

ЯК ПОРУШУВАТИ ПРОБЛЕМИ КОЛЕКТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ?

Явища ідентичності

Термін «колективна ідентичність», здається, міцно усталився в сучасному словнику. Він присутній не тільки в дискурсі наших соціальних наук, але ось уже деякий час — у мовах коментаторів актуальних подій і самих політиків. Цей термін увійшов навіть до юридичного словника європейських організацій¹.

Тому ми повинні розуміти, про що йдеться, коли вимовляємо словосполучення «колективна ідентичність». Справді, цей термін відповідає, на наш погляд, необхідності дати найменування явищам і конфліктам, зміст яких був би незрозумілий, якби ми не могли їх кваліфікувати як такі, що мають стосунок до ідентичності. Навісити на них таку етикетку — значить дати їх інтерпретацію.

¹ Так, у тексті Лісабонського договору ми можемо прочитати (у статті 3bis, пункт 2): «Союз поважає рівність країн-членів перед договорами, а також їхню національну ідентичність, властиву їхнім головним політичним і конституційним структурам, включно з тим, що стосується місцевої й регіональної автономії». Якщо вірити цьому тексту, кожна із країн-учасниць Євросоюзу має «національну ідентичність». Національна ідентичність — це ніщо інше, як колективна ідентичність, властива суверенній нації. Але в цьому ж тексті згадано також місцеві та регіональні автономії, що побіжно нагадує про можливі конфлікти між національною ідентичністю держави та іншими ідентичностями, ідентичностями іншого характеру, місцевими або регіональними.

Наприклад, у якійсь країні ми спостерігаємо, що деякі люди прагнуть дотримуватися харчових обмежень, навіть якщо це ізолює їх від навколишнього населення. Або ж вони воліють носити той чи той тип одягу чи зачіски, навіть якщо навколишні від цього ніяковіють. Як спостерігач може пояснити таку поведінку? Чи залежить мотив такої поведінки від релігійних переконань, як це говорять зацікавлені особи? Або ж він пов'язаний з «ідентичністю»? Якщо ми вважатимемо, що таке поводження пов'язане з «ідентичністю», це означатиме, що ми відкидаємо релігійне пояснення на користь пояснення психологічного: ці люди знайшли в деяких традиційних звичках свого суспільства засіб відрізнити себе як міноритарну групу від іншого населення. У цьому разі йдеться про захисну реакцію з боку меншості, що прагне встояти проти асимілювального тиску зовнішнього середовища.

Це поняття колективної ідентичності нам також необхідне для інтерпретації деяких конфліктів. Наприклад, ми говоримо про мовну суперечку, яка розділяє в цей час Бельгію, що вона являє яскравий приклад конфлікту *ідентичності*. Таке визначення цього протистояння уявляє, що тут замішано набагато більше, ніж приватні інтереси. І якщо таке визначення правильне, то це погана звістка для єдності Бельгії. Якби це був конфлікт інтересів, обидва табори могли б дійти згоди. Але якщо це конфлікт ідентичності, то компроміс тут неможливий. Дійсно, конфлікт ідентичності передбачає ідею, що люди роблять себе самі й воліють, щоб супротивна сторона їх визнала. Відмова від вимоги ідентичності означала б відмову від самого себе. Якщо я вважаю, що говорити своєю мовою є частиною моєї ідентичності, тоді йдеться про визнання того, що не підлягає обговоренню.

Так, поняття ідентичності здається близьким, наче воно завжди існувало в нашому концептуальному апараті. Проте ми знаємо, що воно з'явилося нещодавно, насправді з 1950-х років. Якщо ми подивимося твори класиків соціальних наук, то побачимо, що цей термін був їм незнайомий. Невже тому, що тоді не існувало конфліктів такого роду? Неможливо! Тоді як же вони вчиняли, щоби позначити проблеми, які ми визначаємо термінами колективної ідентичності?

Індивідуальність народу

Там, де ми говоримо «колективна ідентичність», Дюркгайм говорив «індивідуальність» групи. У своїх «Уроках соціології» він задавався тим самим питанням, що й ми: як примирити чесноту патріотизму з ідеалом універсалізму? Звичайно, така проблема існує тільки для тих, хто вважає патріотизм чеснотою. У випадку Дюркгайма, для якого цей конфлікт протиставляє дві законні прихильності (ми би ска-

зали дві цінності), які він відповідно називає ідеалом людським і ідеалом національним.

Дюркгайм задається питанням, якою має бути прихильність громадянина до своєї країни, щоби прямим її наслідком не були суперництво і конфлікт з іншими народами. Дехто, відзначає він, пропонує вийти за вузькі рамки націй. Національний патріотизм мав би перетворитися на наднаціональний патріотизм. Але яким же буде тоді його об'єкт? Дюркгайм відкидає ідею чистого космополітизму, оскільки людський патріотизм припускає, що людство буде зорганізовано в єдину спільноту, а це, на його думку, не є реальною перспективою. У справжніх умовах, вважає він, космополітизм — це лишень один із засобів позбутися будь-якої форми солідарності. Нашому ідеалові універсалізму, отже, слід надати інші засоби вираження. Тоді напрошується більше реалістичне: якби європейські держави об'єдналися у конфедерацію, вони становили б для людини більш широку спільноту, ніж її нація, що було б якимсь наближенням до людства. Тут у нас був би «середній термін» між утопією патріотизму, що охоплює все людство, і занадто вузькою реальністю національного патріотизму. Дюркгайм відкидає це рішення: «Ця більш широка конфедерація постала б своєю чергою як особлива держава, мала б свою індивідуальність, свої інтереси, свою власну особу. Це не було б людство».

