соціально-групової належності особи.

Ідеться про певний проект особистості — ким я є? — тобто не лише про номінальну належність людини до будь-якої спільноти та її практик. Ідеться і про персональне усвідомлення власного місця та ролі у спільноті, отже, про формування ціннісно-сміслових орієнтацій як характеристик особистості. У цьому сенсі поняття ідентичності має обов'язковий та необхідний рефлексійний або інтенційний вимір: спрямованість учасників в актах самоусвідомлення на віднесення себе до тієї чи тієї спільноти, колективу.

Соціальний та інтенційний вимір цього поняття зробив його зручним для поширення на різні типи колективів та асоціацій осіб (Ян Гаркінг): чоловіків, геїв, американців, католиків, але також і слуг, перукарів та філософів [ibidem]. Таке розширення поняття вітає Амартья Сен, нобелівський лауреат з економіки, один з найвідоміших соціальних філософів, у тому числі — дослідник ідентичності: «Світ часто-густо розглядають як сукупність релігій (або “цивілізацій”), ігноруючи інші ідентичності, які люди мають та цінують, включно з класовими, гендерними, професійними, мовними, науковими, моральними та політичними» [Sen, 2006: p. xvi].

Це маркування різноманітності колективних родів та типів діяльності людей можна множити доти, доки самі учасники груп здатні мати інтенцію для усвідомлення та суспільної реалізації себе як виокремленої «ідентичності». Саме тут виникає принципове питання *філософської редукції поняття ідентичності*: де реальні критерії визначення того, що ми можемо схарактеризувати як дійсно “засадничу” ідентичність? Як філософи ми маємо поставити «кінцеве» питання — про засади будь-якої ідентичності, тобто про умови можливості ідентичності.

Спробуймо спочатку подумати над межами тих параметрів поняття ідентичності, які прийшли до нас із соціальної психології. Таких параметрів два — інтенційність та соціальна множина ідентичностей.

З огляду на її інтенційний вимір ідентичність може зовсім не усвідомлюватися як рефлексійний (раціональний) проект особистості: індивід може традиційно належати до тих чи тих суспільних каст, страт, класів та

професій тощо, природно-історично відтворюючи ту чи ту практику власної колективної «нарації» поза усвідомленням себе як належного до відповідної «ідентичності». Дослідники ідентичностей говорять про просте «чуття спільноти» [Гібернау, 2012: с. 38]. Вивчаючи наслідки тоталітарного невизнання етнічної належності, Ганна Арендт говорить про «ненавчене та природне чуття ідентичності з тим, ким нам випало бути від народження» [Arendt, 2003: р. 193]. Ідентичність як поняття виникає та зникає разом з його інтенційним змістом — тим чи тим рівнем самоусвідомлення особи, усвідомлення її суспільного місця та ролі як власної колективної належності.

Належність до певних спільнот-ідентичностей нашою є на проблему, яку я назву, в термінах Ериксона, «малими кризами» ідентичності. Я маю на увазі не лише психологічну кризу людини, яка втратила життєві та професійні орієнтири. За спогадами Ериксона, саме ця річ, що її інколи переживали емігранти зі зміною їхнього звичного життя, спонукала його запровадити поняття ідентичності та кризи ідентичності у 30-ті роки минулого століття, «природно ґрунтуючись на досвіді еміграції, імміграції та американізації» [Arriah, 2005: р. 296]. Якщо сам Еріксон тяжів до розуміння ідентичності у термінах цілісності індивідуальної «самості», або «его», ширша інтерпретація цього поняття як «соціальної ідентичності» вперше була введена в обіг у 1950-ті роки Алвіном Голднером (див.: [ibidem]). Розмова у термінах кризи порушує питання про можливі межі змін ідентичностей особи. Воно збігається з питанням про можливість довільного обрання людиною власної ідентифікувальної належності. Очевидно, що під «довільністю» тут ми маємо розуміти ту міру вільного або максимально раціонального вибору, який людина здатна здійснювати у суспільному та культурному світі, вже заданому їй фактом народження та життя в тій чи тій спільноті. Для скорочення в цьому сенсі ми будемо говорити тут про «людину ідентичності», «людину культури», або, в іншій термінології, — «людину життєвого світу», або «людину життєсвіту».

Скорочу шлях міркувань посиленням на низку саме життєвих прикладів сучасних криз ідентичностей. І комуністична система, і західні суспільства, розвинуті на засадах ліберально-ринкової економіки, останніми десятиліттями зустрілися з новітньою формою криз ідентичностей безпосередньо у власних межах. «Що власне нещодавно скоїлось, що спонукає чоловіків та жінок по всьому світу, незалежно від їхнього соціального походження та освіти, перевідкривати та, відчуваючи внутрішню вимогу, утверджувати в різний спосіб свою релігійну належність, коли ті самі люди, випадково названі нами, ще кілька років раніше сповідували інші форми лояльності? Що примушує мусульманина з Югославії раптом перестати називати себе югославом і прокламувати себе як насамперед мусульманина? Що змусило робітника-єврея з Росії, який все життя вважав себе

пролетарем, несподівано побачити в собі саме єврея? Як це так вийшло, що гордівливе віднесення себе до певної релігії, яке колись могло бути лише неявним, тепер, будучи цілком природним й дозволеним, підняло людей у стількох країнах? Цей складний феномен не має єдиної задовільної відповіді» [Maalouf, 2000: р. 87—88]. Як це так сталося, що частина афроамериканців у Сполучених Штатах Америки почали культивувати власні етнонаціональні цінності, вимагаючи публічного визнання їхнього афроцентризму [Appiah, 2005: р. 16]. Що відбулося, додамо вже ми, спираючись на власний досвід, внаслідок чого впродовж кількох років більшість жителів Радянської України стали бачити та переживати себе як українців, що мають власну культуру. Приклади можна множити аж до відомої заяви пані Меркель про те, що спроби її країни побудувати мультикультурне суспільство зазнали повної поразки.

Зробімо висновки з наведених прикладів.

По-перше, за всіх можливих криз «малих ідентичностей» — колективних належностей до тих чи тих суспільних страт (класів), професійних та гендерних категорій, груп за інтересами тощо — межею ідентичності залишається межа належності людини до того чи того «великого» етнонаціонального світу життя (культури). В цьому сенсі ідентичність не може бути суто свідомо-вільним, раціональним вибором особи, яка, за влучним поняттям Чарльза Тейлора, є визначально «втіленою (embodied)» у світ культури (аналіз цього див. у: [Gilbert, 2010: р. 41]), що зовсім не означає для нас не усвідомлювати, «ким ми є», і не робити морального вибору чи не давати собі звіту при змінах етно-культурної належності.