Ми бачимо, що там, де ми говоримо про ідентичність, Дюркгайм говорить про «індивідуальність», «особу». Якщо союз європейських держав мав би набути форми суверенної держави, ця політична спільнота розвивала б патріотичні почуття, противні ідеалові універсалізму. Ми стикаємося тут з дуже актуальним спірним питанням: якою могла б бути сьогодні європейська ідентичність? Була б вона розширенням національної ідентичності чи перевершувала б цю ідентичність? Якщо слідувати за Дюркгаймом, то ми мусили б сказати, що європейська конфедерація не могла обійтися без «індивідуальності». Відтоді європейський патріотизм був би тільки розширеним національним почуттям, а зовсім не перевершенням, як це заявляли деякі обстоювачі національного партикуляризму.

Дюркгайм підкреслює, що не може бути політично створеного суспільства без «індивідуальності»; цей термін передбачає самосвідомість. Хотіти, щоб громадяни припинили відчувати прихильність до своєї країни, — значить жадати від них, щоб вони забули, що вони є громадянами. Тобто вимагати у цієї держави, щоб вона не була державою. От тому, на його думку, розв'язання полягає не у прагненні знищити почуття національних особливостей як, буцімто, засадово шкідливих, а у спрямуванні їх у напрямку мирного суперництва між народами. Ось такий патріотизм був би, звичайно, мирним, але впливав би із самолюбства. Він писав: «Цей патріотизм не виключає будь-яку національну гордість, за необхідності; ні *колективна індивідуальність*, ні особисті індивідуальності не

можуть існувати без самих себе, без того, що вони є, без деякого почуття, і це почуття завжди має щось особисте. *Доки існуватимуть держави, існуватиме соціальне самолюбство, і немає нічого більш легітимного.* Але суспільства можуть спрямовувати своє самолюбство не на те, щоб бути найбільшими або найбагатшими, а щоби бути найсправедливішими, найорганізованішими, мати найкращу моральну конституцію.

У цій праці Дюркгайм одночасно формулює соціальний факт і пропонує соціологічну оцінку цього факту. Факт полягає в тому, що не існує політично зорганізованого суспільства у формі суверенної держави без «соціального самолюбства». Соціологічна оцінка полягає в тому, що йдеться про соціальне самолюбство як про самолюбство особисте: і те, і те — легітимні. У цьому Дюркгайма можна тільки підтримати. Поза сумнівом, деякі суворі моралі засуджують почуття самолюбства. Але це означає відмову від дії, як це підкреслював Гегель, адже немає людського вчинку без бажання з боку дійової особи знайти сенс у своїй дії. Щойно дієвець ставить собі мету і щось робить, він буде задоволеним самим собою, якщо йому вдасться зробити це, і навпаки, буде незадоволеним собою, якщо не вдасться.

Якщо дієвець застосує своє особисте самолюбство, щоб домогтися успіху у справі, яку затіває, це значить, що він робить зі свого успіху або поразки особисту справу, в яку вкладає почуття, що вона чогось варта. То як же бути тепер із «соціальним самолюбством»? Для того, щоб суспільство, наприклад держава, мало самолюбство, треба, щоб у нього були цілі і щоб воно було задоволене собою, коли їх досягає, і навпаки, незадоволене собою, навіть пригнічене, коли не впорається. Наприклад, говорить Дюркгайм, одне суспільство воліє бути найсильнішим, а інше застосує своє самолюбство, щоби стати найсправедливішим.

Тільки Дюркгаймова соціологія — соціологія, для якої досліджувані суспільства є *реальними цілісностями*, оскільки мають власні цілі, — може наділити «індивідуальністю» колективні утворення. Тож що тепер робити з терміном «ідентичність»? Цей термін зустрічаємо скрізь у соціологічній літературі конструктивістського напрямку. Отже, соціальний конструктивізм, з його першого формулювання в класичному творі Петера Бергера і Томаса Лукмана [Berger, Luckmann, 1966], визначається своєю ворожістю стосовно будь-яких форм соціологічного холізму, чи то за Гегелем, чи то за Дюркгаймом.

Тому я ставлю два запитання:

1. Що відбувається концептуально, коли ми переходимо від відверто психологічного словника індивідуальності до словника ідентичності?

2. Чи можлива конструктивістська теорія соціального самолюбства?

Для початку належить помістити психологічне поняття ідентичності в концептуальну географію. Я це зроблю наближенням його семантичної долі до двох інших термінів, яких спіткала раніше та сама доля: це слова

«існування» та «індивід». Потім я повернуся до питання ідентичності колективних цілісностей, в обох сенсах цього слова: тобто *суспільство можна визначити в часі*, що дає йому змогу проявляти почуття самолюбства.

Моральна психологія модерної людини

Як можна надати психологічний зміст поняттю ідентичності та говорити про «сильну ідентичність», як ми говоримо про «сильну особистість»? Щоб зрозуміти це, слід порівняти, що ж відбулося зі словом «ідентичність» і що відбулося раніше зі словами «існування» та «індивід», двома словами, які вражають своєю метафізичною абстрактністю. Ці три терміни є дуже загальними. Взагалі, вони існують в усіх філософських словниках². Отже, вся трійця набула сьогодні нового застосування, що зробило з них необхідні терміни моральної психології модерної людини.

«Існувати» — слово, взяте в констатувальному розумінні та у моральному розумінні.

Я почну зі слова «існування». Ось відомий уривок з роману «Еміль», в якому Русо пояснює, чому не існує права на рабство. Ці слова «право на рабство» є суперечністю в термінах, оскільки не існує можливого контракту, згідно з яким одна людина може стати рабом іншої людини. Русо пише: «Переходячи далі до права на рабство, ми розглядаємо, чи може людина законно передати себе у власність іншій людині — без обмежень, без застережень, без яких-небудь умов; іншими словами, чи може вона відмовитися від своєї особистості, від свого життя, від своєї свідомості, від свого *Я*, від будь-якої моралі у своїх діях і, одним словом, *припинити своє існування до своєї смерті*, незважаючи на свою природу, яка негайно змушує людину піклуватися про своє збереження, і це незалежно від її свідомості та її розуму, які їй пропонують, що вона має робити і від чого вона має утримуватися» [Rousseau, 1959: t.4: p. 839].

Примітно тут те, як Русо описує життя людини, яка стала рабом. Ця людина, як і раніше, живе, але вона перестала існувати. Іншими словами, їй недостатньо існувати, у фактичному розумінні слова жити на цьому світі, щоб існувати в моральному розумінні, тобто відповідно до того, що вимагає від неї її природа. Ця природа включає *відповідальність за себе*, нехай це навіть буде в елементарному вигляді турбота про самозбереження.

Так, уже у мові Русо і ще більше після нього слово «існування» набуває двох змістів, які можна відповідно кваліфікувати як «констатувальний» і «моральний». Іноді моральне розуміння переважає і прагне заявити про ексклюзивність, коли ми говоримо про «екзистенційне» значення

² Так, ми знаходимо їх у лексиці книги V «Метафізики» Аристотеля.

такого явища або про «філософію існування» якогось мислителя. У *констатувальному* розумінні концепт існування є тим, що ми використовуємо для відповіді на фактичні запитання типу: «Чи є ще молоко в холодильнику?» або «Чи є, як і раніше, кінотеатр на цій вулиці?». Доки ми дотримуємося цього емпіричного, або констатувального розуміння, ми не можемо побачити різницю між фактом життя і фактом існування. Але коли концепт існування набирає *морального* змісту, недостатньо існувати *фактично*, щоб існувати в повному сенсі слова. Тут у гру вступає норма, встановлена людською сутністю. Тут уже людина може запитати себе: «Чи існую я?» Це питання було б абсурдним, якби стосувалося фактичного існування. Але людина, що задається питанням, чи існує вона, задає зовсім інше питання. Вона хоче знати, чи є її життя існуванням, гідним цього імені. Це рівносильно постановці *умови* для задоволення, яке вона відчуває від свого життя і від того, що вона живе як окремих індивід. Вона може сказати: для того, щоб бути собою, у мене має бути такий і такий атрибут. Сьогодні ми скажемо: я не можу навіть помислити відмовитися від такого атрибуту, оскільки він є частиною моєї ідентичності. Погодитися відмовитися від цього було б рівносильно тому, щоби «припинити існувати до настання своєї смерті».

Так, починаючи щонайменше з Русо, тепер існують два концепти існування: концепт існування в констатувальному розумінні і концепт існування в моральному, або нормативному розумінні. Цим концептам притаманна різна логіка. Існування в констатувальному розумінні має на увазі *все або нічого*: або є тигри у Латинській Америці, або їх там *немає*. Існування в моральному розумінні припускає *більш-менш* за інтенсивністю або за цінністю. Чудовий приклад цього знаходимо знов-таки у Русо. Він пояснює у «Сповіді», що ніколи не був такий щасливий, як тоді, коли міг вільно подорожувати, ідучи по дорозі один і пішки: «Ніколи ще я стільки не думав, стільки не існував, стільки не прожив, стільки не залишався собою, якщо наслідую так сказати, як тоді, коли я йшов один і пішки» [Rousseau, 1959: t. 1: p. 162].

Тут існування не протистоїть простому небуттю. Воно протистоїть незначущості. Це існування в моральному розумінні містить градації, які також є градаціями у відчутті: *бути собою, бути цілком собою, бути дійсно собою*.

Тут, коли Русо пише «Я ніколи не був настільки собою», він не використовує слово «собою» як займенник, призначений для позначення автора фрази. Він застосовує його як прикметник, призначений для позначення способу життя, якості життя. Ось чому сам факт *бути собою* містить, як і будь-яку якість, градацію, що є масштабом можливих *інтенсивностей* почуття життя, масштабом *цінностей*, пов'язаних з його власним існуванням і задоволенням, що суб'єкт може від цього одержати.

Людина у розумінні емпіричному і людина у розумінні нормативному

Аналогічні нотатки можна робити із приводу слова «індивід». Тут також ми спостерігаємо, що сьогодні є два застосування цього терміна. Перше, більш давнє — це застосування філософське. Воно прийшло до нас від греків та зі схоластики й остаточно не зникло. Так, у книзі з назвою «Individuals» Стросон розглядає все те, що може бути предметом визначення, за яким ми дізнаємося, про яку спільність ідеться. У технічній мові філософів індивід — не обов'язково атомарна істота (фізично неподільна). Індивідом є будь-яка істота, наділена принципом індивідуації, тобто того, що може дати місце рахуванню. У цьому розумінні людські істоти є індивідами, але вони є такими не більше і не менше, ніж дерева, планети, будинки, ріки, урагани та ін.³

Наступне застосування слова «індивід» походить, звичайно, від першого, проте сильно від нього відрізняється. Узятий у цьому новому розумінні індивід є людською істотою, що зводиться до індивідуалістської концепції. Тут я перебуваю на відносно знайомому ґрунті соціології. Як це наголошував Луї Дюмон, автори соціальних наук застосовують слово «індивід» у двох розуміннях. Ідеться або про індивідів в емпіричному розумінні, або про індивідів у нормативному розумінні.