По-друге, що пов'язане з неунікненою характеристикою ідентичності як фактичної належності до життєвого світу культури (етносу, нації) — ні комуністична політика інтернаціоналізму, ні глобалістські устремління ліберальної ідеології не змогли протиставити націоналізмові ідентичностей вагомійшу систему універсальних цінностей для побудови, сказати б, тотальної ідентичності. Приклад розпаду СРСР свідчить, що культурний світ у його національно-етнічних вимірах не знає відчуження в його марксистсько-класовому розумінні: посткомуністичні країни будують ринкові, в колишній термінології — класово-експлуаторські, суспільства. Складнішою є ситуація з універсальними цінностями ліберальної демократії.

Для скорочення знову звернуся до авторитетних прикладів. Один з найвідоміших радянських дисидентів і нещодавній віце-прем'єр кабінету міністрів Ізраїлю, Натан Щаранський дійшов висновку, «що надзвичайно мало людей на Заході розуміють ідентичність як друга свободи. Навпаки. Дедалі більше інтелектуалів та публічних постатей розглядають ідентичність як протилежність свободи, джерело конфліктів та загрозу миру... *Натомість, я знаю, що це фальш[ива думка]*. Не лише міцні (strong)

ідентичності життєво важливі для індивідів, які мають надію прожити сповнене сенсу життя, вони [ідентичності] є суттєвими для здатності демократичної нації захистити її свободи... Дуже далекі від того, щоб бути ворогами, свобода та ідентичність є соратниками, які підтримують один одного у боротьбі проти зла» [Sharansky, 2008: р. XI]. Продовжуючи його думку, ми також могли б звернутися до власного локально-національного прикладу: в правових рамках гельсінкських груп українські дисиденти відстоювали не лише право сповідувати універсальні права людини, а й можливість свободи совісті задля захисту (відродження) партикулярної національної ідентичності як ідеї культурної незалежності та політичного відокремлення.

На підставі зазначеного спробуймо здійснити те, що ми б назвали філософською редукцією множини підходів та визначень поняття ідентичності, наведених вище. Виокремлю найбільш, на мій погляд, засадничі питання, притаманні сучасним дискурсам ідентичності, які є похідними від двох головних питань ідентичності: «Хто я такий?» і «Хто ми такі?». Спробуймо також переформулювати останні в контексті попереднього начерку суперечливого та множинного поняття ідентичності, в суто теоретично-філософському, принциповому вигляді.

У цьому сенсі йдеться про питання ідентичності не тільки як психологічної єдності особистості, *Я* (*Ego*-ідентичності, згідно з Еріксоном та його послідовниками). Як розуміти засади власне самототожності особистості як такої, що переживає, зокрема у кризових формах, свою граничну належність до світу колективних цінностей. Своєю чергою, соціально-культурні виміри ідентичності («*ми*-ідентичність») вимагають відповіді на глибші питання про засади колективної єдності, спільнотності спільноти, єдності життєвого світу або єдності належності «нас» до певної етно- чи національної культури. Нарешті, небезпеки різних форм невизнання та боротьби за визнання. Ми спостерігаємо експоненційне зростання числа прикладів відстоювання ідентичності, боротьби за самореалізацію та визнання, які, переведені в публічну та політичну площину, живлять численні соціальні та міжнародні конфлікти. Водночас численні факти боротьби за визнання порушують питання про можливість для людини культури свідомо і толерантно виходити за межі власної ідентичності не лише у формі кризи чи зрушень ідентичності. Це також питання про методологічні засади того, що можна назвати толерантною політикою визнання.

Засади спільноти: космополітаністичне бачення

Наведені приклади ставлять під питання намагання авторитетних філософів побудувати теорії ідентичності на ґрунті *універсалізувальних методологій* — у перспективі космополітанізму (cosmo-

politanism), творення глобальної ідентичності. (Для розрізнення негативного значення поняття *космополітизму*, яке вживалося за радянських часів для критики та переслідування людей, які віддавали перевагу західному способу життя перед радянським, я вживатиму поняття *космополітанізму*, що використовується сучасними дослідниками в сенсі процесу творення глобальної ідентичності.) Маю на увазі всіх тих дослідників, які зрештою апелюють до жаданої картини мультикультурного світу, в якому знайдуть своє місце і розмаїття різних (*diversity of diversities*) культур, і демократична свобода вибору культурної ідентичності, хоча б настільки вільно, наскільки свідомо-раціонально ми обираємо професію чи робимо політичний вибір. Якщо ми наполегливо питатимемо про засади тієї єдності, на основі якої мала б існувати така глобальна демократія культурного розмаїття, відповіді будуть, у загальному підсумку, досить близькими.

Амартья Сен пропонує покласти на всесвітній розвій, внаслідок неунікненої економічної глобалізації, утвердження фундаментальних свобод людини, особливо «свободи мислити». Підкреслюється кілька головних вимірів свободи мислення: не виходити в теоріях культур високого рівня з позиції наявності єдиної (для кожної культури) ідентичності, зберігаючи, натомість, толерантну лояльність до кожної; мати інтелектуальну чесність при описанні глобальної історії, а саме — визнавати внесок різних країн у досягнення Західної цивілізації та науки. Дотримання цих вимірів наближає нас до «можливого світу... демократичної глобальної держави», якщо не вимагати від нього постати тут і тепер, а розглядати в розважливій перспективі поступового розв'язання глобальних проблем. Уже зараз багато інституцій — державних, громадських, міжнародних, включно з ООН, — застосовуються у справі творення глобальної ідентичності. Все це вимагає порушувати питання не тільки про економічну чи політичну глобалізацію, а й також про цінності, етику та смисл, які належать до глобального світу (див.: [Sen, 2006: p. 176, 183, 185]).

Завважмо, що ідеї Сена щодо поширення дискурсу глобалізації поза межами економіки та політики йдуть далі, ніж погляд на можливості творення світового громадянства та космополітаністської спільноти (*cosmopolitan community*) Юргена Габермаса. Останній мріє про таку глобальну спільноту, що складається з громадян світу, які у прямий спосіб, завдяки сучасним цифровим технологіям, обирають світовий парламент так, що при голосуванні щодо світових справ висловлюють «лише суттєво моральне підтвердження “так” або “ні” понаднаціональному (*supranational*) застосуванню моральних принципів та норм, які мають презумпцію поширеності [у світі]» (див.: [Habermas, 2012: p. 65—66]). Останній підкреслює: «... колективність сьогоднішніх поколінь розпорочених по всіх сторонах світу людей... безперечно... поділяє абстрактні інтереси у базових речах (*goods*), необхідних для виживання» — екології, природних ресурсах або

запобіганні радіоактивного забруднення [ibidem, p. 63]. Утім, Габермас бачить глобальну спільноту лише в контексті спільної політичної культури, яка базується на загальних демократичних цінностях та презумпції поширеності спільних моральних норм, «оскільки світове громадянство не формує колектив, який би тримався вкупі завдяки політичній зацікавленості в самоствердженні способу життя, який визначає їхню ідентичність» [ibidem].