Індивідом в *емпіричному* розумінні є людська істота за фактом своєї індивідуації, тобто за фактом, що її можна поррахувати, як-от під час перепису. Незважаючи на те, що зазначені індивіди є людськими істотами, немає нічого особливо людського у тому факті, що тебе можуть поррахувати.

Індивідом у *нормативному* розумінні є людська істота, як вона існує не тільки в сучасній літературі та філософії, але у більш загальному розумінні — у культурі сучасного суспільства.

Цей людський індивід походить від більш давніх образів, таких як християнський індивід, стурбований своїм особистим спасінням, або індивід із модерного природного права, який постає вже маючи юридичний статус ще до того, як він вступив у соціальні відносини.

Що ж у нього специфічно модерне? Модерний індивід — це людська істота, що, як і кожна людська істота, одержує свою індивідуацію від народження. Це сама подія його народження, яка, даючи йому життя, дає йому тіло, через яке він індивідується, й одночасно дає йому родину і соціальний статус. Тому це не індивідуація робить із модерної людини нормативного індивіда, а ідея, яку він створює про себе, іншими словами,

³ Можна поррахувати людей, наприклад, визначити, скільки учнів у цьому класі, але також скільки дерев є в цьому саду, скільки будинків — на цій вулиці й т. ін. Для цього достатньо встановити, що ми вважаємо за облікову одиницю, щоб не рахувати кількаразово одного й того самого учня, те саме дерево, той самий будинок тощо.

нормативні вимоги, яким він підкоряється. Ця ідея зобов'язує сприймати себе як повністю сформовану істоту *до будь-якої соціалізації*. Повністю сформовану — це значить: повністю сформований суб'єкт, що має волю, здатний приймати рішення і вибирати цілі, до будь-якого вступу в нормативні соціальні відносини. Коротше, індивід повинен сформувати *не-усупільнену (десоціалізовану)* ідею про самого себе. Або ще, як казав Чарлз Тейлор [Taylor, 2007], повторюючи термін Карла Полані [Polanyi, 1957], ідея *disembedded*, невписана, або нескладена, відділена від соціальної тканини, яку дає їй навколишнє середовище. Як нормативний індивід, що не є частиною чого-небудь, він не є членом ніякого суспільства, він є, з погляду нормативного, індивідуальним еквівалентом суверенної держави.

Звичайно, ця робота з десоціалізації є нескінченним завданням. Модерна людина може досягти свого ідеалу нормативної індивідуальності тільки до певної межі. Вона не може повністю поглинути дані, пов'язані з народженням і з роками інфантильної залежності. Тут ще раз ми бачимо, що моральний концепт має градацію. Так само як і існування, моральна індивідуальність — це коли йдеться про більше або менше.

Проте індивідуалістський проект модерної людини ніяк не нав'язує, що вона має піти з миру і жити на самоті, як анахорет або чернець-самітник. Її мета — бути собою в людському світі, серед подібних до себе. Тому модерна філософія багато разів прагнула описати рух, за яким нормативний індивід — суб'єкт незалежної волі — міг би успішно соціалізуватися сам по собі, у дійсності *ре-соціалізуватися* у свої власні умови в боротьбі за визнання. Вона охоче виражає цей рух через особові займенники: індивід, який говорить *Я*, має знайти засобів розширити це *Я*, надавши йому розміри *МИ*. Він повинен знайти в собі самому засіб виразити те, що важливо для нього, говорячи не тільки «Це частина *моєї* ідентичності», а й також «Це частина *нашої* ідентичності». І в такий спосіб ми знайдемо наше поняття колективної ідентичності.

Питання ідентичності

«Хто я?» «З чого складається моя ідентичність?»

Коли хтось ставить такого роду запитання, він не запитує себе насправді про свій громадянський стан, тобто завдяки чому інші його визначають і переписують. Знов-таки, ми спостерігаємо подвійну семантику. Знову ця подвійність вимагає надати нове значення термінові, що вже має первинне значення. І знову перехід від першого значення до другого припускає зміну категорії, оскільки змінився зміст; зміст моральної психології вимагає, щоб застосування концепту передбачало порівняльність, ступінь. Таким чином, він підпорядкований іншій логіці, відмінній від тієї, що управляє терміном, з якого ми починали.

Повернуся спочатку до зміни категорії. Питання ідентичності, поставлене у розумінні логіка, є питанням, що вимагає чіткої відповіді: це положення *все або нічого*. От класичний приклад кримінальної справи, що обертається навколо питання ідентичності у звичайному розумінні слова: історія фальшивого Мартена Гера, засудженого в Тулузі 1560 року. Справжній Мартен Гер — це селянин, котрий внаслідок конфлікту кинув свою дружину й дочку, і ніхто про нього нічого не знав. Вісім років по тому до села прибуває людина під іменем Мартена Гера. Він схожий на Мартена і обізнаний про минуле. Впродовж дванадцяти років цьому самозванцеві вдається обманювати майже всіх, починаючи із дружини Мартена Гера й багатьох її родичів. Дехто із сусідів має сумніви, але не має можливості довести привласнення особистості. Треба було, щоб знайшовся і був опізнаний справжній Мартен Гер, і тоді самозванця було б викрито. Цей приклад показує, що існує два типи критеріїв, які мають значення для будь-якого питання про ідентичність.

Насамперед є *епістемологічні* критерії: це засоби доказів, наприклад: ознаки фізичної подоби, обличчя, голос, свідчення тощо. Ці критерії допомагають відповісти з більшою чи меншою мірою певності на поставлене запитання. Але тут критерії вимірюють упевненість, з якою ми відповідаємо, а не сам об'єкт, з приводу якого ми висловлюємося. Я можу бути *майже впевненим*, що цей чоловік перед нами є саме тим, за кого він себе видає, але я не можу бути впевненим, що він *є майже тим*, за кого він себе видає. В ідентичності людини немає наближення.

З іншого боку, щоб відповісти на запитання про ідентичність, ми застосовуємо *граматичний* критерій ідентичності, у розумінні Вітгенштайна, тобто критерій, через який ми фіксуємо зміст того, що ми називаємо «бути тим самим чоловіком». Епістемологічний критерій дає змогу дійти судження, але дійти судження можна тільки тоді, коли ми розуміємо поставлене запитання, а зміст запитання надає граматичний критерій. Самозванцеві у справі Мартена Гера вдалося обдурити народ, оскільки він за зовнішністю був схожий на Мартена Гера і, як видавалося, у нього були відповідні спогади. Це вже були епістемологічні критерії, щоб судити про його реальну ідентичність. Але вони не є критеріями в граматичному розумінні. Того, що зазначена вище людина схожа на Мартена Гера, *недостатньо*, щоб вона стала Мартеном Гером. І навпаки, те, що справжній Мартен Гер зовсім не схожий на парубка, яким він був колись, *не завважає* йому бути тією самою людиною. Ідентичність людини — це не справа її подібності.

А тепер, коли ідентичність перестає бути поняттям суто логічним, як у прикладі Мартена Гера, і стає поняттям психологічним? Насамперед, на відміну від слова «особистість», термін «ідентичність» не має ніякого зв'язку з моральною психологією індивіда. Якщо він зміг увійти до словника почуттів самолюбства, то це через вживання його в соціальній прак-

тиці презентування себе. Презентувати, тобто представляти себе, роз'яснювати, хто ти є, означає «заявляти про свою ідентичність». Цей акт набуває різних форм, залежно від ситуацій і контекстів. Іноді мені досить назвати себе для представлення (скажімо тоді, коли йдеться тільки про те, щоб дати змогу охоронцеві перевірити, що моє прізвище є дійсно в списку запрошених на нараду). В інших випадках мені потрібно буде надати інші дані, вказати, наприклад, професію, кар'єру, навіть всю свою біографію. Всі ці елементи ідентифікації можуть фігурувати на «особовій картці», як на тій, що необхідно заповнювати для перетинання деяких кордонів. Кожний із цих елементів — ім'я, адреса, професія, вік, стать, національність тощо, взятий поодиноці, є недостатнім, щоб ідентифікувати людину, яка заповнює картку. Узяті разом, вони беруть участь у визначенні її ідентичності.

Ми переходимо до моральної психології, коли зауважуємо, що кожний із цих елементів ідентичності припускає оцінку. Ім'я, що я маю, адреса, за якою я проживаю, професія, якою я займаюся, тощо — все це справляє враження на мого співрозмовника. Говорячи, хто я є, я говорю також, чого я вартий, це і вводить параметр самолюбства й поваги до себе. Я вступаю в бій за визнання. Але оцінка виходить за рамки моєї простої персони і включає інші життя, інші історії (моєї родини, мого кварталу тощо). Презентуючи себе, я репрезентую також середовище, з якого я вийшов, і те, в якому я живу: елементи моєї особистої ідентичності стають тоді «приналежністю» або «зв'язками», які входять в оцінку мене. Таким чином, перейдімо від оцінки відмінної ідентичності одного індивіда до оцінки відмінної ідентичності групи, до якої належить індивід. Ось тут ми знаходимо поняття, що цікавить нас, — поняття колективної ідентичності.

Індивідуалістична конструкція колективної ідентичності

Наше запитання стосується того, яким чином індивід може набути соціального існування. Чи може він соціалізуватися — точніше, ре-соціалізуватися — сам і через себе? Теза соціального конструктивізму стверджує, що може. От яким чином.

Почнімо з індивіда та питання його ідентичності: «Хто я?». Для визначення того, що входить у мою ідентичність, у моральному розумінні слова, я не можу задовольнитися лише одним портретом самого себе. Багато елементів портрета самого мене залишаються чужими для моєї ідентичності, такої, в якій я знаходжу почуття своєї цінності. Уявіть, наприклад, що день мого народження збігається з датою народження великого співака або якої-небудь кримінальної знаменитості. Один з моїх атрибутів, що може ввійти у мій портрет, буде повністю сучасним цьому співакові, а також цій кримінальній знаменитості. Проте в мене немає причин

ані пишатися таким збігом дат народження з великим співаком, ані відчувати сором при думці, що я народився в один день з відомим кримінальником. Ці атрибути входять у мій портрет, але не входять у визначення, що я даю своїй ідентичності.