Виявімо найзагальніші спільні риси наведених вище міркувань відомих теоретиків. Їх об'єднує не тільки зрозуміле бажання подолати жахливу спадщину «війни світів» між суспільствами та в суспільствах в ім'я «захисту» власних національно-культурних ідентичностей. Вони виходять із близьких традиційних засад розуміння ідентичності *per se* як колективів чи спільнот, які мають чи поділяють або мусять мати чи поділяти однакові суспільні характеристики — економічні, політичні, екологічні інтереси, спільну політичну та правову культуру, нарешті — глобалізовані (читай — всезагальні) цінності, етику (моральні принципи і норми — Габермас). У будь-якому разі йдеться про колективність, спільність та спільнотність. Обидва філософи поділяють думку, що остання досягається на засадах раціональної комунікації у сфері публічності як всередині національних утворень, так і тими «глобальними голосами» світової громадськості, які ясно усвідомлюють необхідність здійснення відповідних публічних політик (public policies) шляхом функціонування міжнаціональних інституцій (наприклад, ООН та його інститутів тощо).

Те, чого не роблять теоретики, зазначені вище, які орієнтуються на норми та ідеали модерної, універсалізувальної, раціональності, — це *попереднє прояснення поняття спільноти як ідентичності*. Це можна пояснити відсутністю потреби в цьому, бо вони покладаються на традиційне розуміння спільноти як колективу людей, які мають (поділяють), хоча б у можливому світі, спільні характеристики — спільні інтереси, цінності та сенси — у взаєморозумінні, яке спрямоване на становлення глобальної (політичної) спільноти.

Спільнота як «не-річ»

Одна з найрадикальніших спроб критики традиційного розуміння сутності спільноти (community) належить сучасному провідному італійському філософові Роберто Еспозито. Я відштовхуватимуся від основних положень його нещодавньої книги «Спільнота. Походження і доля спільноти» (див.: [Esposito, 2010]).

Філософ точно діагностує надзвичайну актуальність думання про спільноту, «що в'яже в унікальний епохальний вузол поразку комунізму та мізерію нового індивідуалізму» [ibidem, p. 1]. Йдеться про обмеженість розуміння засад людських спільнот як у сучасних ліберальних теоріях

суспільства, так і в концепціях їхніх опонентів — комунітаристів: «Існує дещо поза специфічними модальностями питання (комунального, комунітарного, комунікативного), чому сучасна політична філософія відтворює знову і знову те, що стосується тільки форми спільноти: не здійснюється [справжньої] трансляції того, чим є спільнота, у політико-філософський лексикон». В останній залучається те розуміння спільноти, яке «цілковито руйнує (або, насправді, обертає) її сенс, що, як ми бачили це, трагічно відбувалося у минулому столітті» [ibidem].

Еспозито ясно експлікує передумови поширеного погляду на спільноту. Він не без підстав зауважує, що, «незважаючи на їхню очевидну історичну, концептуальну та лексичну відмінність, у цій перспективі органіцистська соціологія *Gemeinschaft*, американський нео-комунітаризм та різноманітні етики комунікації (а також комуністична традиція, попри її відмінний категоріальний профіль) розташовуються за тією самою межею, що утримує їх [у стані] непромисленості спільноти», оскільки всі вони спираються на розуміння такого роду «“повноти” соціального цілого тіла аж до його значення як етносу, Volk, народу» [ibidem, p. 2].

По-друге, таке голістське перед-розуміння спільноти «подвійно прив'язує» її «до семантики *proprium* — володіння». Філософ точно вказує на зміст Тьонісового *Gemeinschaft*, яке відрізняється від альтернативного поняття *Gesellschaft* «на підставі вихідної апропріації властивої їй (спільноті — *Gemeinschaft*) сутності власності» [ibidem, p. 3]. Еспозито знаходить ту саму фігуру належності в понятті «найбільш секуляризованої спільноти Макса Вебера» [ibidem]. (Зазначу в дужках, що і в українському слововжитку етимологія «належності», застосовуваної для характеристики людини тієї чи тієї спільноти, також пов'язана з поняттям володіння — тим, що належить спільноті.)

Все це підтверджує непрояснений «речевий» характер панівного погляду на спільноту. «“Спільне” визначається через категорію володіння: спільним є те, що єднає етнічну, територіальну та духовну власність її [спільноти] кожного окремого члена. Вони мають спільне, що є найбільшою їхньою власністю: вони є власниками того, що є спільним для них усіх» [ibidem]. Зворотний бік такого розуміння засад спільності є її прив'язка до володіння як можливості потенційної «експропріації». Останнє ми добре пам'ятаємо з основ марксизму в революційних термінах «експропріації експропріаторів», коли йшлося про повернення людині її власної, відчуженої, суспільної сутності. Або, говорячи словами Еспозито, «коли суб'єкти, об'єднані в комунальний ланцюг, визнають, що доступ до їхньої умови можливості знайдеться у ре-апропріації їхньої власної комунальної сутності» [ibidem, p. 142].

По-третє, зазначає італійський філософ, такий погляд на засади спільності схиляє політичну філософію мислити її як «розширену

суб'єктивність»: «Спільнота є “власність”, яка належить суб'єктам, що [same] й поєднує їх [accotina]: як атрибут, визначення, предикат, що кваліфікує їх як належних до тієї самої тотальності [insieme], або в якості “субстанції”, що продукується їхньою спілкою. У кожному такому випадку спільнота уявляється немовби якістю, що додається до їхньої природи як суб'єктів, витворюючи їх також у якості суб'єктів спільності. Більше суб'єктів, суб'єктів більшої сутності, сутності, що є головною або ліпшою, ніж просто індивідуальна ідентичність, саме з якої остання виникає і яку, в підсумку, вона відбиває, рефлектує» [ibidem, p. 2]. Суб'єкт є результатом індивідуальної «апропріації» цієї колективної сутності кожним з її потенційних членів [ibidem, p. 3].

У цьому сенсі, продовжуючи хід думки Еспозито, ми можемо зробити висновок про неподолану інтерпретацію персональної ідентичності у перспективі її класичного (модерного) розуміння як *Я*, що досягає своєї самототожності через привласнення власної колективної сутності. У цьому випадку не є істотною відмінність у стилістиці філософій: чи то йдеться про субстанційовану суспільнісну сутність людини в марксистській філософії, чи то про інтерсуб'єктивну взаємодію акторів (дієвців), втягнутих у практику повсякденного життя для досягнення соціальної солідарності в теорії комунікативної дії Габермаса. З іншого боку, сама спільнота як «спільна», апропрійована, або інтеріоризована, «субстанція» («ми є...») її членів потенційно розглядається як суб'єкт, актор.