Коли мені треба буде побудувати зв'язок належності до тої чи тої людської спільноти, я муситиму звернутися до тих своїх атрибутів, які я поділяю з іншими. Якщо ці атрибути не заторкують моє самолюбство, якщо вони таки є частиною того, що я називаю «бути самим собою» або «справді існувати», для мене це є ідентичності. І якщо я поділяю ці атрибути з іншими індивідами навколо мене, можна говорити про «соціальні ідентичності». Згідно з теорією соціального конструктивізму, ці соціальні ідентичності є точкою опертя, що дає індивідові змогу перейти від *Я* до *МИ*, тобто побудувати «колективні ідентичності» спільнот, до яких він воліє долучитися.

Одним наслідком такої побудови соціального існування для себе є те, що у кожного буде своя частина з багатьма «ми», багато «колективних ідентичностей», і стільки ж спільних атрибутів, здатних набути ідентифікаційного значення у моїх взаєминах з іншими.

Групи номінальні і групи реальні

Якби цей конструктивістський аналіз колективної ідентичності був прийнятним, то ми мали б сказати, що теорія соціальних ідентичностей — у зазначеному вище розумінні слова — дає змогу привести соціологію до колективної психології. У колективній ідентичності не буде нічого, крім усвідомлення *подібності* у тому чи тому зв'язку між мною й іншими навколо мене, за умови, що це усвідомлення поділу атрибута поділятимуть також індивіди, схожі між собою. Чим більше спільних рис мають два індивіди, тим більше вони схожі один на одного, тим більше вони здатні розвивати свідомість спільноти.

Проте залишається довідатися, що здатен ще побудувати соціальний конструктивізм. Конструктивістський аналіз, який ми шойно накреслили, дає змогу приписати індивідові «соціальні ідентичності» і разом з ними застосування відповідного займенника «ми». Але де ж тут колективні ідентичності, я хочу сказати ідентичності спільнот, членом яких індивід воліє себе проголосити?

Згідно з конструктивістським аналізом формування зв'язку приналежності індивіда до спільноти досить, щоб я та інші відчували, що мають щось спільне і що ми дійсно цінуємо це щось для того, щоб ми, ті та інші, були частиною тієї самої спільноти. Але тут, оскільки ми говоримо про *одну й ту саму спільноту*, ми відходимо від ідентичності в розумінні моральної психології, щоб повернутися до ідентичності в розумінні логіки, тобто у розумінні, потрібному нам, щоб співвідноситись з індивідуальностями

або їх перерахувати. Тоді, якщо ми хочемо мати право сказати, що різні індивіди належать до *однієї* спільноти, потрібно, щоб ми могли пояснити, що ж ми називаємо «однією спільнотою». Нам потрібний критерій ідентичності. Цей критерій звичайно граматичний, а не епістемологічний. Припустімо, що два індивіди походять з однієї країни: тут не йдеться, як довідатися, що вони з однієї країни (чи то за їхніми паспортами, чи то за костюмами або за їхньою фізичною зовнішністю), треба довідатися, що ми називаємо «бути з однієї країни».

Порушити питання про критерій ідентичності для колективного цілого, такого як сукупність, до якої ми належимо, або спільнота, членами якої ми є, це означає, що поняття «поділяти щось» або «мати щось спільне» є двозначністю. Порівняймо три можливості:

1. Багато індивідів поділяють один і той самий атрибут, яким вони дуже задоволені. Наприклад, і той і той є чемпіонами зі спортивної ходьби. Чи цього досить, щоб зробити з них членів однієї спільноти? Чи поділяють вони «соціальне самолюбство»?

2. Розгляньмо тепер факт, коли поділяють думку або смак. Мати думку — це особистий атрибут не тому, що кожний із нас обов'язково оригінал або є незалежним у судженнях, але тому, що мої думки — це ті, які я сповідаю. Така само справа й зі смаком. Навіть якщо мої думки банальні, а мої смаки вельми поширені, проте цілком логічно я *міг би* бути єдиним з такою думкою і єдиним, хто цінує те, що подобається мені. Спільність поглядів — це емпіричний консенсус, а не логічна необхідність.

3. Тепер третій різновид того, що ми поділяємо. Багато індивідів говорять однією мовою. Звичайно, можна сказати, що у них є спільний атрибут, так само як і в індивідів, що народилися в один рік, або тих, у кого збігаються смаки. Проте це не так. Говорити своєю мовою — не є індивідуальним атрибутом, у тому розумінні, що мати отакий зріст або мати отаку думку є індивідуальними атрибутами. Я можу бути один із таким зростом або один із такою думкою, але я не можу бути одним, хто говорить цією мовою: я можу говорити рідною мовою тільки тоді, коли я її навчився від тих, хто був до мене і мені її передав.

Мова — це інституція в соціологічному розумінні слова. Іншими словами, особлива мова відсилає до особливої лінгвістичної спільноти. Справді, інституція, у тому широкому значенні, звідки соціологія бере цей термін, — це спосіб діяти й думати, який індивіди вважають попередньо встановленим, коли вони народжуються, і який їм передають з вихованням. Звідси випливає, що лінгвістична спільнота, до якої належить індивід, що розмовляє своєю мовою, є історичною реальністю, оскільки вона передує йому і залишається після нього.

Ми розглянули три різновиди спільноти: проста подоба, ґрунтована на наявності якої-небудь характеристики, консенсус у поглядах або смаках,

належність до однієї соціальної цілісності. Якщо ми порушимо питання про ідентичність цих спільнот, ми одразу побачимо, що треба розрізнати два різновиди належності разом з іншими до однієї групи або одного класу.

1. Спільнота, ґрунтована на спільній характеристиці або на факті наявності одних думок, не має власної реальності, оскільки вона не має іншої ідентичності, крім ідентичності індивідів, об'єднаних за одним описом. Користуючись термінологією Луї Дюмона, скажу, що визначена в такий спосіб група є групою радше *номінальною*, ніж групою *реальною*. Тут ідеться не про історичну спільноту, здатну прожити свою власну історію, але тільки про один простий таксономічний клас. Ми створюємо або «будуємо» ці класи приналежності для цілей класифікації, отже, виходить, що класи існують тільки номінально — єдина відповідна їм реальність — це реальність спільного атрибута. Слово «приналежність» має тут суто логічний зміст. Воно не визначає зв'язки від часткового до загального, підпорядкування індивіда як члена спільноти цій спільноті, оскільки «клас приналежності» не має власної консистенції за межами індивіда. Щоб ми могли говорити про дійсну приналежність, треба було б мати можливість ідентифікувати спільноту незалежно від приналежності індивіда до неї. А це якраз і неможливо.

2. Спільнота, ґрунтована на поділянні інституцій, є обов'язково *реальною* групою, адже, говорячи про інституцію, ми вводимо параметр часу і, таким чином, параметр ідентичності в часі, або діахронічної ідентичності. Але який критерій діахронічної ідентичності ми можемо надати історичній спільноті? Щоб дати відповідь на це питання, я звернуся до Аристотеля.

Яким є критерій ідентичності міста?

На початку III книги «Політики» Аристотель ставить за мету дати визначення міста та городянина. Спочатку він дає перше визначення, за яким місто — це «сукупність городян» (*plēthos politôn*), але це усне визначення є тільки відправною точкою дослідження. Головне визначення, що становить сутність міста, подано далі, у книзі III, коли Аристотель заторкує питання діахронічної ідентичності міста. Він починає розгляд цього питання, виходячи з проблеми одночасно юридичної та політичної: чи має місто, в якому змінився політичний режим, платити за боргами старого режиму (1276а 10-13)? Це цілковито юридична і політична проблема. Це юридична проблема, оскільки треба зрозуміти, чи буде несправедливо не платити. І це політична проблема, адже потрібне рішення з боку городян. Справді, це політичне питання було дуже актуальним на той час, позаяк афіняни мали вирішити, чи платити їм борги, зроблені олігархічним режимом Тридцяти.

Отже, проблема була актуальною в Афінах. Але це питання постає перед кожною країною, де відбулася революція. Суспільство, що приходить на зміну режимові, чи залишається воно таким, яким було до цієї події? Це питання дуже добре знайоме історикам Французької революції. Якщо рік I Французької республіки є також роком I французької нації, тоді постає питання, який же народ був активним учасником цієї Революції. Громадяни Республіки не можуть більше сказати: «Ми зробили Революцію». За цією гіпотезою порушення неперервності, активні учасники цієї Революції належали до іншого суспільства, суспільства старого режиму, і тому вони не мають із цим нічого спільного. Ось тут криється гіпотеза, яка мало кому з істориків була б до снаги.

Аристотель у цьому розділі не просувається далі в юридичному питанні суверенного боргу. Воно йому потрібне для введення вирішального поняття: поняття *критерію ідентичності* для розгляду неперервності історичної спільноти, якою було місто. Він запитує: «За яких умов треба сказати, що місто залишається таким самим, або що воно вже не таке, а інше?» (1276a 17-19).

Вище я розглянув два різновиди критеріїв, критерій епістемологічний, який стверджує, *за чим ми розпізнаємо*, що індивід є той самий, і критерій граматичний, який стверджує, *у чому полягає той факт*, що до й після перетворення залишився той самий індивід. Очевидно, критерій, який хоче визначити Аристотель, є граматичним. Тут треба зафіксувати значення слова «місто» (polis), оскільки, відзначає Аристотель, це слово має багато значень (1276a 23).

Загалом місто — це цілісність, утворена з городян. Яким є цей різновид цілісності? Аристотель розглядає по черзі два можливі критерії: за матеріальним складом і за формою складу.

Перший можливий критерій: критерій матеріалу, з якого утворюється місто, а саме його члени. Ідентичність міста визначається ідентичністю його частин, городян. Проблема, якщо ми вибираємо цей матеріалістичний критерій, полягає в тому, що доведеться визнати, що місто змінюється щоразу, коли змінюється його склад: щоразу, коли вмирає або народжується його городянин. Насправді ми не повинні навіть говорити «місто змінює ідентичність», начебто зміна ідентичності можлива як епізод в його історії. Треба радше щоразу, коли вмирає городянин, казати, що місто, частиною якого він був, зникає разом із ним, а інше приходить йому на зміну. А втім, ми вважаємо нормальним говорити, що місто змінює свій склад і що це відбувається шляхом відновлення його городян; завдяки зміні генерацій воно продовжує існувати, як ріка, що підтримує своє існування за рахунок безперервного відновлення своїх вод (порівняння Аристотеля).