Позиціям, окресленим вище, Еспозито протиставляє принципово іншу інтерпретацію поняття спільноти, спираючись на блискуче герменевтичне дослідження етимології латинського терміна *communitas*. Це поняття спільноти (community) радикально відмінне від тих уявлень, якими ми користуємося сьогодні. Спираючись тут на лінгвістичну герменевтику, здійснену Еспозито, позначу лише основні, важливі для нас, семантичні вузли та висновки.

На противагу сучасному розумінню, «словники свідчать, що перше значення іменника *communitas* та відповідного прикметника *communis* є тим, що набуває значення в опозиції до того, що є *власним*. У всіх неолатинських мовах (хоча не лише в них) „common“ (*commun, comun, kotmun*) є тим, що *не* є власним (*proprio*), що починається там, де закінчується власне. Це те, що належить більш ніж одному — багатьом чи кожному, а отже, є тим, що є „публічним“, на відміну від „приватного“ чи „загального“ (хоча також є „колективним“), у контрасті до „особистісного“ [*particolare*]». Це «канонічне значення, яке вже простежується до давньогрецького *koinos* (і також перекладається готичним *gemein* та його похідними *Gemeinde, Gemeinschaft, Vergemeinschaftung*), існує ще інше значення, ... з якого воно походить: *tunus* (його архаїчна форма — *moinus, moenus*)» [ibidem, p. 4] — обов'язок, тягар, дар.

Своєю чергою, продовжує герменевтичний аналіз Еспозито, концептуальна сфера використання останнього ясно простежується до ідеї «обов'язку» [*dovere*], що має семантичний зв'язок з поняттям дару [*dono*]. Еспозито ставить питання: «В якому сенсі дар [*dono*] може бути обов'язком? Чи не означає це, навпаки, щось спонтанне, отже, цілком добровільне в понятті дару?», і знаходить відповідь у вислові з «Суми теологій» — «дар є власне давання, що не повертається... річ, що не дається з інтенцією повернення». «Дар — це подарунок, який [хтось] надає через те, що не може не дати. *Munus* означає лише дар, що його один надає, а не що його хтось інший отримує. *Munus* — транзитивний акт надання як давання, обов'язок, що поєднується з повагою до іншого та запрошує бути вільним від обов'язку». Що преодомінує у *munus*, є, іншими словами, взаємообмін послугами або «відчуття взаємності» дарування, що є приписом обов'язку одного щодо іншого. «Це в жодному разі не передбачає стабільності володіння чи, навіть ще менше, динаміки якогось отримання, а лише втрати, віднімання, передавання...» [*ibidem*] — робить один з головних висновків розгорнутої герменевтики *communitas* Еспозито. У спільноту об'єднує втрата (void), що конститується через визначальний *munus* [*ibidem*, р. 142]. «Спільне є лише нестача, а не володіння, власність чи апропріація» [*ibidem*, р. 139]. Фактично, субстанційованому розумінню спільноти як спільного володіння, спільної суб'єктивності або «об'єкта» з певним набором характеристик-предикацій він протиставляє «від'ємне» поняття спільноти як спільного віддавання, віднімання у якості обов'язково-добровільного дарування чи передання іншим. Якщо ми віднесемо це останнє значення *munus* до колективного *communitas*, ми можемо надати новий імпульс класичному дуалістичному протиставленню «публічне/приватне», зазначає Еспозито [*ibidem*, р. 5].

Дослідження історико-семантичних засад *communitas* завершує їх транспозиція у словник теоретичної філософії аж до використання формувань філософської онтології. «Якщо спільнота завжди складається з інших і ніколи — з себе, це передбачає, що її присутність конститутивно створена відсутністю суб'єктивності, ідентичності, власності» [*ibidem*, р. 138]. Це не означає відсутності самої спільноти, спільноти. Це лишень означає «не-речевість», принципову неможливість мислити засади спільнотності реіфіковано як «єдино можливий спосіб буття спільноти» [*ibidem*, р. 139]. Тобто «спільнота не є сутністю, не є ані колективним суб'єктом, ані тотальністю суб'єктів». «Тут дискурс йде межею, яка рухається від більш традиційної території антропології або політичної філософії до радикальнішого терену онтології: що спільнота не об'єднується як наслідок сукупності (to an addition), а, навпаки, додається до вибірки суб'єктивності, тобто її члени не є більш ідентичними із самими собою, а конститутивно мають схильність, яка примушує їх розкривати власні

індивідуальні обмеження, щоб з'явитися як те, що є "поза" ними самими» [ibidem, p. 138]. Іншими словами, використовує філософ словник пізнього Гайдегера, спільнота «не є *inter* стосовно *esse*, але, радше, *esse* як *inter*» — не відношення, що формує буття (*essere*), а буття саме як відношення [ibidem]. Критика поняття спільноти завершується протиставленням «оречевленому» розумінню засад людської спільноти іншого образу речі як того, що набуває свого значення й буттєвих характеристик не як об'єктивний носій ознак чи єдність сукупності певних характеристик, а в якості посередника спів-буття людей, розвинутого в словнику пізнього Гайдегера. Саме він був першим, хто «дослідив спільноту в не-речевості речі... яка... відноситься [Гайдегером] до витоків її комуніальної сутності» [ibidem, p. 144].

Спробуймо реконструювати зроблені тут висновки щодо сутності спільноти як «нестачі, втрати, полишеності» тощо у формі структури можливих суджень. Одним з лейтмотивів Гайдегерової критики того розуміння сутності речі, яке весь час панувало в західному мисленні та набуло самозрозумілого й панівного значення, є її визначення як об'єктивного носія ознак чи сукупності певних характеристик (див.: [Хайдеггер, 1993]). «Кожен певен, що він знає: річ є те, навколо чого зібралися ті чи ті властивості... визначення речевості як субстанції з акциденціями відповідає нашому природному поглядові на речі... Просте висловлювання складається із суб'єкта... і предиката, в якому називаються ознаки речі» [там само, с. 57]. Гайдегер підриває таке розуміння сутності речі, у формі якого сприймаються всі суші, незалежно від того, є вони природними речами чи людськими витворами. Річ — не сума фізичних якостей і не те, як її продукують. Так само всі речі, які втягнуті в буття людини у світі як його підручні посередники, мають у якості власної дійсної сутності («речевості речі») не фізично-об'єкту природу. Що є спільною якістю всіх таких речей? Ми маємо справу, узагальнює Еспозито міркування Гайдегера, з «нестачею [(void); vuoto]. Нестача є сутністю таких речей, подібно до всіх речей» [там само, с. 144]. Він спирається на образ-міркування про річ як витвір, наведений Гайдегером: «Коли ми наповнюємо глечик, струмінь, що заповнює його, летиться у порожній глечик. Порожність, нестача є тим, що робить її носія дійсним. Порожній простір, це ніщо глечика [Die Leere, dieses Nichts am Krug] є тим, завдяки чому глечик є ємністю, яка утримує... По істині — річ як річ стає забороненою, нічим і, в цьому сенсі, анігілюється» (цит. за: [Esposito, 2010: p. 144]). Утім, ця нестача речевості речей так, як вони мають значення у підручності та посередництві для людей, обертається парадоксом. Природа утримання [річчю] нестачі об'єднана у даванні: «Налити з глечика — дати, давання, дар [Schenken]» [ibidem, p. 145].

Повертаючись від переосмислення комуніальної природи речі до осмислення засад спільноти, Еспозито окреслює межу традиційного погляду на конституювання спільноти як природного формування її членів

(індивідуальностей) через інтеріоризацію заданих ззовні колективних характеристик існуючого спів-життя (ідентичності). Так само ставиться під сумнів ідея спільноти як гаранта захищеності, полісної убезпеченості індивіда (спільноти «для наших»). Межа, кордон, до якого тут є алюзія, — це те, що об'єднує не шляхом конвергенції, конверсії чи суміші, а радше через не-дивергенцію (розходження), поділ, розлучення чи взаємопроникнення. «Напряма є завжди зсередини й ніколи — ззовні. Спільнота є екстеріоризація того, що є всередині». «Саме в цьому випадку *inter* спільноти не може бути об'єднаним в інший спосіб, як через серію екстеріоризацій або “порухів назовні”, через суб'єктів відкритих до того, що є власне ззовні для них». Спільнота ніколи не є точкою прибуття, а завжди — відправним пунктом і завжди не належить нам. «З цієї причини *communitas* цілковито нездатне продукувати, творити ефекти комунальності, асоціації та комуни. Воно не тримає нас у теплі й не захищає нас; навпаки, воно ставить нас перед найекстремальнішими ризиками: втрати разом з нашою індивідуальністю кордонів, які гарантують її [індивідуальності] недоторканність, ненасилля та повагу до іншого; раптове падіння у ніщо речей» [ibidem, p. 140], — завершує Еспозито.

Критичний аналіз сутності спільноти, або засад людської спільноти, здійснений італійським герменевтом, дає нам можливість продовжити філософську редукцію поняття ідентичності. Спроба знайти кінцеву синтезувальну засаду у вигляді певної комунальної субстанції — спільної власності, спільних властивостей, об'єднувачих характеристик, хоч би якими були їхні природа та зміст, — нашою вихідною точкою є принципова неможливість уявити собі таку «ідентичність» як щось однозначно визначене. Хоч би скільки предикатів ми, за словами Гегеля, навішували на предмет такого сприйняття чи вивчення, замість остаточного визначення зустрічаємо щось позасубстанційне, нестачу, відсутність самої можливості зупинитися у нашому судженні на якомусь «це є таким і таким». Акциденції та предикації втрачають суб'єкт віднесення. При намаганні визначити зміст тієї чи тієї ідентичності наші спроби натикаються на питання: а, власне, до чого більш-менш несумнівного нам треба звертатися? Що є судження ідентичності?

Усе наведене вище дає нам підстави продовжити редукцію проблематики ідентичності так, як вона знаходить місце в політичній філософії та антропологічних міркуваннях навколо останньої, і переформулювати наші вихідні філософські питання на цьому шляху.

Політика визнання проти політики розрізнення

Поняття ідентичності проникає у філософський словник сучасності як наслідок протистояння політикам розрізнення людських спільнот за нашої доби демократичних перетворень. Завдяки

універсальному поширенню політики визнання, «кожний має бути визнаним у його чи її унікальній ідентичності», якщо під останньою розуміти індивідуалізовану ідентичність (див.: [Taylor, 1997: p. 233, 227]).

Стрімка правова легітимація принципу універсальних прав людини у вигляді невіддільної складової законодавства як принципу верховенства права заторкує дедалі більшу частину державних утворень на політичному глобусі. Ці, інколи дуже сумнівні (див.: [Бистрицький, 2011]), успіхи «колонізації життєвих світів» (Габермас) породжують відповідний теоретичний світогляд глобалізації.

Ідентичність уявляють як або наявні життєві світи культур та суспільств, або як демократичне завдання толерантної побудови ширшої — європейської або глобальної космополітанської — спільноти. Передбачається також, що кризи культурної ідентичності — всі можливі проблеми, які виникають унаслідок ідентичних зрушень, — у принципі розв'язуються на раціональних засадах і раціональними учасниками. Раціональними настільки, що вони здатні самосвідомо ставити, а відтак розв'язувати, питання про формування глобальної системи цінностей, моральних принципів та життєвих смислів, хоч би що ми розуміли під останніми.

Найсерйозніша тематизація проблеми ідентичності починається там, де виникають граничні загрози самій ідентичності. Вже Еріксон вважав, що формування ідентичності починається там, де особистісна ідентифікація стає непридатною, не працює: «людина почувається не у своїй тарілці» й не відчуває внутрішньої переконливості у визнанні з боку тих, кого вона вважає авторитетами (цит. за: [Arriah, 2005: p. 296—297]). Сучасне масове звернення до проблеми, очевидно, пов'язане з тими характеристиками процесів глобалізації, які загрожують, перш за все, зникненням колективним формам життєвітового типу.

Коли ми говоримо в термінах життєвих світів, то маємо на увазі «остаточний феномен стосовно соціокультурних форм, передбачуваних модерністю, ... відповідь недостатності індивідуалістично-універсалістської моделі модерності» [Esposito, 2010: p. 136]. Це має стосунок не тільки до планетарної експансії ліберально-ринкових відносин та універсальних цінностей прав людини на східні традиціоналістські суспільства. Ідеться про давно відчутне протиставлення цивілізації і культури у філософському саморозумінні західноєвропейських суспільств. Ще раніше за проголошення відчуття «занепаду Європи» Тьоніс розуміє «органічну спільноту» (*Gemeinschaft*) як таку, що передре модерній суспільності, уgruntованій на «ідеальному та механічному» утворенні (*Gesellschaft*). Таким чином, вибух проблематики ідентичності в сучасному світі свідчить не лише про загрози традиційним типам суспільств та культур, а й про радикальну реакцію різних форм повсякденного життя в культурі (життєсвітів), саме існування яких — як форми спільного буття людей — виявилось під питанням.