Тут Аристотель відкидає онтологічну тезу соціологічного атомізму. Вона полягає в доданні місту способу існування колекції, або простих

наборів елементів. За цією гіпотезою будь-яка різниця у складі має як наслідок порушення історичної неперервності. Інші учасники — це інша спільнота. Але, як ми вже бачили, ця онтологічна теза є тезою модерного соціального конструктивізму. Аналіз Аристотеля показує недолік цієї атомістичної онтології: вона не може пояснити, як ми даємо те саме ім'я місту, що заборгувало спартанцям, і місту, що задається питанням, чи потрібно віддавати борг. Тут ми говоримо про місто як про ріку: ми даємо те саме ім'я водотоку за умови, що він тече тим самим річищем. Критерій категоричний. Таким же чином ми даємо те саме ім'я місту за умови, що воно зберігатиме свою форму міста. Ідеться про визначення, із чого, власне, формально складається місто. Аристотель відповідає: це його *politeia*. Місто залишається в часі тим самим, якщо воно зберігає свою *politeia*.

Здебільшого ми перекладаємо грецьке слово *politeia* словом «конституція». Звичайно, це правильний переклад, за умови, коли ми пам'ятаємо про той набагато ширший, ніж організація влади, зміст, що його Аристотель або Платон вкладали у концепт конституції. Для нас слово «конституція» воскрешає в пам'яті тонкості конституційного права. Але коли Аристотель показує порівняння різних конституцій (у VII книзі «Політики»), його дослідження набагато глибше. Кожне місто, пояснює він, виражає у своїй конституції прекрасний людський ідеал. Для одного міста ідеалом є домінування над іншими містами. Для іншого міста ідеал — бути заможнім. Щоразу *politeia* виражає певну модель того, що являє собою сформоване людське життя. Довідатися *politeia* міста — значить пізнати його цілі. Ми приходимо до ідеї Дюркгайма про «індивідуальність» держав, що дістає вияв у тому, як вони виражають своє «самолюбство» у гонитві за тим чи тим людським благом.

Тут я можу зацитувати двох філософів, які дійшли згоди одного-єдиного разу, тоді як в усьому іншому протистояли один одному. Перший — це Лео Штраус, котрий помітив, що *politeia* у грецькому розумінні — це радше форма життя суспільства, ніж законодавчий текст. Ми розрізняємо, пише він, Американську Конституцію і *американський спосіб життя* [Strauss, 1953: р. 136]. І справді, *politeia*, як її розуміє Аристотель, і є радше цією сукупністю цінностей і звичаїв, що становить «спосіб життя» або концепцію життя суспільства, ніж документом про організацію державної влади.

Зі свого боку, Корнеліус Касторіадис неодноразово пояснював, що ніколи не можна відділяти *politeia* народу від його *paideia*. Наприклад, в одній своїй праці, де він викриває ілюзію демократії, зведену до процедури ухвалення рішень, він пише: «Припустімо навіть, що демократія, така повна, ідеальна тощо, як би нам хотілося, впала просто з неба: така демократія зможе проіснувати не більш як кілька років, якщо вона не народжуватиме людей, які їй відповідатимуть і які будуть, спочатку і насам-

перед, здатні змусити її працювати та відтворювати її. Не може бути демократичного суспільства без демократичної *paideia*».

Який висновок можна зробити із цього онтологічного аналізу Аристотеля? Слід дати бал соціальному конструктивізму. Діахронічна ідентичність міста — це не природна неперервність, навіть якщо порівнювати її з рікою. Це неперервність історична, оскільки вона відбувається частково за волею і за рішенням людини.

З іншого боку, ми відмовляємося вбачати у місті просту міжсуб'єктну конструкцію. Коли ми говоримо, що Афіни сьогодні таке саме місто, яким воно було вчора, ми не хочемо сказати цим, що воно нам здається таким самим через подібність афінян тодішніх і сьогоднішніх.

Що залишилося з'ясувати? Афіняни повинні самі вирішити, чи платити їм борги старого режиму. Приймаючи це рішення, вони закріплюють зміст займенника «ми» в декларації «Ми — афіняни». Чи включає їхнє «ми» старий режим? Це залежить від критерію ідентичності, яким вони закріплюють зміст слова «*polis*». Проте хоч би яким було їхнє рішення, треба, щоб з ним погодилися інші міста. Повертаючись насамперед до зовнішнього світу і звертаючись до нього, місто стверджується у своїй ідентичності. А це вимагає, щоб був примат зовнішньої політики над політикою внутрішньою у визначенні «ми».

У ще загальнішому плані, городяни ухвалюють рішення про їхню колективну ідентичність типу *paideia*, що її одержать нові генерації. Ухваливши рішення з приводу того, що ми хочемо передати і як ми хочемо це передати, ми показуємо, якими для нас є інституції, що нас визначають. Тому насамперед через це ми показуємо, на що ми спрямовуємо те, що Дюркгайм назвав «соціальним самолюбством».

ДЖЕРЕЛА

Berger P., Luckmann Th. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. — New York: Doubleday & Co, 1966.

Polanyi K. *The Great Transformation: the political and economic origins of our time*. — Boston: Beacon Press, 1957.

Rousseau J.-J. *Bibliothèque de la Pléiade*. — Paris: Gallimard, 1959.

Strauss L. *Natural Right and History*. — Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

Taylor Ch. *A Secular Age*. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

Венсан Декомб (Vincent Descombes) — провідний сучасний французький філософ, директор студій Вищої школи соціальних наук (Париж). Царина досліджень — філософія мови, теорія дії, філософія свідомості, політична філософія.