Найнебезпечніша реакція з боку спільноти чи суспільства на загрози ідентичності відома. Це *політика невизнання*. Вона особливо показова у випадку зіткнення різних культурних світів — різних «систем» соціокультурних цінностей та смислів (див.: [Быстрицкий, 2011]). Інша ідентичність уявляється в рефікованій формі як об'єкт, річ, що несе загрозу. Спрощену версію такого розуміння повсюдно демонструють не тільки політичні фундаменталісти, коли ідентичність стає особливою річчю — ідентичністю-індивідом. Хто з нас побіжно не оцінював особистість іншого через субстанціалізацію якостей його національності, мовляв, «всі вони українці (росіяни, євреї, татари тощо) такі»? Генріх Трейтчке: «Англієць мають комерційний хист, любов до грошей, яка вбила навіть повагу до честі... Водночас німецький нобілітет (nobility) залишився збіднілим, а втім, аристократичним (chivalrous)» (цит. за: [Gilbert, 2010: p. 49]). Згадаймо плакати часів Рейху з наочними антропологічними ознаками належності до «вищої раси». Приклади можна множити до відрази, якщо подивитися на сьогоднішню «історіософську» публіцистику професійних патріотів. Державні спільноти сусідніх націй «як таких» винні в історичних бідах «чудової» української громади — дискурс, що легко заміщує пусте місце політичного популізму, яке залишилося від попереднього ідеологічного жупелу загрози «світового імперіалізму».

Політика невизнання ґрунтується на можливості оречевлення, реіфікації, ідентичностей як реальних характеристик колективності. Вона продовжує активно діяти як світогляд, політика, колективні упередження тощо, навіть за умови бажаного інституційного закріплення спільних цінностей глобальної демократії ідентичностей. У цьому сенсі апеляція до універсальних інституцій цінностей та смислу, влада яких тримається на авторитеті міжнародних організацій, побудованих на раціональних засадах політики та права, залишається вічним паліативом фактичної ідентичності. «М'яка сила» етнонаціональної ідентичної фактичності легко прослизає крізь загальні рамки суспільних інституцій та універсальних смислів: обговорення ідентичності інших у вигляді однозначного набору негативних властивостей, ніби йдеться про окремого індивіда, залишається актуальним на повсякденному рівні, хто б міг сперечатися. Понад те, саме інтенція на уявлення глобальної спільноти спільнот на вказаних непрояснених засадах того, *а чим є спільнота*, несе в собі небезпеку таких голістських узагальнень щодо спільноти. Про це свідчить сучасне міжнародне протистояння цілих регіонів поряд із локальними конфліктами, які легітимуються етнокультурними та світоглядно-релігійними посиланнями.

Ідентичність як уявлений спосіб буття

Спираючись на окреслену вище «не-речеву» філософську інтерпретацію значення спільнотності та смислу об'єднання людей у спільноти, спробую побіжно окреслити контури філософії ідентичності. Засадниче питання, на яке наштовхує розуміння «не-речевості» ідентичності, — це питання її реальності, або *питання ідентичності як способу буття (співбуття) людей у тих чи тих спільнотах*.

Одна з найвідоміших праць з питання реальності ідентичностей — це книга Бенедикта Андерсона «Уявлені спільноти. Рефлексії щодо походження та поширення націоналізму» (див.: [Андерсон, 2001]). Він відштовхується від критичного погляду на реальність існування того, що позначається тими чи тими загальними іменами й у філософському словнику зветься універсаліями. У цьому сенсі націоналістичне гіпостазування національної спільноти, або «"Націоналізму-з-великої-літери"... та "його" подальшої класифікації в якості певної ідеології», так само недоречно, як недоречно робити це «стосовно людського Віку-із-заглавної-літери» [там само, с. 30].

Андерсон не вимагає повного заперечення реальності, яка криється за націоналістичним гіпостазуванням «універсальності національності як соціокультурного феномену» [там само, с. 29]. Він намагається редукувати ідеологічне навантаження націоналізму через зміну (спрощення) трактування того, що зветься нацією, ставлячи це поняття «в один ряд зі "спорідненістю" та "релігією", а не з "лібералізмом" чи "фашизмом"» [там само, с. 30]. Тобто визначення нації відбиває певну реальність, *яка є уявленою*. Нація — це «уявлена політична спільнота» [там само]; втім, остання не уявляється як щось необмежено універсальне.

Вона уявлена тому, що, по-перше, жоден член національної спільноти не може ніколи мати безпосереднього зв'язку з більшістю «братів-по-нації» — бачити, знати, спілкуватися з ними тощо. Ця теза посилюється вказівкою на нестачу зв'язку пам'яті про історичну тяглість національної спільноти. Навіть ті маленькі спільноти, які об'єднані контактом «обличчя-в-обличчя», стверджує він, є уявленими. Він розширює зміст поняття зв'язку всередині ідентичностей до самої сфери уявленого, говорячи, що спільноти треба розрізняти «не за їхньою недійсністю/дійсністю, а за стилем, у якому їх уявляють» (самі члени спільнот), маючи на увазі під «стилем» однорідні практики співжиття. Власне такий стиль співжиття, навіть якщо він історично й не мав узагальнювальної назви, яка б позначала абстракцію «спільнота», може бути пізніше уявлений у якості такої [там само].

Нарешті, нації притаманний завжди історичний вимір самонарації. Виникає ідея цілісного «соціологічного організму, який рухається... крізь гомогенний, порожній час, — точний аналог ідеї нації, яка також розу-

міється як монолітна спільнота, яка неухильно рухається вглиб (чи з глибини) історії. Хоча в людини нації немає жодного уявлення про діяльність інших її членів, попри те, “є повна певність у їхній стабільній, одночасній діяльності”» [там само, с. 49].

Уведення Андерсоном виміру уявлення, уявленості в сучасний дискурс ідентичності саме по собі вказує на можливий шлях філософської експлікації засадничих питань ідентичності.

Почнімо з його останнього висновку. Справді, якщо йдеться про культурно-історичні спільноти, — їхнє світоглядне самоствердження завжди вибудовується як історичне уявлення або уявлення про одночасний рух усіх членів та складових спільноти у часі. Це твердження легко перевірити на очевидних прикладах, коли навіть зовнішня вказівка на параметри історичного часу, в якому існує та чи та «ідентичність», подається та сприймається як характеристика її «значущості» порівняно з іншими. Апеляції до «нашої» якомога давнішої історії, конструювання історії «наших предків» або «нашої давнини» (див.: [Бистрицький, 1996: с. 97—98] вказують на факт сприйняття часу ми-ідентичності як засадничої умови її буттєвого утвордження.

Саме тут ми мусимо пройти по градаціях, сказати б, реальності ідентичності. Очевидно, що та реальність речей та речевих взаємин з їхніми культурними особливостями, або, як сказав би Андерсон, «стилем однорідної практики життя», з якою ми-ідентичність має повсякденну справу, втрачає валідні ознаки реальності мірою заглиблення у її історичний вимір аж до епосів героїчного міфу. На жодному з дійсних артефактів «нашої давнини», наприклад, доступних археологам, не знайти маркування, що такий викопний предмет належить саме цій етнокультурній ідентичності. Ідентичність як сукупність немовби сталих, «речевих» характеристик у часовому вимірі історії перетворюється на лише можливість її утвордження через вольові акти присвоєння даною ми-ідентичністю (див.: [там само]).

Сприйняття реальності ідентичності в формі буття-можливості, на що також вказує чутливий Андерсон, притаманне не лише її діахронії, її часовому вимірові. Синхронне відчуття «єдиної родини» або спільноти також вимагає *до-уявлення* контактів «обличчя-в-обличчя», тобто уявної побудови реальної можливості до цілісної картини ми-ідентичності. Найопукліше ми бачимо це при уявленні нації в якості політично *суверенної*: «Запорука та символ цієї свободи — суверенна держава» [Андерсон, 2001: с. 32]. Залишаючи тут питання внутрішньополітичної легітимації мультикультурних громад, зазначу лише, що політична легітимація уявленого синтезу в національне ціле є способом геополітичної реалізації буття-можливості етнокультурної ідентичності.

Саме в політичному процесі суверенізації національні спільноти відкривають для себе ширший *горизонт інших ідентичностей*, коли нації за

доби Просвітництва досягають зрілості й зустрічаються із «живим плюралізмом» універсальних релігій [там само]. Жодна нація не уявляє себе співрозмірною з усім людством. «Навіть найбільш по-месіанському налаштовані націоналісти не мріють про той день, коли всі члени роду людського увіллються до їхньої нації, як у певні часи мріяли про цілковито християнську планету християни» [там само]. У цьому сенсі зустріч з іншими задає ми-ідентичності горизонт уяви про реальність її буття або виначає реалістичність її *рішучості* бути в якості суверенної.

Уже наведене вище дає нам підстави говорити про буття-можливість ідентичності як про поняття, що відбиває реальність способу буття, який є іншим, ніж той, коли ми говоримо про ідентичність у сенсі її предметно-речевих характеристик. Так само ми вже не можемо сприймати ідентичність за взірцем фантазування про абстрактну можливість, яка не має стосунку до реальності. Ми стикаємося тут з такою дією уяви, яка максимально спирається на буттєві особливості життя спільноти та відповідає їм, утім, не збігаючись із їхньою «речевою» усталеністю. У цьому сенсі ідентичність — це і буття, і можливість бути чимось іншим, ніж «стала» реальність у її традиційному сприйнятті та розумінні. Питання *онтологічного розрізнення* є необхідною методологічною вимогою для розуміння при дослідженні феномену ідентичності.

Проблеми політичного судження ідентичності

Складність пізнавальної «роботи» з ідентичністю на всьому обширі звернень до цього поняття— від гуманітарних розвідок до політичних тверджень та дій — якраз і полягає в тому, що її буття як можливість виявляється та схоплюється завжди у предметній формі, тобто у вигляді реіфікованих характеристик вчинків, відносин, стилю організації світу людей тощо. У контексті онтологічного розрізнення звичаєвого розуміння буття як найзагальнішої характеристики існування речей, суших, з одного боку, і буття-можливості, притаманного існуванню людини, невіддільно належної до того чи того життєвого світу, з іншого боку, Гайдегер зазначав: «Спрямування об'єктивації буття проекцією буття такого є дуже сумнівним, невизначеним та неубезпеченим від її [об'єктивації] змішування з вираженням її як об'єкта такої проекції» [Heidegger, 1988: р. 332]. Тобто нехтування онтологічною різницею між способом буття ідентичності як буттям-можливістю, з одного боку, і вираженнями та означеннями її у вигляді об'єктивованих характеристик відносин та дій людей, з іншого боку, створює проблему спрощеного реіфікованого розуміння суті феномену ідентичності.

По-перше — це небезпека розуміння ідентичності як характеристики буття тієї чи тієї національно-культурної спільноти на кшталт єдиного

організму, коли ідентичність стає індивідом, а індивід стає ідентичністю (див.: [Донскіс, 2010]). Саме такий світоглядний підхід створює однозначний образ спільноти, — власної або іншої, — який за негативних політичних умов перетворюється як на образ незмінного історичного ворога, так і на сукупність чітко окреслених антропологічних характеристик як підстав для колективної обструкції чи геноцидного знищення тих, чії об'єктивовані, скажімо, біологічні або антропологічні, параметри не збігаються з наперед заданим реіфікованим образом людини «для» тієї чи тієї «ідентичності». Понад те, таке сприйняття ідентичності політично спрощує легітимацію етнонасильства, як це відбувається на наших очах у кривавих локальних війнах сучасності (див.: [Быстрицкий, 2011: с. 74—75]).

По-друге, методологію пізнання у цій сфері завжди слід розуміти як дослідження певних можливостей, тобто як *інтерпретацію за визначенням*. Історичне або культурницьке («культурологічне») дослідження у сфері, що стосується ідентичності, якщо воно не завершується відкриттям можливостей, а натомість із самого початку спрямоване на встановлення безумовних характеристик — «характеру нації» або расових стереотипів, є методологічно некоректним від самого початку. Воно субстанціалізує відмінності. Воно субстанціалізує відмінності. Втім, в універсальному горизонті політики визнання інших ідентичностей ніхто не може передбачити, яку технологічну, культурну, етичну, поведінкову тощо можливість відкриє для інших спільнот (і для власної ідентичності) той чи той «національний характер» життєсвіту. Яскравий взірць цього дає, наприклад, новітній технологічний прогрес націй-спільнот Сходу. У цьому сенсі часовий — минулого, теперішнього і майбутнього — горизонт існування в колі інших ідентичностей крім рішучості щодо суверенізації (самостійності) визначає і своєрідний вектор налаштованості ідентичності в її історичному виборі, визначає її «світову лінію» поміж інших спільнот разом з її «внутрішньою» та геополітичною долею.

Вище ми звертали увагу на особливості висловлювання суджень, пов'язаних із феноменом спільноти. Такі судження принципово відрізняються від таких, які ми здатні раціонально обґрунтувати, скажімо, від науково раціональних або простих суджень повсякденного досвіду речей: «ця річ має отакі й отакі властивості, й тому ми здатні достатньо точно передбачити її поведінку за таких і таких умов або таких і таких наших дій». Властивості ідентичності завжди вислизають за межі такого кшталту характеристик: вона завжди «міститься» поміж речевих характеристик поведінки її членів або сукупності фізичних властивостей артефактів належної їй культури. Це певна «нестача» визначень, відсутність того, на що можна було б із певністю остенсивно або через низку доведень кінцево вказати: «так є». Такі «судження ідентичності» не потребують доведень, оскільки ґрунтуються на спільному, вже наперед існуючому, перед-розумінні того,

що є слухним і як із цим діяти, — скажімо, що є «для нас» справедливим, чесним, прийнятним взагалі або як використовувати ті чи ті зручні речі повсякденного вжитку. Судження ідентичності ґрунтуються на випереджальному спільному розумінні стану справ — упередженнях, які не потребують особливих доведень, так само як і не можуть бути раціонально доведені. У цьому сенсі судження ідентичності збігаються, — якщо не то-тожні, — з політичними судженнями, які завжди ґрунтуються на упередженнях тієї спільноти (полісу), чії колективні інтереси, зокрема світорозуміння (ідеологію), мають висловлювати та відстоювати політики.

Політичні судження як судження, засадничо уґрунтовані на колективних упередженнях, вперше досліджувала Ганна Арендт. Вона чітко розділяє індивідуальні ідіосинкразії «приватної інтимності» від суджень, у яких люди визнають їхню спільнотність (*communality*) (див.: [Arendt, 2005: р. 100—103]). Разом з небезпекою упереджень (*prejudices*), під якою вона має на увазі саме реіфіковані образи етнонаціональних ідентичностей, Арендт вказує на принципову неможливість викриття, розвінчання упереджень у політичних судженнях за допомоги раціональних доведень: «цілі батальйони освічених ораторів та цілі бібліотеки брошур не досягнуть нічого, як це надзвичайно ясно доведено справді нескінченними та нескінченно безплідними зусиллями розв'язати питання, переобтяжені давніми упередженнями, такі як єврейське питання або проблема негрів у Сполучених Штатах» [ibidem, р. 101]. Це зовсім не означає, що видатна учениця Гайдегера утримується від вимоги викривати упередження. Вона зазначає, що, на відміну від ідеології, «упередження за його природою завжди є партикулярним» [ibidem, р. 103]. Утім, Арендт вивчає негативні наслідки феномену упереджень у політичних судженнях переважно у випадку «тотальної політизації» життя у тоталітарних суспільствах. За умов тоталітаризму упередження оречевлюються, оскільки стають «єдино слухною» універсальною ідеологією, на «об'єктивно-безсумнівні положення» якої спираються всі похідні політичні судження. В цьому сенсі вона точно вказує на особливість політичних суджень як суджень ідентичності: політична універсалізація упереджень, які лежать в основі такого судження, перетворюється на політичне виправдання тоталітарного насилля.

Між Арендтовою критикою тоталітарних упереджень фашизму і комунізму і сучасним визнанням феномену ідентичності лежать десятиліття, які довели, що у сучасному світі насилля, яке за своєю антилюдяністю нічим не поступається тоталітарному, здатне також політично обґрунтувати себе, спираючись і на партикулярні упередження ідентичності. Суть такого упередження ідентичності — у перетворенні колективного передрозуміння (яке історично лежить в основі нашої ідентичності й лише завдяки якому ми набуваємо здатності розуміння і судження у нашій культурі та мові) у наперед задану картину світу, знання характеристик якої дає

нам, немовби, універсальну можливість судити про все у світі так само просто, як ми з очевидністю судимо про речі. Ідентичність, яка відкриває буттєві можливості, перетворюється на тотальне упередження, що обмежує нашу свободу.

* * *

Методологічно найпростіша ідеологія та, відповідно, побудова політики — це, за своєю суттю тоталітарна, політика невизнання, розрізнення. Політичні судження такої роду не вимагають жодного морального чи розумового напруження так само, як не вимагає спеціальних зусиль природний погляд на світ та людей як на самозрозумілу реальність речей та речевих подій. У цьому сенсі політичний популізм на ґрунті захисту національної ідентичності — це найлегша відповідь на вимоги ідентичності: він оперує образами усталених «тіл» спільнот, органікою «крові та ґрунту», а не буттєвими можливостями. Мати політичну уяву, думати про перспективні можливості власної спільноти для розвитку власної ідентичності — це вимагає інших інтелектуальних якостей від політиків. Проблема онтологічного розрізнення також апелює до подальшого думання над проблемою ідентичності — з боку філософів.

Зіткнення сучасності з проблемою ідентичності, особливо позалюдські прояви «політики невизнання», що вони, як свідчать теперішні локальні конфлікти, далеко не завершилися з поразкою нацизму (і, на інших засадах, — комунізму), — все це вимагає здійснення методологічного повороту в опануванні цього найновітнішого феномену та його поняття. Тут не обійтись без допомоги філософії, яка, на відміну від наукової настанови на пізнання речей і явищ, зокрема в гуманітаристиці, здатна призвести до розуміння важливості та необхідності світоглядного повороту від інтерпретації ідентичності в термінах звичайного досвіду речей. Це методологічна культура, яку привносить лише філософія, яка поцілена на виявлення апіорного, або виявлення умов можливості того чи того способу буття. «Тепер пізнати щось апіорі означає пізнати це з [перспективи] його лише можливостей» (цит. за: [Heidegger, 1988: p. 323]). В іншому разі нам не уникнути політики невизнання ані всередині нашого суспільства, ані стосовно Інших.

ДЖЕРЕЛА

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. — Москва, 2001.

Бистрицький Є. Філософський образ культури і світ національного буття // Феномен української культури: методологічні засади осягнення. — Київ, 1996.

Бистрицький Є. Конфликт культур и методология толерантности // Вопросы философии. — Москва, 2011. — № 9.

Гібернау М. Ідентичність націй. — Київ, 2012.

- Донскіс Л.* Збентежена ідентичність і сучасний світ. — Київ, 2010.
- Хайдеггер М.* Вещь и творение // М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. — Москва, 1993.
- Appiah K.A.* The Ethics of Identity. — Princeton, NJ, 2005.
- Arendt H.* Responsibility and Judgment / Ed. by J. Kohn. — New York, 2003.
- Arendt H.* The Promise of Politics / Ed. by J. Kohn. — New York, 2005.
- Esposito R.* Communitas. The Origin and Destiny of Community. — Stanford University Press, 2010.
- Gilbert P.* Cultural Identity and Political Ethics. — Edinburgh University Press, 2010.
- Habermas J.* The Crisis of European Union. A Response. Polity Press. — Cambridge, 2012.
- Heidegger M.* The Basic Problems of Phenomenology / Transl. by A. Hofstadter. Revised Edition. — Indiana University Press, 1988.
- Appiah K.A.* Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers. — New York; London, 2006.
- Maalouf A.* In the Name of Identity. Violence and the Need to Belong. London, 2000.
- Multiculturalism* and “The Politics of Recognition”. An Essay by Charles Taylor. — Princeton; Oxford, 1992.
- Sen A.* Identity and Violence. The Illusion of Destiny. — New York, 2006.
- Sharansky N.* Defending Identity. Its Indispensable Role in Protecting Democracy. Public Affairs. — New York, 2008.
- Taylor Ch.* Philosophical Arguments. — Cambridge; London, 1997.

Євген Бистрицький — доктор філософських наук, в. о. завідувача відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Царина наукових інтересів — теорія філософії та філософська герменевтика, теорія пізнання, філософія культури, політична філософія.
